



UNIVERSITA' DEGLI STUDI  
DI SALERNO

## **UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI SALERNO**

Facoltà di Lettere e Filosofia  
Dipartimento di Latinità e Medioevo

Dottorato di ricerca in Filosofia, Scienze e Cultura  
dell'età tardo-antica, medievale e umanistica

Tesi di dottorato realizzata in convenzione di co-tutela internazionale tra il Dottorato di ricerca in filosofia, scienze e cultura dell'età tardo-antica, medievale e umanistica dell'Università di Salerno e il Seminar für Lateinische Philologie des Mittelalters und der Neuzeit della Westfälische Wilhelms-Universität di Münster (Germania)

### **Teologia ed esegesi nei commenti biblici di Ruperto di Deutz**

Tutor:

Prof. Armando Bisogno (Dipartimento di Latinità e Medioevo – Università degli Studi di Salerno)

Prof. ssa Christel Meier-Staubach (Seminar für Lateinische Philologie des Mittelalters und der Neuzeit – Westfälische Wilhelms-Universität, Münster, Germania)

Co-Tutor:

Prof. Giulio d'Onofrio (Dipartimento di Latinità e Medioevo – Università di Salerno)

Prof. ssa Amalia Galdi (Dipartimento di Latinità e Medioevo – Università degli Studi di Salerno)

Dottorando: Germana Fernicola

Coordinatore: ch.mo prof. Giulio d'Onofrio  
Anno Accademico 2008 – 2009

## Ringraziamenti

Desidero ringraziare con affetto: il professore Giulio d'Onofrio per esser stato ed essere un maestro, per avermi insegnato il rigore, la precisione e cosa significhi fare ricerca, il professore Armando Bisogno per avermi guidata e per essermi stato sempre vicino pronto a darmi consigli e delucidazioni con la sua professionalità, la professoressa Christel Meier-Staubach per avermi accolta e seguita con costanza nel Seminar für Lateinische Philologie des Mittelalters und der Neuzeit dell'università di Münster, la professoressa Amalia Galdi per la sua disponibilità e, non ultima, la professoressa Iolanda Ventura per aver reso possibile la mia co-tutela in Germania, per la pazienza, per la competenza, per i tanti consigli e per l'affetto che mai mi ha fatto mancare in questi anni. Grazie davvero a tutti voi.

*Alla cara memoria di nonno Pasquale*

# **Teologia ed esegesi nei commenti biblici di Ruperto di Deutz**

## **Indice**

Introduzione.....	p.1
-------------------	-----

## **Capitolo Primo**

1.1.1 Contesto Storico.....	p. 17
1.1.2 Una rinascita improvvisa?.....	p. 19
1.2.1 Il dibattito teologico tra undicesimo e dodicesimo secolo.....	p. 23
1.2.2 Profeti, visionari, simbolisti: Ugo di San Vittore, Ruperto di Deutz, Ildegarda di Bingen.....	p. 27
1.3.1 Teologia monastica e teologia scolastica: Alcune considerazioni.....	p. 41
1.4.1 Ruperto di Deutz e la sobrietà della fede: una presentazione della metodologia esegetica rupertiana.....	p. 50
1.4.2 La scuola di Laon, il male e la redenzione.....	p. 59
1.4.3 Tradizione e modernità nelle opere rupertiane.....	p. 78

## **Capitolo Secondo**

2.1.1 Il <i>corpus</i> delle opere rupertiane.....	p. 80
2.2.1 Il <i>Commentaria in Canticum Canticorum de incarnatione Domini</i> .....	p. 88

2.3.1	<i>De gloria et honore filii hominis. Super Matthaenum</i> .....	p. 120
2.3.2	Struttura dell'opera: <i>Quattuor facies sive quattuor animalia</i> .....	p. 125
2.3.3	<i>Super Matthaenum</i> , Libri I-IX: la sembianza dell'uomo e il mistero dell'incarnazione.....	p. 133
2.3.4	<i>Super Matthaenum</i> , Libri X-XI: la sembianza del vitello e il mistero della passione di Cristo.....	p. 153
2.3.5	<i>Super Matthaenum</i> , Libro XII: un'autobiografia?.....	p. 155
2.3.6	Le visioni nel commento al Vangelo di Matteo.....	p. 158
2.3.7	Le <i>visiones</i> del libro XII.....	p. 167
2.3.8	La devozione a Cristo.....	p. 171
2.3.9	Il <i>De gloria et honore filii hominis. Super Matthaenum</i> di Ruperto di Deutz ed il <i>Cur Deus homo</i> di Anselmo d'Aosta nel dibattito cristologico del XII secolo.....	p. 173
2.3.10	Il libro XIII: Una valutazione generale.....	p. 180
2.3.11	Il libro XIII: la questione ipotetica.....	p. 189
2.3.12	<i>Similitudo Dei, imago Dei, visio ed inspiratio</i> .....	p. 193

## Capitolo Terzo

3.1.1	Il commento al Vangelo di Giovanni.....	p. 196
3.1.2	Il Prologo nel commento al Vangelo di Giovanni.....	p. 202
3.2.1	Lo Spirito Santo: esegesi di passi pneumatologici nel Vangelo giovanneo.....	p. 217
3.3.1	Prima attività e Rivelazione di Gesù (Gv 1,32-33).....	p. 219
3.3.2	L'incontro con Nicodemo (Gv 3,5-8).....	p. 233
3.3.3	L'ultima testimonianza del Battista (Gv 3,34).....	p. 242
3.3.4	L'incontro con la Samaritana (Gv 4,10-14).....	p. 247

3.3.5	Discorso sul pane di vita (Gv 6,63).....	p. 253
3.3.6	Dichiarazioni sulla trascendenza e la missione di Gesù (Gv 7,37-39).....	p. 256
3.3.7	La Resurrezione di Lazzaro; l'Annunzio del tradimento di Giuda (Gv 11,33, 13,21).....	p. 260

#### Versetti sul Paraclito

3.4.1	I colloqui dopo la cena. Parole di consolazione (Gv 14,16-17).....	p. 262
3.4.2	Gv 14,16.....	p. 267
3.4.3	L'odio del mondo e l'intervento del Paraclito (Gv 15,26).....	p. 268
3.4.4	Gv 16,7-11.....	p. 272
3.4.5	Gv 16,13-15.....	p. 277
3.5.1	La morte e la sepoltura di Gesù (Gv 19,30; 19,34).....	p. 282
3.5.2	Le manifestazioni del risorto. Il sepolcro vuoto (Gv 20,22).....	p. 284
3.6.1	Immagini dello Spirito Santo nel commento rupertiano al quarto Vangelo.....	p. 287
	Bibliografia.....	p. 301





## **Theologie und Exegese in den Bibelkommentaren von Rupert von Deutz**

Die Erforschung der Geschichte des theologischen Denkens der 12. Jahrhunderts hat in den letzten Jahrzehnten große Fortschritte erlebt. Dank der Studien von J. Van Engen, M. L. Arduini, C. Meier-Staubach, M. Cristiani, L. Sturlese, ist man zu einer besseren Kenntnis der deutschen Philosophie, Exegese und Theologie des 12. Jahrhunderts gelangt.

Die oben genannten Forscher versuchten vor allem, die Geschichte der deutschen Theologie und der Bibel Exegese der 12. Jahrhunderts mit dem Begriff „monastischen Theologie“ zu definieren. Dieser Begriff und damit die Existenz einer spezifischen Theologie in deutschen Milieu, die von deutschen Theologen und Mystikern im 12. Jahrhundert herausgearbeitet worden ist, und deren Spekulation sich vor allem in der Biblexegese ausdrückt, ist von verschiedenen Wissenschaftlern in Frage gestellt worden. Sie kritisieren an dieser Kategorie, dass sie bis heute nicht eindeutig definiert worden ist.

Zu diesen Theologen zählt der Benediktinermönch Rupert von Deutz, der im Mittelpunkt meiner Studie steht. Ruperts Werk ist besonders umfangreich, und weist in einigen Aspekten noch verschiedene Interpretationsschwierigkeiten auf.

Eine allegemeine Darstellung der Theologie und der Exegese Ruperts ist bis jetzt ein *desideratum* der Forschung gewesen. Diese Lücke konnte durch die vorliegende Untersuchung nicht gefüllt werden. Die folgende Arbeit versucht anhand der Interpretation von einigen theologischen und exegetischen Werken Ruperts zu einer vollständigeren Kenntnis des theologischen Denkens dieser Autors und zu einer möglichen Einordnung seines Denkens in einen umfangreicheren Kontext beizutragen.

Im Lichte dieser kurzen Betrachtungen ist zu berücksichtigen, dass diese Arbeit sich nicht anmaßt, eine erschöpfende Darstellung von Ruperts Werk und

des exegetischen monastischen Denkens zu sein, sondern sich erhofft, der Ausgangspunkt für eine neue Bewertung des monastischen Denkens des 12. Jahrhunderts und für eine lange und fruchtbare Reflexion über einen Autor zu werden, dem die Kritik bisher nicht genügend Beachtung geschenkt hat.

\*\*\*

Die Annäherung an die Figur des Benediktinermönchs Rupert von Deutz und an sein Denken erfolgte zunächst über dessen allgemeine Einordnung in seinen geschichtlich-philosophischen Kontext, um diese dann schrittweise einer tiefergehenden wissenschaftlichen Betrachtung zu unterziehen. Dieses Vorgehen erlaubte mir, die Kenntnisse der Theorien Ruperts zu verfeinern, und so den Gegenstand und Zweck dieser Arbeit besser einzugrenzen und zu definieren.

Um die charakteristischen Merkmale in der Reflexion Ruperts hervorzuheben, habe ich mich vor allem auf seine Bibelkommentare konzentriert, Hauptbezugspunkte waren dabei der Kommentar zum Matthäus- und Johannesevangelium. Zusätzlich schien es mir für eine umfassende Bewertung seines Werkes jedoch notwendig, die Analyse auch auf die Schriften über den Willen und die göttliche Allmacht sowie den Kommentar zum Hohelied auszudehnen.

Die Wahl der Themen, die behandelt werden sollen, wird von zwei Faktoren bestimmt: Einerseits von der Notwendigkeit, die weniger bekannten und untersuchten Aspekte des Rupertschen Denkens aufzuzeigen, und andererseits von dem Bedürfnis, den historischen Moment näher zu betrachten, in dem Rupert die Bibelkommentare verfasste, und gleichzeitig die zeitgemäßen Themen im kulturellen Horizont, in dem er sich bewegte, zu untersuchen. Meine interpretative Rekonstruktion der Doktrin des Autors, die in ihrer

Darstellung genau dem Text folgt, konzentriert sich vor allem auf Argumente aus Theologie, Christologie und Pneumatologie.

Die im Bereich dieser Doktorarbeit durchgeführte Forschung will vor allem die exegetische und theologische Doktrin des Mönchs von Deutz rekonstruieren, dabei werden auch die philosophisch-theologischen Ideen berücksichtigt, die die intellektuelle Welt am Anfang des 12. Jahrhunderts belebten und Rupert beeinflussten. Deshalb versucht diese Arbeit, sich methodologisch und inhaltlich in den Kontext von Studien einzureihen, welche sich mit den Modalitäten befassen, mit denen derartige Problematiken im benediktinischen Milieu in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts herangereift sind. Die Gründe für eine solche Untersuchung sind, meines Erachtens, vielfältig: Auf der historiographischen Ebene tendiert die Forschung dazu, das spekulative Profil von Rupert von Deutz zu beschreiben, und erweitert damit die Gesamtkennntnis dieses Autors; auf theoretischer Ebene kann anhand der Quellenanalyse bewertet werden, inwieweit einige Themen, die aus Klosterschriften und Werken der Schulen jener Epoche entnommen werden, die Entwicklung seiner theologischen Auffassung beeinflusst haben, die noch in einer typisch konservativen Haltung des Mönchtums verankert ist. Jedoch erhebt die vorliegende Arbeit, die sich durch eine ständige Verknüpfung von inhaltlicher Darstellung und historiographischer Bewertung auszeichnet, nicht den Anspruch eine organische und umfassende Darstellung der Bibelkommentare Ruperts sein zu wollen. Sie will vielmehr eine bewusst partielle, aber hoffentlich bedeutsame Synthese der Überlegungen des Benediktiners liefern. Durch die Untersuchung der Inhalte, der Methoden und der Ziele des intellektuellen Werdegangs Ruperts in seinem historischen und kulturellen Kontext soll die spekulative Individualität des Autors zur Geltung kommen und einige ihrer zahlreichen Facetten erfasst werden, um schließlich aufzuzeigen, wie er seine benediktinische Berufung zur Doktrin gemacht hat.

Die Arbeit gliedert sich in drei Teile, die sich jeweils unterschiedlich entwickeln. Im ersten Kapitel werden die Biographie des Abts und die Merkmale seiner exegetischen Methodologie, die philosophisch-theologischen Elemente des kulturellen rheinländischen Milieus jener Epoche und die

komplexen Beziehungen des Mönchs zur Schule von Laon rekonstruiert. Im zweiten Kapitel wird die Rekonstruktion seiner Schriften vertieft, dabei wird vor allem die Historiographie berücksichtigt, die die spekulative Neigung des Autors bezeugen soll. Es folgt eine partielle Analyse des Rupertschen Kommentars zum Hohelied und eine Untersuchung des exegetischen Kommentars zum Matthäus-Evangelium. Diesbezüglich wird eine Rekonstruktion des Werkes vorgenommen, die auch die mystischen und visionären Elemente herausstellt. Das dritte und letzte Kapitel befasst sich mit dem Rupertschen Kommentar zum vierten Evangelium, im Besonderen mit dem Prolog und den johannesischen Kapiteln über den Heiligen Geist.

Die Realität der Epoche, in der Rupert lebte, konkretisiert sich im Wesentlichen in zwei Aspekten, die beide der theologischen Erfahrung von Anselm von Canterbury entspringen: Einerseits in dem Bedürfnis nach Systematik und andererseits im unvermeidbaren Vergleich und Dialog zwischen rationalistischer Ambition und religiösem Konservatismus. In der ansehnlichen Reihe der Theologen jener Epoche dominierte eine zweifache Tendenz, zum einen die auf große Gelehrsamkeit gegründete Dialektik, zum anderen das Bedürfnis, die gesamte christliche Doktrin zu systematisieren. Dieses Bedürfnis entstand dadurch, dass *magistri*, die in Logikschulen erzogen worden und somit empfänglich für eine rationale Ordnung der christlichen Doktrin waren, in den Bereich der Theologen eindrangten.

Die Entwicklung der Theologie von einer einfachen Abhandlung der den Glauben und die Heilsökonomie betreffenden Wahrheiten zu einer universitären Wissenschaft vollzieht sich dank des Zusammenfließens verschiedener Elemente, die sich in den Schulen des 12. Jahrhunderts durchsetzten. Die Haupttendenzen dieses Zusammentreffens sind sowohl in der viktorinischen Methode erkennbar, welche die Interpretation der Heiligen Schrift zur Grundlage der Forschung macht, als auch in der von Abelard und Lombard entwickelten Methode. Diese systematisiert die theologische Diskussion, die mit dem Instrument der *quaestio* zum Ausdruck kommt, durch die Organisation der Offenbarungsinhalte nach einem Schema, das von der

Schöpfung zur Eschatologie reicht. Zuletzt zeigen sich diese Tendenzen im Aufkommen der aristotelischen Epistemologie.

Rupert ist ein geschulter Interpret der im Kloster kultivierten Theologie, aber auch ein Autor, der seine Zeit lebt und diese mittels einer Kenntnis der unterschiedlichen Aspekte ausdrückt, die die Welt und die intellektuellen Figuren in der Mitte des 12. Jahrhunderts untermauern. Das spekulative Profil des Abts mildert so die Starrheit der historiographischen Kategorien, die von den Mediävisten Leclercq, Forest, Vandenbroucke und Chenu im letzten Jahrhundert festgelegt worden sind.

Zwischen 1113 und 1116 verfasste der Benediktiner die Schriften *De Voluntate Dei* und *De Omnipotentia Dei*. Beides waren polemische Schriften, mit denen Rupert ausführlich Stellung zu einigen Fragen nehmen wollte, die sich in der Schule von Laon zum Problem des Ursprungs des Bösen ergeben hatten. Es befasste sich mit der Möglichkeit, dass in Gott ein Willen zum Bösen existiert. Die *magistri* Anselm von Laon und Wilhelm von Champeaux lösten aus ihrer Perspektive das Problem der Versöhnung zwischen dem Bösen und der Vorsehung, indem sie eine Unterscheidung zwischen *voluntas permittens* und *voluntas approbans* vorschlugen, die sich an Ausführungen von Anselm von Canterbury anlehnte. Allerdings kann man gewiss nicht wie Rupert behaupten, dass im Denken der Meister aus Laon der Wille Gottes insgesamt ein Wille zum Bösen sei. Ihres Erachtens ist, in Anlehnung an Augustinus, der Wille Gottes gut, und zwar gut im absoluten Sinn, da er das Böse, das er zulässt, nicht billigt. Dennoch enthält er in seinem Inneren, das auf verschiedene Weise zum Ausdruck kommt, die absolute Zustimmung zum Bestehen des Bösen in der Welt. Wenn auch eine unrichtige Information der Grund für das Missverständnis sein kann, so gibt es jedoch auch einen gewissen Unterschied, was die Sprache betrifft. Die Sprache der anbrechenden Dialektik, die bei der Interpretation von Augustinus auf den Aristotelismus zurückgreift, verwendete den Begriff des Willens in verschiedenster Bedeutung, um den gesamten Bereich der Beziehung Gottes zu den Dingen aufzuzeigen. Diese Beziehung kann, wenn man an die göttliche Allmacht glaubt, theologisch gesehen nur von absoluter Souveränität sein. Rupert, der die Sprache der

biblischen Tradition als Wort auffasste, das sich selbst interpretiert, war unfähig, irgendeine Denkform des Bösen in Gott zu dulden, und andererseits auf die dialektische Strenge der Schulen nicht vorbereitet. Somit war er davon überzeugt, dass es in Gott kein aktives Zulassen, als Ergebnis einer Entscheidung des Willens, geben kann. Im Vergleich zu einem wohlwollenden und von Liebe erfüllten Gott erscheint das Böse als ein ständiges Streben nach dem Tod seitens des wankelmütigen und schwachen Geschöpfes. Diese Beziehung ist das tragende Element eines großen Teils der Theologie Ruperts über Sünde und Gnade.

Als die Schrift *De Voluntate Dei* erschien, reagierten die *magistri* mit Sarkasmus darauf, laut Rupert selbst erinnerten sie ihn daran, dass in der von ihm angegriffenen *sententia* das Subjekt der Wille Gottes hätte sein müssen und nicht ein vermeintlicher Wille zum Bösen. Das Ergebnis dieser Tatsachen war die Abfassung der Schrift *De Omnipotentia Dei*, mit der Rupert versuchte, die Gegenwart des Bösen mit der göttlichen Allmacht zu versöhnen, indem er die Merkmale seiner theologischen Untersuchung auf den Punkt brachte: Der Mensch, vertritt Rupert, aus dem Nichts geschaffen, kann zu den höchsten Positionen aufsteigen oder in die niedrigsten zurückfallen. Dabei, erklärt er, strebt das menschliche Geschöpf, aufgrund eines veränderten Willens, der auf seine Herkunft aus dem Nichts zurückzuführen ist, von Natur aus das Nichts an oder kehrt zu diesem zurück, und entfernt sich vollkommen von dem Wort, aus dem es geschaffen worden ist. So macht Gott dem Menschen seine Gnade zum Geschenk, damit er sich der Anziehung des Nichts entziehen und zur göttlichen Liebe gelangen kann. Der Wille Gottes in der Geschichte wäre einzig und allein der Wille zum Heil für alle. Die Ausübung der Verdammnis ist damit die Folge einer freien Annahme des menschlichen Willens von Seiten Gottes, und sie ist auch ein Aspekt der endgültigen Wirklichkeit, die nach dem erfolglosen Angebot der Barmherzigkeit in der Errichtung des Reiches triumphiert. Für die Meister aus Laon, wie für Augustinus, existiert dagegen ein ursprünglicher Wille in Gott, der, angesichts einer von Geburt an feindlichen und verdammten Menschheit, einige aus Gnade rettet und anderen kein Heil zukommen lässt. In beiden Systemen vollbringt Gott seinen Willen, in beiden theologischen

Perspektiven wird seine Allmacht gegenüber dem Bösen bestätigt, aber in zwei sehr unterschiedlichen Bedeutungen.

Der Abt von Deutz war unter anderem einer der ersten Autoren des Mittelalters, der eine offen mariologische Deutung des Hohenliedes vorschlug. Darin bezog er sich auf die Jungfrau als *prophetissa* und interpretierte die Menschwerdung als Hochzeit zwischen Christus, Sohn und Bräutigam, und Maria, Tochter Zions und Emblem der Kirche aller Zeiten. Er bestreitet, auch wenn nicht auf ganz radikale Weise, die Abwesenheit der Sünde in Maria, und behauptet, dass die Jungfrau, die wie die anderen Menschen auch von der Sünde gezeichnet war, sah, wie ihre Schuld von den Flammen der göttlichen Gnade verzehrt wurde. Folglich kann die Behauptung *libera es ab omni peccati* nicht in Bezug auf die Schöpfung interpretiert werden, sondern auf die Empfängnis Christi in ihr, während der sie im Körper und in der Seele unbefleckt geblieben sein soll. Nun wird deutlich, weshalb er eine mariologische Interpretation des Hohenliedes vorlegen konnte: Einerseits aufgrund der Zentralität des Mysteriums der Menschwerdung, das als Achse im Mittelpunkt seines Systems steht, andererseits aufgrund einer einheitlichen Auffassung von Maria und der Kirche als konzentrische Wirklichkeiten. All das ermöglicht ihm, von der einen auf die andere überzugehen und so eine neue Interpretation in der Exegese des Hohenliedes zu zeichnen. (Es wird eine Kontextualisierung des Rupertschen Kommentar zum Hohelied im Bereich der Exegese zu den *cantica* im 12. Jahrhundert aufgezeigt, anhand von Textvergleichen mit Hieronimus, Paschasius Radbertus, Gregor dem Großen und Beda). Der Abt von Deutz scheint besonderen Wert darauf zu legen, die biblischen Zeugnisse nicht nur anhand ihrer Interpretation, sondern auch anhand jedes Ereignisses, das die Person und das Leben von Maria betrifft, zu begründen. Er scheint beweisen zu wollen, dass seine mariologische Interpretation des Hohenliedes ihn nicht in Gegensatz zu seinen Vorgängern stellt, sondern einfach ihren Betrachtungen etwas hinzufügt. Diese Interpretation ist eine bewundernswerte Synthese und zugleich Ausdruck der biblischen und liturgischen Sensibilität des Autors, und wurde, wenn auch nur andeutungsweise, von einigen nachfolgenden christlichen Kommentatoren

wieder aufgenommen: von Hugo von Sankt Viktor, Honorius Augustudonensis, Richard von Sankt Viktor, Philip von Harveng, Thomas Cisterciensis, Alanus ab Insulis.

Der visionäre Rahmen, in den sich der Prolog einordnet, die Bezugnahme auf den Kampf mit Gott, das Bewusstsein der unüberwindlichen Jenseitigkeit des Wortes Gottes, die Konstruktion des Textes mit ständigen Verweisen auf Bibelstellen, die Ermahnung zur Demut, der monastische Kontext des Gebets und der Liturgie sind alles Elemente, die Rupert und seinen Kommentar zum Hohenlied, als einen der bedeutendsten Vertreter des Altmönchtums bestätigen.

Ein weiteres in Betracht gezogenes Werk, *De gloria et honore Filii hominis, Super Matthaum*, wird gewöhnlich in den Lehrbüchern der Christologie als der erste Text der theologischen Reflexion des Mittelalters erwähnt, der die Theorie der unbedingten Menschwerdung in aller Form bestätigt. Diese Theorie wird zwei Jahrhunderte später von Johannes Duns Scotus wieder aufgenommen und überarbeitet. Im Besonderen wird eine Stelle des Buches XIII zitiert, in der Rupert, laut einiger von Scotus beeinflussten Theologen, die Idee entwickelt haben soll, dass Christus ohne die Sünde des Menschen Fleisch geworden sei. Die Ursünde hätte also nur die Notwendigkeit des Todes und der Passion Christi bedingt, aber nicht die Notwendigkeit der Menschwerdung, die in Gottes Plan schon vorgesehen war.

Die Hauptthemen, die sich durch die von Rupert zwischen 1124 und 1128 verfassten Werke ziehen, sind in seinem Werk *Super Matthaum* enthalten: Die Geschichte der Menschheit als Kampf zwischen Satan und dem Wort Gottes, die besondere Beachtung der Propheten, die als bevorzugter Schlüssel für die Einheit des Alten und Neuen Testaments gedeutet werden, die lebendigen apologetischen Seiten, die an seine Verleumder gerichtet sind, das seelsorgerische Interesse, der Heilsplan, der im Lichte der Dreieinigkeit interpretiert wird und die Polemik gegen die Juden.

Dieses Werk ist kein Kommentar zum Matthäusevangelium, der nach der *lectio continua in sacra pagina* aufgebaut ist. Rupert nimmt vielmehr eine partielle Deutung dieses Evangeliums vor, mit der offensichtlichen Absicht,

sich nur bei den Seiten aufzuhalten, welche die für sein Werk bedeutsamste Idee am besten herausstellen, nämlich die Kontemplation der vier grundlegenden Mysterien Christi (Menschwerdung, Passion, Auferstehung, Himmelfahrt). Die Struktur des Werkes beweist, dass Rupert nur teilweise seinem im Prolog gemachten Versprechen treu bleibt. In *De Gloria et Honore Filii hominis. Super Matthaëum* gelingt es Rupert mit seiner Interpretation des betreffenden Evangeliums, Licht in alle vier Hauptmysterien des Lebens Christi zu bringen. Die Schrift erscheint als inhomogenes Werk, in dem sich die Literaturgattungen der *lectio continua* und der autobiographischen Erzählung mit der der Kontemplation der vier Mysterien Christi vermischen. Nach der Analyse der Struktur des Werkes habe ich beschlossen, die Bücher XII und XIII heranzuziehen.

Die Bedeutung des Buches XII ergibt sich nicht nur durch die Relevanz der Visionen, die Rupert mittels der göttliche Gnaden offenbart wurden, sondern auch durch das, was es von der monastischen Spiritualität zeigt, im Besonderen die Verehrung des Gekreuzigten. In vier der elf in Buch XII erzählten Visionen spricht Rupert von Christus. Die bedeutende Tatsache, die in jeder dieser Visionen auftaucht, ist, dass Christus als *mitis et humilis corde* definiert wird. Diese Eigenschaft von Christus, die in Ruperts Exegese zentral ist, ist auch in seinem spirituellen Leben selbst absolut vorrangig. Die Milde und die Demut von Christus bestätigen sich in der Gesamtheit der Elemente, die den Rahmen dieser Visionen bilden.

Von dem Moment an, in dem sich Rupert in seiner Eigenschaft als Schriftsteller direkt von Christus inspiriert und unterstützt fühlt, behauptet er, dass der göttliche Plan von Gott selbst in dem Augenblick feierlich verkündet wird, in dem er sich an die Schöpfung des Menschen macht, die den Höhepunkt seines Plans und Werkes darstellt. Die Worte, die das verkünden, sind die Worte der Heiligen Schrift, die das ganze Schicksal des Menschen umfasst.

Das Thema des Abbildes, das heißt das direkte Objekt des göttlichen Planes, der die ganze Geschichte lenkt, rückt so in den Vordergrund seiner Synthese. Der Mensch, sagt Rupert, ist im göttlichen Denken Abbild und Ähnlichkeit. Diese beiden Begriffe sind in Ruperts Werk jedoch nicht

Synonyme, sie drücken vielmehr zwei grundsätzlich verschiedene Realitäten aus, deren Unterschied wieder einmal auf den biblischen Text zurückgeht. Das Abbild, liegt nach Rupert in der *ratio* oder *rationalitas*, einem Begriff, der alles umfasst, was den Menschen vom Tier unterscheidet. Wenn auch die ganze Welt ein Instrument ist, das die vom Schöpfer konzipierte Symphonie ausführt, so drückt doch nur die menschliche Seele deren Abbild aus, da die Struktur des menschlichen Geistes die leuchtende göttliche Essenz verrät.

Das so aufgefasste Abbild prägt unsere Natur, es ist ein Bestandteil von uns und verbindet sich mit dem Sohn: Dieser ist das Abbild des Vaters, die strahlende Figur seiner Substanz, durch Ihn wird die Substanz der Dinge geschaffen, wird den Geschöpfen *esse* eingehaucht. Das wesenhafte Abbild prägt die Zeichen der Gottheit in die Natur des Menschen ein, dieses liegt in der *ratio*, und in dessen Beschreibung bewegt sich der Abt von Deutz auf einer objektiven Ebene. Die natürliche Struktur der Seele ist nach Rupert vom ersten Moment an einem übernatürlichen Zweck geweiht, nämlich dem, in sich die Ähnlichkeit des Schöpfers zu reflektieren. Es handelt sich somit seitens des Menschen nicht um eine passive Veranlagung, die *similitudo* anzunehmen, sondern um eine aktive Macht, um ein Instrument, das dem Menschen gegeben wird, damit er nach Gott strebt.

Der Übergang vom Abbild zur Ähnlichkeit ist das Ergebnis des menschlichen Handelns und hängt von seiner Freiheit ab. Dieses Handeln betrifft vornehmlich die Nachahmung Gottes, seiner Güte, seiner Gerechtigkeit und seiner Heiligkeit; durch all das gelangt man, laut Rupert, zur Ähnlichkeit Gottes, die der menschlichen Natur innewohnenden Potentialitäten werden in die Tat umgesetzt. Die Ähnlichkeit besteht jedoch, in Ruperts Logik, förmlich in einer ontologischen Beteiligung des Heiligen Geistes. Das Zusammentreffen von Seele und Geist vollzieht sich in der sakramentalen Ökonomie und im Besonderen in der Taufe, deren Wasser den Menschen zu neuem Leben erweckt und ihn in Ähnlichkeit zu Gott verwandelt. All das betrifft nicht nur die menschliche Natur aus einer ontologischen Perspektive, sondern auch das erkennende und wollende Handeln des Menschen auf einer dynamischen Ebene. Indem Gott den Menschen nach seinem Bilde geschaffen hat, hat er ihm

eine göttliche Potenzialität übertragen. Diese Potentialität erfüllt sich durch die Begegnung von menschlichem Handeln, das nach Gott strebend dessen Güte nachahmt und dessen Vollkommenheit in der Schöpfung betrachtet, und göttlichem Handeln, das ihn mittels der Gnade zu sich emporhebt.

In der klaren Beschreibung der Visionen und im ganzen Buch XIII verwendet Rupert häufig die Kategorie des *assumptus homo*, um die Einheit der beiden Wesen in Christus auszudrücken. Die Begründung der zugunsten dieses christologischen Modells getroffenen Wahl ist klar. Der Assumptionismus oder Doktrin des *assumptus homo* war eine der ersten Theorien, die in das Problem der Einheit von Gott-Mensch eindringen. Laut dieser Theorie nimmt die göttliche Person den aus Seele und Körper bestehenden Menschen in sich auf. Diese Aufnahme ist so tiefgreifend und mächtig, dass sie eine vollkommene Einheit zwischen dem aufgenommenen Menschen und der aufnehmenden göttlichen Person erzeugt.

Der aufgenommene Mensch ist eins und identisch mit dem aufnehmenden Gott. Christus ist gleichzeitig *aliud et aliud*: er ist *utrumque*. Christus besteht nicht aus Körper, Seele und Gottheit, sondern nur aus Körper und Seele. Beide Elemente der menschlichen Natur sind verbunden mit dem Ich-Logos. Der aufgenommene Mensch besitzt alles, was die göttliche Person von Natur aus hat, nämlich die Allmacht und die Allwissenheit, nicht aufgrund seiner Natur, sondern aufgrund der Gnade, das heißt der Aufnahme der Person des göttlichen Wortes.

Rupert verwendet diese Kategorie im Lauf seines Kommentars mindestens viermal, auch wenn der Begriff zwischen zwei unterschiedlichen Nuancen zu schwanken scheint: Manchmal bezeichnet dieser den Menschensohn, das heißt das fleischgewordene Wort Gottes, andere Male die menschliche Natur Christi in ihrer reinen Menschlichkeit, das heißt abgesehen von der Vereinigung mit dem Wort. An einer Stelle des Werkes lässt Rupert den aufgenommenen Menschen sprechen, welcher der sündigenden Menschheit dankt, durch die das Wort Gottes Fleisch geworden ist und den Menschen Jesus aufgenommen hat. Auch wenn in einer nicht streng theologischen, sondern poetischen und ermahnenden Sprache, scheint der von Rupert beschriebene

Dialog die Existenz einer menschlichen Natur zu vertreten, die das Wort aufgenommen und zu einer einzigartigen Würde erhoben hat.

Ruperts Interpretation ist an diesem Punkt zweideutig. Einerseits scheint Christus eine menschliche Natur zu besitzen, die der Fleischwerdung vorausgeht und vom Wort aufgenommen wird. Andererseits vermittelt die einfache Tatsache, dass Rupert den aufgenommenen Menschen in seiner menschlichen Natur sprechen lässt, den Eindruck, als ob in Christus noch eine andere Person neben der des Wortes existieren würde, nämlich die Person der menschlichen Natur.

Einerseits dankt also der aufgenommene Mensch dem Sünder, weil er dank dessen Sünde vom Wort aufgenommen worden ist. In diesem Fall wären die Fleischwerdung, die Passion und die dem aufgenommenen Menschen erwiesene Ehre das Ergebnis, das dank der Passion und der Auferstehung erlangt worden ist. Andererseits hätte das Wort auch ohne die Sünde einen Menschen aufgenommen, aber seine Verherrlichung wäre nicht so gewesen wie sie es auf Grund der Sünde gewesen war. Der aufgenommene Mensch ist gegenüber dem Sünder schuldig, weil seine Sünde ihm größere Ehre erwiesen hat. Diese zweite Interpretation weist Schwierigkeiten auf, da die von Rupert verwendeten Begriffe nicht eindeutig die Idee eines *Surplus* an Ehre vermitteln, die aus der Passion hervorgeht, sondern die der Fleischwerdung als solche.

Verschiedene Gründe haben mich veranlasst, einen Vergleich zwischen dem *Super Matthaem* und dem *Cur Deus homo* von Anselm zu versuchen. Beide Werke versuchen die Plausibilität der Fleischwerdung vor den *infedele*s, im Besonderen vor den Juden zu rechtfertigen. Ebenfalls in beiden Werken wird auf einen analogen Begriff der *ratio* zurückgegriffen, der von der *fides* ausgehend nicht einfach die *auctoritates* wiedergibt, sondern eine neue und originelle Argumentation darstellt, die kraft ihrer Wahrheit selbst überzeugen kann. Ruperts Auffassung von der Erlösung dreht sich um die gleichen begrifflichen Kernpunkte des anselmischen Werkes. So entsteht in Rupert das Bewusstsein von der Notwendigkeit der Fleischwerdung in der anselmischen Bedeutung, weil nur der Tod des Mensch-Gottes die gefallene Menschheit hätte retten können. Der Abt erkennt, dass die Fleischwerdung nicht als ein

unerwartetes *re medium* zu verstehen ist, das von der menschlichen Sünde diktiert wird. Seine Originalität besteht in der Erkenntnis, dass die göttliche Allwissenheit und der gute Wille Gottes nicht von der Sünde des Menschen bedingt werden konnten. In dieser Hinsicht widersprechen sich Rupert und Anselm nicht, beide Positionen betonen zwei komplementäre Aspekte, verstehen sich als zwei Interpretationen des Mysteriums der Erlösung. In Ruperts Theologie erhält Christus absoluten Vorrang.

Laut dem Abt von Deutz wird in der Heiligen Schrift durch den *ordo verborum et factorum* und die *intentio scribendi et agentis* Christus offenbart und bezeugt. Der spirituelle Sinn des Alten Testaments wird vom christlichen Sinn offenbart: Die ganze Heilige Schrift ist, gemäß Rupert, eine einzige und kohärente Offenbarung von Seiten Christi. Am Anfang des Buches XII des *Super Matthaëum* erwähnt Rupert Ezechiel, wobei er ein sehr viel sagendes Bild verwendet. Jedes der vier Lebewesen hat ein Rad, das die Schrift darstellt. Die Einheit der vier Räder, das heißt die Einheit der Schrift erscheint nur, wenn man die vier Lebewesen (Mensch, Adler, Kalb, Löwe) betrachtet, beziehungsweise die vier Mysterien des Menschensohnes. Die Meditation der vier *sacramenta* bewegt sich von der Ebene der Kontemplation des biblischen Textes hin zur Ebene der sakramentalen Feier. Die Mysterien des Lebens Jesu, die im biblischen Text zum Ausdruck kommen, werden als *sacramenta* der Liturgie dargestellt. In der Meditation der vier Mysterien des Lebens Jesu offenbart sich dank des Geistes ein grundlegendes Gesetz für das Leben des Gläubigen. So wie Christus Fleisch geworden ist, gelitten hat, gestorben und mit der Auferstehung gepriesen worden ist, so ist auch für den Christen der Weg der Demütigung notwendig, um zur Verherrlichung gelangen zu können.

Das Grundmotiv des Johanneskommentars zeigt sich dagegen in Ruperts Absicht, seine Mitbrüder durch das göttliche Wort zu formen, das tiefe und stichhaltige Wahrheiten ausdrückt. Diese Begründung hat zwei unterschiedliche und zugleich miteinander zusammenhängende Aspekte angenommen, einerseits die großen theoretischen und spirituellen Themen darzustellen, die im Johannesevangelium enthalten sind, und andererseits die Gläubigen vor Interpretationsfehlern zu bewahren.

Die christologischen Aspekte des Evangeliums sind das, was Rupert am meisten fasziniert, das heißt die Art und Weise, wie die Realität der Person Christi dargestellt wird. Das Evangelium nach Johannes erlaubt es dem Abt, einen umfassenden Diskurs zu verfassen, der die menschliche und göttliche Realität Christi mit Nachdruck bestätigt, und eine vollständige Prädikation über Christus zum Abschluss zu bringen. Rupert hebt hervor, dass vielen theologischen Fehlern ein falscher christologischer Ansatz zugrunde liegt: Im Bereich der Trinitätstheologie, der Ekklesiologie, der Sakramententheologie und der Soteriologie vermeidet er diese Eventualität, indem er sich auf eine gesunde *catholica fides* gründet.

Ein anderes grundlegendes und interessantes Element, das sein ganzes Werk prägt, ist der kontinuierliche Vergleich und Dialog mit Augustinus: An mehreren Stellen in Ruperts Kommentar kann man das Echo des überarbeiteten augustiniischen Kommentars zum Johannesevangelium wahrnehmen, an anderen entfernt sich der Benediktiner von Augustinus, um eigene Ideen und Überzeugungen auszudrücken.

Aus der Darstellung der pneumatologischen Texte des Evangeliums nach Johannes zeichnet sich nun eine umfassende und tiefgreifende Analyse des Abtes von Deutz über den Heiligen Geist ab. In Ruperts Kommentar zum vierten Evangelium erscheint der Geist in seiner Vollkommenheit im Mysterium der Dreieinigkeit und in seinem Wirken für die Rettung der Gläubigen. Der Übergang von der einen zur anderen Dimension vollzieht sich im Bezug des Geistes auf Jesus Christus, den Gottessohn, im Mysterium der Fleischwerdung und der Erlösung. In der Dreieinigkeit gehört der Geist zusammen mit dem Vater und dem Sohn zum Mysterium des einzigen Gottes in drei Personen. Der Geist hat die gleichen Vollkommenheiten, welche der Vater und der Sohn besitzen, er zeichnet sich durch Barmherzigkeit aus, er ist Liebe, das heißt die Zuneigung, mit der er den Sohn liebt und der Sohn den Vater liebt. Rupert weist jedoch nicht auf den innergöttlichen Ursprung des Geistes hin, sondern beschränkt sich darauf, zu behaupten, dass der Geist als nicht nur vom Vater, sondern auch als vom Sohn ausgehend offenbart wird. Dabei interpretiert er aber das Verb *procedere* wie das Verb *mittere*, das den Gläubigen die

zeitliche Heilsfunktion des Geistes anzeigt, das heißt die Mission, die sowohl vom Vater als auch vom Sohn ausgeht. Auf die gleiche Weise interpretiert er auch das Verb *spirare*, mit dem die Sendung des Geistes seitens des auferstandenen Christi an die Jünger zum Ausdruck kam. Rupert stellt sich in der Interpretation der Abkunft des Geistes nicht auf die Ebene der göttlichen Ontologie und befasst sich auch nicht mit dem Ursprung des Geistes in der Ewigkeit, er bleibt, meines Erachtens auf der Ebene der Ökonomie stehen, in der er sich auf die zeitliche Mission des Geistes bezieht.

In Bezug auf Gott und die Menschen verwirklicht der Geist das, was von den Bildern dargestellt wird: Er ist das Feuer und das Öl, das erleuchtet, er ist der göttliche Finger und damit der Ausdruck der rettenden Allmacht. In der Beziehung zu den Menschen bewirkt der Geist vor allem den Sündenerlass in den Sakramenten. Die Ausgießung des Heiligen Geistes, wie sie von den ersten Atemzügen des auferstandenen Christus dargestellt wird, wird von Rupert auf das Sakrament der Taufe angewandt. Die Wirksamkeit dieses Sakraments als Sündenerlass beginnt mit dem Tod Christi als der Vollendung des Erlösungswerkes. Der Geist wirkt in den Gläubigen mit der *praeceptio*, die sie zur Fülle der Wahrheit führt, mit der Erleuchtung und der Gabe der spirituellen Intelligenz der Heiligen Schrift. Von Ruperts Gesichtspunkt aus wirkt er also mit der Verteilung der verschiedenartigen Gnaden und Charismen, und übt seine göttliche Freiheit darin aus, dass er jedem seinen Reichtum mitteilt. So wirkt er schließlich als Paraklet, Tröster, als verherrlichender Zeuge Christi.

Der Übergang von der Position des Geistes im Mysterium der Dreieinigkeit zu seiner Position und seinem Handeln in Bezug auf die Menschen vollzieht sich, sagt Rupert, durch seine Gegenwart und Funktion in Christus im Mysterium der Fleischwerdung des Gottessohnes und im Mysterium seiner Priesterschaft. Speziell in Bezug auf Christus erscheint der Geist vor allem in seiner Menschwerdung in Maria, bleibt über ihr und ihrem Sohn in der Fülle seiner selbst und in der Gesamtheit seiner Gaben.

Der Geist teilt sich Christus vollkommen und ohne Maß vom ersten Augenblick seiner menschlichen Empfängnis in Maria mit, die seinen Eintritt in die Welt darstellt; aber das Erscheinen des Geistes in Christus geschieht in dem

Moment, in dem der Vorbote durch die Vision der Taube der Welt seine Ankunft ankündigt. Kraft der Fülle des Geistes ist Jesus derjenige, der im Namen des Heiligen Geistes tauft. Der Geist ist das Salböl, das Jesus in der Würde und in der königlichen messianischen und priesterlichen Aufgabe darstellt. Zwischen Christus und dem Heiligen Geist gibt es eine Parallelität, die Rupert in der Beziehung mit dem Gottvater und den Menschen erkennt; beide werden vom Vater den Menschen zu ihrem Heil gesandt, beide erfüllen eine regelrechte Lehrfunktion. Der Geist belebt und erfüllt die Priesterschaft Christi und führt ihn zum unbefleckten Opfer seines Lebens.

Die zahlreichen Vergleiche von biblischen Versen und Texten zeigen wieder einmal die tiefe Kenntnis, die Rupert von der Heiligen Schrift besitzt. Das Streben nach der Wahrheit und ihrer Begründung, das von Gott in der Heiligen Schrift ausgedrückt wird, bleibt in Ruperts Anschauung die einzige Grundlage, um sich der Exegese und der Theologie anzunähern, und in den Beziehungen Gott-Christus-Kirche die Begegnungspunkte des christlichen Lebens zu ermitteln.

## Capitolo primo

### 1.1.1 Contesto Storico

A cavallo dei secoli XI e XII, per rafforzare l'esercizio del proprio potere temporale, la Chiesa avvertì l'esigenza di dotarlo di solide fondamenta. Fu così che venne avviato il lavoro di trasformazione del diritto canonico, fu tenacemente perseguita una maggiore centralizzazione della Chiesa contro le spinte autonomiste dei vescovi, e venne stabilita l'elezione papale esclusivamente attraverso il collegio cardinalizio, per evitare ogni eventuale influsso degli organi secolari sul Papato<sup>1</sup>.

L'idea che andava prendendo forma all'epoca, di indire cioè una crociata in nome del papa per liberare la Terra Santa dal dominio degli infedeli, doveva mostrare chiaramente la posizione centrale del papa in Europa; e la realtà dei fatti, ne diede presto conferma. Gregorio VII<sup>2</sup>, il primo sostenitore di tale progetto, che già da tempo prendeva lentamente corpo sullo sfondo, trionfò sull'uomo più potente del tempo in Europa quando, nel gennaio 1077, Enrico IV, re di Germania e futuro imperatore, essendo stato scomunicato, fu costretto

---

<sup>1</sup> Per un quadro complessivo sulla storia della Chiesa e delle istituzioni scolastiche si vedano: G. ARNALDI, *Le origini dello Stato della Chiesa*, Torino, 1987; H. WALTER, H.G. BECK, *Die Mittelalterliche Kirche. Vom Kirchlichen Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation*, Freiburg, 1972; J. ORLANDIS, *Le istituzioni della Chiesa cattolica, storia, diritto*, Milano, 2005; H. DEREK, B. BERNARD, *Storia della Chiesa cattolica*, Roma, 2008; A. ERBA, P.G. GUIDUCCI, *La Chiesa nella storia*, Milano, 2008; H. JEDIN, *Storia della Chiesa, Il primo medioevo* (ristampa), Roma, 1992.

<sup>2</sup> Sulla figura di Gregorio VII si veda il volume di G. FORNASARI, *Medioevo riformato del secolo XI. Pier Damiani e Gregorio VII*, Napoli, 1996; il testo di G. MICCOLI, *Chiesa gregoriana. Ricerche sulla riforma del secolo XI*, Firenze, 1966 ed il più recente: G. CANTARELLA, *Il Sole e la Luna, La rivoluzione di Gregorio VII papa 1073-1085*, Bari.

ad umiliarsi a Canossa per chiedere l'assoluzione e poter riacquistare pienamente il suo potere imperiale.

Nel breve arco di pochi anni, però, Gregorio decadde da tale condizione di superiorità, e fu costretto, nel 1085, a morire in esilio nell'Italia meridionale, presso un suo protetto di origine normanna<sup>3</sup>. Il suo progetto di fondare una Chiesa autonoma e libera di agire produsse, nell'immediato, un forte turbamento nella comunità dei credenti, e non esitò a generare, anche a decenni di distanza, frutti importanti. Termini come *investitura*, *simonia* o *celibato* vennero posti al centro del dibattito sulla improrogabile riforma di una Chiesa che doveva tendere ad un rinnovamento della vita apostolica delle prime comunità cristiane, alla quale si indirizzavano gli innumerevoli sforzi miranti al rinnovamento spirituale del sacerdozio; numerosi movimenti di riforma all'interno del monachesimo ed il pellegrinaggio di laici e predicatori. Negli stessi decenni, la fioritura economica delle città portò cambiamenti nell'ordine della convivenza umana. La crescente attività economica favoriva la vivacità spirituale e destava quello spirito proto-imprenditoriale che aumentava la consapevolezza personale ed il desiderio di libera autodeterminazione.

L'occupazione della Spagna da parte dei musulmani nei secoli precedenti aveva prodotto il contatto, gravido di conseguenze, tra i cristiani d'Europa e quella tradizione di studi che conservava l'eredità culturale greca e latina. Da qui era venuta, nel corso dei secoli, un'inattesa dilatazione dei confini del sapere; erano subentrati nuovi impulsi per l'attività di pensiero, una nuova curiosità intellettuale aveva acceso gli animi e si era cercato, anche in virtù del contatto con le dottrine di un diverso monoteismo, di dimostrare le verità della Rivelazione in modo razionale, concedendo così alla logica lo statuto di strumento criticamente valido, al fine di determinare cosa potesse essere o non essere definito verità<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Per un quadro generale della vita religiosa dei secoli XI-XII, cfr. *Storia dell'Italia religiosa*, a cura di G. de Rosa, T. Gregory, A. Vauchez, vol I, *L'Antichità e il Medioevo*, Roma-Bari, 1993. Per l'evoluzione del papato in senso monarchico: cfr. A. PARAVICINI BAGLIANI, *Il trono di Pietro. L'universalità del papato da Alessandro III a Bonifacio VIII*, Roma, 1996.

<sup>4</sup> A tal proposito si veda il volume di K. BOSL, *Europa im Aufbruch*, C. H. Beck, München, 1980.

### 1.1.2 Una rinascita improvvisa? Sviluppi culturali alla fine dell'undicesimo secolo

Se nell'XI secolo l'Europa, ma soprattutto i territori da poco sottoposti al dominio della dinastia capetingia, apparivano in piena ripresa culturale, fu nel secolo seguente che il fenomeno ebbe una forte accelerazione, per cui giustamente, anche se con la dovuta cautela, si è parlato di una rinascita, dell'intensificazione evidente di un movimento già avviato da tempo, innovativo e determinante per il rinnovamento della cultura svolto in modo graduale ma inesorabile, grazie anche alla traduzione di testi scientifici e filosofici provenienti dal mondo arabo prima e poi anche da quello bizantino. Fino a tutto l'XI secolo, i grandi monasteri avevano ancora svolto un ruolo culturale e politico di grande rilievo, come nel caso di Montecassino e del monastero del Bec in Normandia. Ma, nel secolo seguente, entrambe le abbazie non furono in grado di esprimere grandi personalità di scrittori; la stessa Cluny, dopo la morte di Pietro il Venerabile nel 1156, entrò in un periodo di decadenza sia sul piano culturale che su quello della vita monastica.

A metà del XII secolo erano invece in piena fioritura, come è noto, gli ordini religiosi di nuova fondazione come i Cistercensi, i Certosini ed i Camaldolesi, che contribuirono in parte al progresso della cultura nell'ottica del loro obiettivo principale, che rimaneva l'ascesi spirituale<sup>5</sup>.

Fervidi centri di attività e di vita culturale furono poi le cattedrali e le istituzioni scolastiche ad essa collegate, che furono particolarmente attive in Francia settentrionale, qui le scuole cattedrali di Orlèans, Chartres, Reims, Laon e soprattutto Parigi divennero polo di attrazione per studenti provenienti dalla

---

<sup>5</sup> Su Cluny e la sua storia; cfr. G. M. CANTARELLA, *I monaci di Cluny*, Torino, 1993. Per il movimento canonico ed i nuovi ordini religiosi: cfr. C. D. FONSECA, *Medioevo canonico*, Milano, 1970; *Istituzioni monastiche e istituzioni canoniche in Occidente (1123-1215)*, in *Miscellanea del Centro di studi medievali*, 9, Milano, 1977; cfr. G. PENCO, *Citeaux ed il monachesimo del suo tempo*, Milano, 1994.

Germania, dall'Inghilterra, dall'Italia<sup>6</sup>. L'impostazione complessiva dell'enciclopedia del sapere non muta con il perfezionarsi degli strumenti ove l'orientamento complessivo è ancora quello, tendenzialmente teologico, fondato da Agostino, che induce a finalizzare anche le nuove conoscenze scientifiche per la preparazione ed il sostegno di una scienza più alta<sup>7</sup>.

In relazione a tali istanze, il XII secolo presenta un volto specifico la cui caratteristica risiede nell'universalismo. I maestri e gli allievi che appartengono a nazioni differenti danno inizio a quel pellegrinaggio verso i migliori centri di diffusione del sapere, nei quali la comunicazione didattica era garantita dalla condivisa lingua latina, che, nel secolo XIII, troverà la sua massima espressione nella fondazione delle università.

Il *cursus* di studi nell'ambiente monastico è organizzato in un preciso ordine per raggiungere una formazione pienamente funzionale alla vita religiosa dei monaci: giungere alla lettura della Bibbia e dei Padri, alla *lectio divina*. La *rinascita*<sup>8</sup>, o forse sarebbe meglio dire il progresso, almeno nella prospettiva della storia del pensiero teologico verificatosi in questi anni si manifesta soprattutto nell'emergere deciso e definitivo della coscienza dell'ormai improrogabile necessità di fondare in modo rigoroso le strutture metodologiche della sapienza umana. I risultati degli esperimenti di sistemazione teologica compiuti nel primo quarantennio del secolo e del confronto operante tra la

---

<sup>6</sup> Sulla nascita delle scuole cattedrali, cfr. J. A. CLERVAL, *Les écoles de Chartres au Moyen Age du V au XIV siècle*, Chartres- Paris, 1985, R. KLIBANSKY, *The School of Chartres in Twelfth Century Europe and the Foundations of Modern Society*, Madison, 1961, S. C. FERRUOLO, *The Origins of the University: The Schools of Paris and their Critics*, Stanford, 1985; A. L. GABRIEL, *Les écoles de la cathédrale de Notre-Dame et le commencement de l'université de Paris*, Paris, 1967; H. DENIFLE, *Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters bis 1400*, Berlin, 1885; J. VERGER, *Les universités au Moyen Age*, Vendome, 1973, A. B. COBBAN, *The medieval Universities: their Development and Organisation*, London, 1975.

<sup>7</sup> Cfr. A. FOREST, in A. FOREST, F. VAN STEENBERGHEN, M. DE GANDILLAC, *Le mouvement doctrinal du IX au XIV siècle*, Paris, 1951-1956, pp. 69-71.

<sup>8</sup> Per la rinascita culturale del XII secolo: cfr. C. H. HASKINS, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge 1927 (trad. it; Bologna 1972) ; M. NEUMAN, *Renaissance and Renewal in Christian History*, Paper Read at the Fifteenth Summer meeting and the Sixteenth Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society, in *Studies in Church History*, a cura di D. Baker, Oxford, 1977 (Studies in Church History, 14); W.J. BOUWSMA, *Die Renaissance der Wissenschaften im 12. Jahrhundert*, Interdisziplinäre Vortragsreihe der Universität Zürich und der Eidgenössischen Technischen Hochschule, a cura di P. Weimar, Zürich – München, 1981; E. GARIN, *L'ideale del sapere nella cultura del XII secolo*, Napoli, 1969; V. T. HOLMES, *the Idea of a Twelfth Century Renaissance*, in «Speculum» 26 (1951), pp. 643-651.

proposta metodologica di impostazione storico-biblica e quella logico-critica, cominciano ad apparire nelle opere dei collettori di *Sententiae* che operano nel decennio tra il 1140 ed il 1150 e nei cui scritti è possibile seguire e descrivere il progresso verso la composizione autonoma della *summa*, dove le autorità saranno citate non solo per sostenere l'esposizione della dottrina ma per corroborarla ed alimentarla in modo dinamico, per via di contrapposizioni, valutazioni, chiarificazioni, verifiche. In questa prospettiva si comprende come il panorama della vita culturale di questo secolo non possa esser messo lucidamente a fuoco se non si tiene presente una delle caratteristiche esteriori che più colpiscono il giudizio dello storico della teologia: il continuo sorgere, in tutto il mondo cristiano, di articolate discussioni e polemiche, alimentate da forme diverse di opere<sup>9</sup>.

Proprio in quest'ottica, all'interno del vasto panorama di studi sui temi della teologia e della cultura di questo particolare periodo storico, M.D. Chenu proponeva di considerare l'evoluzione del pensiero teologico tra i secoli XI-XII e il secolo XIII come il risultato di un processo culturale unitario, collocato tra i due momenti cruciali della rinascita carolingia e del Quattrocento ed identificabile come: «una tappa ben caratterizzata del processo di recupero del capitale dell'antichità»<sup>10</sup>. Rispetto all'accentuazione, proposta da Haskins, del carattere secolare, letterario e scientifico, della rinascita nel XII secolo, i contributi tanto di Gilson<sup>11</sup>, che sottolineava come tali coordinate fossero tutte presenti proprio in uomini come Alcuino o nei maestri chartriani, quanto di Chenu, invitavano a prestare maggiore attenzione al moto di approfondimento del rapporto tra intelligenza e religione.

Una migliorata conoscenza dell'Alto Medioevo ha rivelato, negli ultimi decenni, che gli sviluppi della spiritualità e della meditazione teologica del XII secolo affondavano solide radici nelle dottrine dei secoli precedenti; il rinnovamento successivo in particolare al 1100 emerge, infatti, come

---

<sup>9</sup> Cfr. M. M. DAVY, *Iniziazione al Medioevo, la filosofia nel XII secolo*, Milano, 1981, pp. 83-85

<sup>10</sup> Cfr. M. D. CHENU, *La théologie comme science au XIII siècle*, in «Bibliothèque thomiste», 33, Paris, 1957, pp. 101-108.

<sup>11</sup> Cfr. E. GILSON, *Humanisme medieval et Renaissance*, in ID; *Les idées et les lettres*, Paris, 1932, in partic. pp. 59-73.

determinato dall'approfondimento dei solchi già aperti nelle scuole delle corti e dei chiostri, da intere generazioni di sapienti lungo i molteplici percorsi seguiti nella letteratura teologica precedente.

All'idea di rinascita, dunque, sembrerebbe dover essere sostituita quella di progresso: «ossia di ripresa e sviluppo di germi precedentemente fecondati nella sapienza del Medioevo monastico»<sup>12</sup>. Gli aspetti in cui questa realtà si concretizza, che determinano le linee di sviluppo che consentono di seguirne le fasi salienti, sono sostanzialmente due, entrambe derivanti come filiazione diretta dall'esperienza teologica di Anselmo d'Aosta. Da una parte l'esigenza sistematica, in base alla quale i maestri si propongono di riordinare e di mettere in risalto i risultati raggiunti dai loro grandi predecessori; dall'altra, il difficile ma inevitabile confronto e dialogo (che raggiunge spesso toni drammatici), tra l'ambizione razionalistica, che è tentata di approfondire, autonomamente, la pensabilità e la conoscibilità del creato, ed il conservatorismo religioso preoccupato dalla necessità di preservare il patrimonio delle verità raggiunte dai Padri e di esortare ad una meditazione sulla fede di natura affettiva, intuitiva e spesso alternativa all'indagine logico-dimostrativa in materia di fede.

---

<sup>12</sup> Cfr. G. D'ONOFRIO, *Gli studi teologici ed il progresso culturale dell'Occidente*, in *Storia della Teologia nel Medioevo*, II, *La grande fioritura*, dir. di G. D'ONOFRIO, Casale Monferrato, 1996, p. 13.

### 1.2.1 Il dibattito teologico tra undicesimo e dodicesimo secolo

L'aspirazione a compendiare in una lettura sistematica e dunque organica il patrimonio della verità trasmesso dalla fede gode di grande fortuna presso un gran numero di autori del XII secolo<sup>13</sup>. Il primo centro teologico in cui questa tendenza si è concretamente manifestata e sviluppata in modo programmatico è stata la scuola di Laon<sup>14</sup> animata da Anselmo e dai molti rinomati teologi che hanno frequentato le sue lezioni, tra cui Gualterio di Mortagne, Alberico di Reims, ma soprattutto Guglielmo di Champeaux, poi maestro a Parigi e fondatore della scuola di San Vittore. Una così ricca generazione di filosofi-teologi, influenzati dal magistero diretto ed indiretto di Anselmo di Laon, testimonia quanto fosse estesa presso i contemporanei la rinomanza delle loro esercitazioni didattiche e l'approfondimento dell'esegesi di testi biblici e materiale patristico che si realizzavano in quella scuola. Il risultato di tali ricerche e studi è la creazione di un patrimonio di conoscenze e dottrine pienamente condiviso, che illustra le verità cristiane anche nella pratica didattica e scrittoria di questi autori che, nel loro metodo di lavoro, sembrano, almeno in parte, riprendere l'organizzazione dei commenti biblici di autori come Isidoro e Beda e poi soprattutto dei carolingi, a cominciare da Rabano Mauro.

La maturazione di un ideale sistematico si manifesta soprattutto nella elaborazione di un principio formale generale, prescelto di volta in volta da ciascun maestro come criterio utile per guidare il riordino tematico della trattazione; eppure mentre i maestri di Laon e poi Ugo di San Vittore

---

<sup>13</sup> Cfr. M. COLISH, *Systematic theology and theological renewal in the twelfth century*, in «Journal of Medieval and Renaissance Studies», 18 (1998), pp. 141-142.

<sup>14</sup> Per quel che riguarda l'idea di sistematicità teologica nella scuola di Laon, cfr. E. MICHAUD, *Guillame de Champeaux et les écoles de Paris au XII siècle*, Paris 1867; A. DEMPFF, *Die Hauptform mittelalterlicher Weltanschauung. Ein geisteswissenschaftliches Studie über die Summa*, München-Berlin; 1935; M. COLISH, *Another Look at the School of Laon*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge», 53 (1986), pp.7-22; H. WEISWEILER, *Das Schriftum der Schule Anselm von Laon und Wihelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken*, Münster 1936.

compongono opere di tipo sistematico che restano in sostanza sottoposte ad un inquadramento storico della materia teologica, un'impostazione diversa, di natura fondamentalmente logico-critica, è caratterizzata dalle raccolte curate da Abelardo ed i suoi seguaci. Il *Sic et Non*<sup>15</sup> costituisce, come è noto, il più coraggioso tentativo di dare vita ad una selezione fra le autorità patristiche prodotte nella prima metà del secolo. Nella difficile trattazione delle *auctoritates*, alla base della metodologia abelardiana si pone un'inalterabile fiducia nell'oggettività del vero, peculiarità probabilmente sintomo del rinnovamento delle scienze e degli ideali epistemologici che influenzano la produzione teologico-filosofica di questi anni.

I risultati degli esperimenti di sistemazione teologica compiuti nei primi decenni del secolo e del confronto operato tra la proposta metodologica di impostazione storico-biblica e quella logico-critica, cominciano ad apparire nelle opere dei collettori di *Sententiae*, nei cui scritti è possibile seguire e descrivere il progresso verso la composizione autonoma della *summa*, dove le *auctoritates* saranno citate per corroborare e nutrire in modo dinamico l'esposizione della dottrina.

Il concetto di *summa*, utilizzato nell'Alto Medioevo anche per indicare il sillogismo, deriva idealmente dal principio dell'enciclopedia medievale, ma se ne differenzia sia per la specializzazione in un determinato settore di indagine, sia per l'intenzione di operare la sintesi dei dati raccolti per mezzo di un andamento dimostrativo che consente di procedere in modo organico da un tema ad un altro ancora da determinare<sup>16</sup>. Di trattati concepiti in tale forma si possono indicare anticipazioni significative almeno in tre opere redatte nei primi decenni del secolo da autori benedettini di ambito tedesco: l'*Elucidarium*<sup>17</sup> di Onorio Augustudunense, il *De sancta Trinitate et operibus eius*<sup>18</sup> di Ruperto

---

<sup>15</sup> Cfr. PETRUS ABELARDUS, *Sic et Non*, in PL 178, coll. 1339-1610 (ed. crit. a cura di B.B. Boyer, R. Mckeon, Chicago-London 1976-1977).

<sup>16</sup> Cfr. G. D'ONOFRIO, *Gli studi teologici ed il progresso*, cit. (alla nota 12), p. 33.

<sup>17</sup> Cfr. HONORIUS AUGUSTUDUNENSIS, *Elucidarium*, in PL 172, coll. 1109-1176.

<sup>18</sup> Cfr. RUPERTUS TUITIENSIS, *De sancta trinitate et operibus eius*, in PL 167, coll. 197-1828; (ed. crit. a cura di R. Haacke, IV voll., in «Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis» 21-24, da ora in poi CCCM, Turnhout 1971-1972).

di Deutz ed ancora i tre libri dei *Dialogi adversus Graecos*<sup>19</sup> del premostratense Anselmo, vescovo di Havelberg.

Un autore di grande versatilità la cui competenza ha avuto modo di realizzarsi in quasi tutti i generi letterari frequentati dai teologi del XII secolo è senza dubbio Alano di Lilla che ha tentato una esposizione sintetica complessiva del pensiero cristiano nella *Summa Quoniam homines*, che si propone come una trattazione ragionata e guidata della stessa materia che in quegli anni egli stesso sottoponeva anche ad una formulazione più tecnica e rigorosa, di tipo definitorio-dimostrativo, nelle *Regulae caelestis iuris*<sup>20</sup>.

Il panorama della vita culturale del XII secolo non sarebbe però messo sufficientemente in luce se non si tenessero presenti le dispute, le discussioni e le polemiche le cui tonalità variano dalla semplice disputa di scuola al richiamo alla crociata contro l'eresia. La stessa autorevole teologia di Anselmo d'Aosta sembra, ad esempio, strumentalizzata da una serie di trattati antiebraici, vagamente ispirati alla sua opera e redatti spesso in forma dialogica, e composti da Gilberto Crispino, Pietro Ispano e Ruperto di Deutz, protagonista, come verrà analizzato in seguito, anche di una accesa disputa pubblica con Anselmo di Laon e Guglielmo di Champeaux sull'annoso problema dell'esistenza del male in un cosmo retto dalla provvidenza divina, parallela alle discussioni di Bernardo di Clairvaux e di Guglielmo di Saint-Thierry contro i tecnicismi logici dei maestri delle arti liberali. In Germania si schierano apertamente contro gli abusi della teologia i fratelli Arnone e Gerhoh di Reichersberg, mentre, su un fronte apparentemente opposto e non ortodosso i seguaci di Abelardo e soprattutto Gilberto di Poitiers continuano ad arroccarsi sulla difesa dell'utilizzabilità in ambito trinitario e cristologico della disciplina dei *modi significandi*, acquisita grazie al recente progresso degli studi logico-grammaticali<sup>21</sup>. Si svilupperà così una lunga polemica sulle nozioni trinitarie e

---

<sup>19</sup> Cfr. ANSELMUS HAVELBERGENSIS, *Dialogi adversus Graecos*, in PL 188, coll. 1139-1248.

<sup>20</sup> Cfr. ALANUS DE INSULIS, *Regulae caelestis iuris*, ed. N.M. HÅRING, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge», 57 (1981); Testo latino con trad. it. di M. Rossini in ALANO DI LILLA, *Sulle tracce di Dio. Regulae caelestis iuris. Sermo de sphaera intelligibili*, a cura di M. Rossini, Brescia, 2001.

<sup>21</sup> Cfr. L. CATALANI, *I Porretani. Una scuola di pensiero tra Alto e Basso Medioevo*, Turnhout (Nutrix), 2009.

dunque sulla liceità dell'espressione linguistica dei termini che denotano formalmente le relazioni interpersonali.

Un quadro così sintetico può rendere in modo limitato ed insufficiente l'immagine delle istanze che dominavano il dibattito teologico all'interno delle scuole e nelle relazioni tra queste e le realtà monastiche. In queste ultime, personaggi come Pietro il Venerabile, che muove la sua apologetica tra tradizione e rinnovamento, ed altri scrittori benedettini, cluniacensi e non, dello stesso periodo quali Pietro di Celle, Eadmero, Erveo di Bourg-Dieu ed altri<sup>22</sup>, furono testimoni di una spiritualità che, ponendo l'accento sull'esperienza monastica intesa come la via migliore per la santità, tendeva a proporre un'esegesi in cui i riferimenti tradizionalmente accostati alla Chiesa nel suo complesso venivano applicati alle sole comunità religiose nelle quali la disciplina *christiana* di Agostino diventa disciplina *claustralis*, legandosi così alla sola vita di coloro che realizzano la comunità cristiana sull'esempio degli Apostoli.

Considerato nel suo insieme, nella sua molteplicità e nelle sue molte sfaccettature, il movimento intellettuale del XII secolo si presenta come la preparazione di una nuova età nella storia del pensiero cristiano e come l'espressione della fioritura in Occidente della cultura patristica latina che il Medioevo aveva ereditato dal Basso Impero<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> Per una panoramica sulla fondazione storica degli ordini monastici: cfr. I. GOBRY, *Cavaliere e pellegrini, ordini monastici e canonici regolari nel XII secolo*, Roma, 2000.

<sup>23</sup> Cfr. E. GILSON, *La filosofia nel medioevo, Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, Firenze, 1973, pp. 406-407.

### 1.2.2 Profeti, visionari, simbolisti: Ugo di San Vittore, Ruperto di Deutz, Ildegarda di Bingen

Nella prima metà del XII secolo, al nascente intellettualismo abelardiano<sup>24</sup> ed allo sviluppo di nuove tendenze, si contrappone nella Germania lacerata dai conflitti tra papato ed impero<sup>25</sup>, una costellazione di pensatori diffidenti nei confronti della nuova speculazione teologica e accomunati, per una serie di motivazioni più o meno valide, nella discussa categoria storiografica di «simbolisti tedeschi»<sup>26</sup>. Nella genealogia di questa presunta corrente il teologo benedettino Ruperto di Deutz occupa un ruolo di primo piano, mentre, a vario titolo, vengono annoverati dagli studiosi nelle file di tale teorico movimento il monaco neo-eriugeniano dello Schottenklöster di Regensburg Onorio Augustudunense, il canonico regolare agostiniano Gerhoh di Reichersberg<sup>27</sup> e, con diverse modalità ed in modo più problematico, i due vescovi imperiali Anselmo di Havelberg e Ottone di Frisinga<sup>28</sup>, la badessa di Rupertsberg Ildegarda di Bingen e la badessa del monastero di Mont-S. Odile Herrad di Hohenburg.

Le diversità interne ai pensatori racchiusi in tale categoria storiografica in cui si è tentato di conciliare personalità ed opzioni teologiche spesso assai lontane dall' antifilosofia dei «simbolisti» ed alle volte in aperto contrasto con

---

<sup>24</sup> A riguardo, rimane tutt'oggi valido lo studio di S. M. DEUTSCH, *Peter Abälard ein kritischer Theologe des Zwölfen Jahrhunderts*, Leipzig, 1883.

<sup>25</sup> Per un inquadramento generale del periodo, cfr. J. DHONDT, *L'Alto Medioevo*, Milano, 1990; G. TABACCO, G.- G. MERLO, *Medioevo. V-XV secolo*, Bologna, 1989; G. M. CANTARELLA, *Una sera dell'anno Mille. Scene di Medioevo*, Milano, 2000.

<sup>26</sup> L'espressione è di A. DEMPFF, *Sacrum Imperium. Geschichte und Staatsphilosophie del Mittelalters und der Renaissance*, München-Berlin 1929 (trad. it; Messina 1933), p. 167.

<sup>27</sup> Cfr. GERHOSUS REICHERSBERGENSIS, *Opera omnia*, in PL 193-194.

<sup>28</sup> Sulla figura di Ottone di Frisinga, cfr. J. SCHMIDLIN, *Die geschichtsphilosophische und kirchenpolitische Weltanschauung Otton von Frising*, Freiburg, 1906.

essa, la rendono oggi, a giudizio quasi unanime degli studiosi contemporanei sospetta ed in pratica assai indeterminata<sup>29</sup>.

La premessa principale della riflessione di questi autori, è la Sacra Scrittura come fonte inesauribile, scritta e dunque sensibile, di indizi e dati di fatto. La Scrittura non è ancora intesa come sistema dottrinale dogmatico, ma come un complesso di dati di fatto storico-positivi che viene integrato da elementi concretamente storici riguardanti la storia della Chiesa e dell'Impero. Tali componenti sono interpretate principalmente nella lettura liturgica, e cioè secondo la pratica esegetica a fini pastorali orientati, quindi, al commento di carattere storico-morale, allegorico o metafisico-spirituale, sull'esempio di quella esegesi proposta secoli prima da Cassiodoro<sup>30</sup>.

Mettere in luce un significato morale dietro la narrazione biblica coinvolge lo strumento dell'allegoria; è però solo l'anagogia, l'induzione cioè con cui si perviene alla comprensione della suprema realtà trascendente, che merita il titolo di vera e propria arte simbolica. Agli elementi costitutivi di questo materiale storico si aggiungono tutte le componenti della concezione tradizionale del mondo con i suoi numerosi particolari geografici ed astronomici e con quelli tratti dal regno animale, vegetale e minerale; questa sostanzialmente è la *summa* che è a disposizione dell'interpretazione simbolica del mondo.

Un'efficace sintesi delle pratiche dell'epoca è rintracciabile in modo alquanto esauriente in un teologo come Onorio Augustodunense, secondo il quale le modalità per penetrare ed insieme riassumere la realtà culturale di quel tempo sono sostanzialmente due: uno consiste nel distribuire il materiale tradizionale nei suoi rapporti interni, ordinare l'insieme in un'unica forma causale e finale dell'universo, l'altro è proprio quello simbolico<sup>31</sup>. Il complesso degli strumenti a disposizione dell'esegeta viene prima raccolto nei suoi ordini e tipi senza rintracciarne però la causa efficiente, la dinamica delle cause

---

<sup>29</sup> Per una critica della categoria storiografica di «simbolismo tedesco», cfr. L. STURLESE, *Storia della filosofia tedesca nel Medioevo*, Firenze, 1990, pp. 147-153.

<sup>30</sup> Sull'argomento si veda H. DE LUBAC, *Exègese médièvale. Le quatre sens de l'Écriture*, 4 voll., Paris, 1959-1964.

<sup>31</sup> Interessante lo studio di J. ENDRES, *Honorius Augustodunensis. Beitrag zur Geschichte des geistiges Lebens im 12. Jahrhundert*, München, 1906.

seconde da essa dipendenti, le ragioni di un'attività finalistica, ma cercando di penetrare il significato degli ordinamenti, l'indicazione del non contingente e del non sensibile, cioè della realtà trascendente, modello delle copie inesorabilmente offuscate.

Questa sarebbe la «via intuitiva» che dai *visibilia* porta *ad invisibilia*. La lunga elaborazione di scritti e la conseguente produzione dottrinale di questi autori convergerà in una complessa esegesi simbolica ed allegorica dai caratteri non sempre ben definiti che si porrà quale alternativa rispetto a tendenze precipuamente razionalistiche provenienti dalle scuole cattedrali<sup>32</sup>.

A questo tipo di speculazione appartengono primariamente determinate visioni dell'universo, che non si pretende che vengano intese scientificamente ma nel loro significato; ci troviamo davanti ad una *spiritualis intelligentia*, sacrale, spirituale e religiosa di tutte le cose e gli eventi all'interno del significato totale della vera realtà<sup>33</sup>. L'elemento allegorico nella speculazione di questi autori rimane una costante. Poiché l'ordinamento interno del sensibile, quindi del contingente, mutevole, non può risiedere nel sensibile stesso, deve derivare da una causa formale e dunque dal sovrasensibile; la comprensione formale rappresenta il primo passo e si rivolge direttamente alla cosa simboleggiata. Anche in seguito, in fasi successive dello sviluppo, il platonismo prevale sull'aristotelismo, la concezione dunque di un'incondizionata legge trascendente prevale su quella della legge immanente dello sviluppo. Il Dio dell'ordine può essere compreso solo come Creatore di un mondo ordinato e come causa del compiuto ordinamento morale, sebbene da questa prospettiva sembri di trovarsi davanti ad un Demiurgo piuttosto che un Creatore.

Il Dio dell'ordine è per la cristianità il Dio trinitario, anche se già Agostino aveva evidentemente interpretato in modo simbolico la relazione interna alla vita divina sulla quale era stato plasmato il triplice aspetto dell'anima. La Trinità ed ogni ordine ternario diventano così indizio e similitudine con Dio, perchè il numero tre appare come segno manifesto

---

<sup>32</sup> Cfr. H. D. RAUTH, *Das Bild des Antichrist im Mittelalter: von Tyconius zum Deutschen Symbolismus*, Münster, 1979, p. 73.

<sup>33</sup> Cfr. G. LIEBESCHÜTZ, *Das allegorische Weltbild der heiligen Hildegard von Bingen*, in «Historische Zeitschrift», 144 (1931), p. 341.

dell'interno equilibrio divino. L'armonia poi delle opere dei sei giorni con il settimo giorno di riposo non è che la continuazione della tipologia paolina, cioè una contrapposizione di una serie di modelli e una serie di copie, l'idea dunque del carattere esemplare dell'Antico Testamento di fronte all'attuazione del regno del Nuovo<sup>34</sup>. Su questa base biblica, la dottrina delle sette età del mondo, nella grandiosa sistemazione datale da Agostino, rimase predominante proprio fino al XII secolo, quando ad opera della carismatica personalità di Ruperto di Deutz l'interpretazione simbolica trinitaria della storia del mondo subì un forte ed inaspettato rinnovamento.

La Rivelazione dello Spirito Santo ordinata numericamente era apparsa in tal modo solo nei sette doni; l'intuizione che l'azione dello Spirito Santo nella Chiesa dovesse essere l'esplicitazione dei Suoi sette doni nelle sette epoche della storia della Chiesa offrì la possibilità di promuovere una partizione ortodossa della storia ecclesiastica che non fosse in contrasto con la Rivelazione<sup>35</sup>. I due elementi di quella che può essere considerata attitudine simbolica e cioè la teoria del carattere esemplaristico della Trinità e la tipologia delle età dell'uomo, si congiunsero tra loro nell'interpretazione del significato dell'intera storia del mondo, opera della Trinità, le cui tre età sono subordinate alle tre Persone, al Padre i sette giorni della Creazione, al Figlio le sette età del mondo fino alla discesa dello Spirito Santo, e allo Spirito Santo le sette epoche della storia della Chiesa. La tipologia viene applicata però ancora solo alla vita di Cristo e non a quella del suo corpo mistico. Sarà solo Gioacchino da Fiore ad elaborare con una triplice tipologia, un terzo regno del mondo, dopo l'Antico Testamento e dopo le sette epoche dell'attuale storia della Chiesa<sup>36</sup>.

Non è certamente possibile, dato il carattere dell'intuizione simbolica, rintracciare, come invece per la Scolastica, i contesti nei quali videro la luce tali concezioni metafisiche. Coloro che presero parte a tale visione della realtà appartennero di sicuro agli Ordini; già in realtà Anselmo di Havelberg e

---

<sup>34</sup> Cfr. K. RUH, *Vorarbeiten zu einer neuen Geschichte der abendländischen Mystik im Mittelalter*, München, 1982, p. 37.

<sup>35</sup> Cfr. A. DEMPFF, *Sacrum Imperium, Geschichte und Staatphilosophie des Mittelalters und der Renaissance*, München-Berlin, 1929; trad. it; Messina, 1933, p. 176.

<sup>36</sup> Cfr. IOACHIMUS FLORENSIS, *Tractatus super quattuor evangelia*, I, ed. E. Buonaiuti, Roma 1930, p. 97.

soprattutto Gioacchino considerano i fondatori di Ordini, Benedetto, Bernardo e poi l'intero gioachimismo di Francesco d'Assisi, rappresentanti di una nuova epoca, cogliendo efficacemente l'interiore ed intima storia spirituale della Chiesa nella quale il fondatore di un Ordine rappresenta il primo figlio di una nuova era preparato da generazioni.

L'abate di Deutz propone nella sua caratteristica modestia una concezione del mondo che si rifà a quella bernardina, in un'incessante attività che sembra erompere in illuminazioni e visioni ma della quale il monaco non ci rivela il metodo di lavoro; appare tuttavia chiaro, ad una attenta analisi, il procedimento attraverso il quale egli è giunto alla sua scoperta e cioè a ripensare formalmente ed accuratamente i problemi della sua epoca<sup>37</sup>. La maestosa introduzione del suo capolavoro il *De sancta Trinitate et operibus eius*<sup>38</sup>, prende le mosse dall'enumerazione dei sette doni dello Spirito Santo e dalla divisione in periodi della Chiesa. Poiché dunque l'invisibile Trinità opera unitariamente, le opere delle singole Persone possono essere esaminate in questo *opus tripartitum*, pur essendo necessariamente attribuite all'intera Trinità. Il Padre ha parlato sette volte e cioè nei sette giorni della Creazione, il Figlio porta a compimento, nella settima età del mondo, la Redenzione, l'opera propria dello Spirito Santo è infine il rinnovamento delle creature. Il tutto si svolge in tre settimane. La prima arriva fino alla caduta dell'uomo, la seconda comincia con la caduta dell'uomo Adamo ed arriva fino alla Passione del secondo uomo, Cristo; la terza di esse giunge dalla Resurrezione di Cristo e delle anime rigenerate nel Battesimo per opera dello Spirito Santo, fino alla fine del mondo ed alla seconda ed universale Resurrezione, con la quale comincia il riposo dell'ottavo giorno.

Ruperto commenta in quarantadue libri Antico e Nuovo Testamento per cogliervi il significato della storia del mondo. I sette giorni della Creazione indicano le sette forme dello Spirito nel Padre, la poderosa esposizione delle sei età del Figlio sino alla passione è un grande lavoro di penetrazione spirituale e

---

<sup>37</sup> Per quel che riguarda il carattere specifico delle visioni rupertiane si veda il capitolo secondo.

<sup>38</sup> Cfr. RUPERTUS TUITIENSIS, *De sancta Trinitate et operibus eius* cit. (alla nota 18).

tipologica del materiale storico-biblico attraverso l'intreccio drammatico di diversi motivi. Una particolare attenzione merita anche la partizione delle sette età della Chiesa: la prima epoca contrassegnata da Cristo in quanto sapienza del Padre e da Maria in quanto sapienza dell'Antico Testamento, come Sinagoga e Chiesa; la seconda, quella dell'intelletto, si contraddistingue per essere l'epoca apostolica; la terza, l'epoca del consiglio; la quarta, quella della fortezza che è l'epoca dei martiri; la quinta, quella della scienza, è l'epoca dei dottori della Chiesa; la sesta, che è l'epoca della pietà si riferisce alla decadenza della cultura dall'età Patristica alla semplicità dell'epoca delle invasioni barbariche che porta con lo scisma della lotta per le investiture nella settima epoca del timor di Dio al giudizio Universale.

Il tentativo di fare esegesi sulle indagini speculative aventi per soggetto la Chiesa non è particolarmente riuscito, tuttavia i movimenti spirituali decisivi della storia della Chiesa sono colti con acume per quel che riguarda la visione storica. Ruperto tenterà ancora di penetrare il significato della storia del mondo, dando vita nel *De Victoria Verbi Dei*<sup>39</sup> ad una narrazione della storia universale in forma poetica e drammatica. Il senso profondo ed ultimo della storia è, infatti, la costruzione progressiva della Chiesa o Città di Dio e Regno di Cristo.

Questo singolare modello di esegesi, qui solo accennato nelle sue grandi linee, non è stato subito recepito e continuato. Un tentativo simile è operato in parte da Onorio Augustudunense, compilatore di manuali scolastici che, a buon diritto, può essere considerato un volgarizzatore di tale esegesi, sebbene non si possa parlare esplicitamente nel suo caso di un vero sistema speculativo. Per Onorio la verità si intravede nell'idea di un legame necessario tra la progressiva conoscenza della verità e la sua progressiva illustrazione nei sacramenti come mezzi oggettivi della salvezza, idea che con Ugo di San Vittore troverà terreno fertile. La mistica di Ugo nasce dalla concezione della comprensione della fede non solo in termini di conoscenza speculativa ma anche di partecipazione affettiva, ed anche in ciò Ugo è tributario del monachesimo. Per Ugo il mistico coincide con il sacramentale; occorre quindi interpretare i misteri secondo la

---

<sup>39</sup> Cfr. ID., *De Victoria Verbi Dei libri XIII*, in PL 169, coll. 1215-1502.

*spiritualis intelligentia*, per mezzo della quale l'uomo diventa personalità carismatica dotata di maturità paolina e perciò *similitudo* delle persone della Trinità. Pur non avendo legami stabili con l'insieme di pensatori che si rivolgono, in questo periodo, a questo tipo di speculazione, tutto il suo profondo percorso teologico ha indotto i critici a definirlo un «simbolico della storia»<sup>40</sup>. Nel mezzo dei fervidi sviluppi culturali e teologico-filosofici della metà del XII secolo, la causa del mondo per Ugo è ancora lo scopo finale ed il finale compimento di esso, l'uomo che si concretizza nella sua intelligenza spirituale per l'onore e la gloria di Dio<sup>41</sup>. Il vittorino riuscì a sintetizzare la visione simbolica del mondo, tipica di una certa cultura monastica, e la chiarezza propria della nascente identità scolastica. In Ugo il dramma simbolico del mondo diventa un poema composto con i misteri della fede cristiana; non accoglie più l'intera esegesi della Scrittura ma esplicita quella determinata concezione del mondo. Quella che è stata definito orientamento simbolico è probabilmente ai suoi occhi un componente necessario della natura umana costituita di anima e corpo e perciò il sacramento è inserito nell'ordine della Salvezza come indispensabile strumento educativo, che dalla lettura porta al significato profondo. Da tutto ciò si intuisce perché parte della sua opera, visto il compenetrarsi della Scolastica e degli elementi simbolici, sia confluita nello svolgimento di una dogmatica le cui parti essenziali sono divenute dottrina pubblica.

La teologia storica di Ugo desidera scoprire il senso profondo della storia umana e di quella economia della salvezza che l'interpretazione allegorica della Bibbia può chiarire. Solo con il *fundamentum* della storia si può giungere alla comprensione del senso dogmatico della Scrittura che è costituito dall'allegoria, in cui si opera il passaggio dal *signum* alla *res*.

---

<sup>40</sup> A riguardo di vedano gli studi di J. KLEINZ, *The theory of knowledge of Hugh of Saint-Victor*, Washington 1944, W. A. SCHEIDER, *Geschichte und Geschichtsphilosophie von St. Victor*, Münster, 1933; C. S. JAEGER, *Humanism and Ethics at the school of St. Victor in the early twelfth century*, in «Medieval Studies» (da ora in poi MS) 55 (1993), pp. 51-79.

<sup>41</sup> Cfr. UGONIS DE SANCTO VICTORE, *De sacramentis Christianae fidei*, in PL 176, coll. 173-618.

In un'opera intensamente visionaria e rappresentativa nell'insieme dei suoi simboli, il *De archa Noe*<sup>42</sup>, Ugo di San Vittore formula lucidamente il programma di un itinerario conoscitivo che muove dalle inquietudini del cuore, le *cogitationum fluctuationes*, per raggiungere la stabilità e la quiete della *Domus Dei*<sup>43</sup>.

La tensione, nel mondo monastico, tra tradizione evangelica ed innovazione razionalistica, tra simbolismo e dialettica arrivò ad influenzare

---

<sup>42</sup> Cfr. ID., *De archa Noe*, in PL 197.

<sup>43</sup> Altra personalità nella cui opera si intravedono elementi simbolici è il vescovo imperiale Ottone di Frisinga. La questione della validità dei sacramenti e delle sue conseguenze per il diritto imperiale è da lui respinta, con molta probabilità si può affermare che, da questo punto di vista, egli non sia un pensatore indipendente ma che accolga piuttosto passivamente alcune suggestioni del presunto quanto lacunoso movimento del simbolismo, per elaborarne in maniera autonoma solo alcune. Sembra accertata la sua conoscenza dell'opera rupertiana, per lo meno indiretta attraverso Gerhoh di Reichersberg sebbene i suoi scritti non abbiano goduto della stessa fortuna della sua carriera storico-politica. Sul vescovo di Frisinga e sulla problematica ragione-fede si segnala lo studio di H. W. GOETZ, *Ratio und Fides. Scolastische philosophie und Theologie im Denken Ottos of Freising*, in «Theologie und Philosophie», 56 (1981), pp. 232-243. La fama del vescovo di Frisinga spetta in realtà al suo contemporaneo e conterraneo Gerhoh che viene oggi considerate, da molti studiosi, il «Bernardo tedesco» sebbene manchi nella sua opera la limpidezza nella forma che contraddistingue il borgognone. Questo agostiniano riformato, tutt'oggi poco conosciuto, non ha mai raccolto i suoi pensieri e scritti in un'opera organica, ma li ha divisi in una serie di scritti difficilmente leggibili per la densità speculativa che lo rendono ancora più impenetrabile. Secondo Dempf, questo teologo avrebbe rivisitato l'opera rupertiana, nella quale l'elemento simbolico era prevalente, per trasformarla in idee pratiche di riforma, mostrando una concezione della Chiesa che, in qualche modo, precorre la dottrina gioachimita della società. Il *vir spiritualis* rappresenta l'uomo ideale e, necessariamente, l'ideale della Chiesa diventa spirituale. L'affrancazione della istituzione ecclesiastica dal feudalesimo diventa per Gerhoh il grande problema della Chiesa povera e contemplativa, della casa di Dio, che deve essere ancora edificata e che costituisce il necessario cambiamento spirituale operato dalla speculazione di questi autori. In un dialogo composta da Gerhoh per papa Innocenzo, il teologo propone non più un conflitto tra papisti e regalisti, bensì tra clero regolare e secolare. L'antica questione della validità dei sacramenti riemerge nei suoi scritti e la sua soluzione pratica viene cercata nella *communis vita* dei chierici secolari. Gerhoh distingue, inoltre, un effetto passivo del sacramento, dalla *virtus* e dalla *res sacramenti* di origine agostiniana, relativi a *res inanimatae* quali il crisma, la consacrazione dell'altare, il pane e il vino, che sono *perfecta* anche senza la *confirmatio intus*, senza l'interna condivisione, e sono quindi *rata et viva* anche se amministrati dagli eretici. La vera *res sacramenti*, viene perciò consumata solo nella vivente comunione con la Chiesa. L'opera principale di Gerhoh è il *Commentarius in Psalmos* in otto volumi dai quali si evince, senza dubbio, che egli considerava e credeva già in una nuova età dello Spirito, nella quale, la superiorità della contemplazione e visione rispetto alla considerazione ed alla vita attiva rappresenta la superiorità della pura spiritualità sull'elemento morale della Chiesa. Per inquadrare meglio la figura di Gerhoh; cfr. P. CLASSEN, *Gerhoh von Reichersberg, Eine Bibliographie*, Wiesbaden 1960, ID; *Aus der Werkstatt Gerhoh von Reicherberg*, in «Deutsches Archiv», (da ora in poi DA) pp. 31-93, Münster, 1973.

anche il tranquillo universo della pietà femminile<sup>44</sup>; due donne, infatti, vissute a poca distanza l'una dall'altra emergono dai diversi e popolosi conventi benedettini della Renania e dell'Alsazia: nei dintorni di Bingen sul Reno opera la *prophetissa teutonica*<sup>45</sup> Ildegarda<sup>46</sup>; nel monastero di Mont-S. Odile che domina la piana di Alsazia, presso Strasburgo, vive la badessa Herrad.

---

<sup>44</sup> Sulle donne nel Medioevo cfr. G. DUBY, F. PERROT, *Storia delle donne in Occidente, Il Medioevo*, Roma- Bari, 2001.

<sup>45</sup> A riguardo si veda L. STURLESE; *Donne tra il vecchio ed il nuovo: Hildegard di Bingen "prophetissa teutonica"*, in *Storia della filosofia tedesca nel Medioevo. Dagli inizi alla fine del XII secolo*, Olschki, Firenze, 1991, pp. 163-183.

<sup>46</sup> La carismatica figura ildegardiana non ha eguali nella speculazione teologica femminile del XII secolo; in considerazione dell'importanza della sua missione e dell'influenza che esercitò sulla politica ecclesiastica del papa, dell'imperatore, di vescovi e principi, e, non ultima, dell'elemento simbolico e visionario nella sua opera. Anche Ruperto e Gerhoh ebbero in circostanze diverse delle visioni, legate però maggiormente ad una spiccata recezione sensoriale; in Ildegarda, invece, la visione è un preciso stato estatico di chiaroveggenza, che produce mirabilmente un sistema relativamente ordinato. L'eccezionalità della sua persona scaturisce dall'evidenza di trovarci davanti ad una delle prime donne che abbia parlato filosoficamente agli uomini, sebbene alcuni studiosi ritengano che parte del suo sapere simbolico derivi dai suoi instancabili aiutanti, monaci che per lei leggevano e scrivevano. Lo spirito poetico della sua opera è il senso vero della sua spiritualità; mentre infatti gli autori citati tentavano di applicare le loro visioni alla vita morale, in Ildegarda al centro di tutta la sua speculazione è la visione come in Bernardo, con la differenza rappresentata dalla sua accentuata e consapevole femminilità. La monaca insiste nel delineare la sua personale esperienza dell'intuizione simbolica secondo parametri metalogici, extrarazionali e persino meta grammaticali. Il sistema delle sue visioni è effettivamente molto simile a quelli di Ruperto ed Ugo, l'universo stesso è contemplato nel suo svolgimento storico che è descritto singolarmente: il sistema tolemaico è visto nel piano di un quadro di luce in movimento, la sostanza simbolica del cosmo è minacciata dalla potenza magica e demoniaca del mondo, che è vinta solo con l'Incarnazione del figlio di Dio. Il macrocosmo è la sede esterna dell'anima, la quale ha sede nel microcosmo del corpo, il suo nocciolo luminoso è disceso dal simbolo luminoso del Verbo eterno. La legge di natura è concepita in tutta la sua differenziazione ed è collocata nel dramma naturale delle energie dell'anima. L'insieme dei simboli, che denota la corrispondenza tra Vecchio e Nuovo Testamento diventa poi a sua volta simbolo nell'insieme del quadro dell'universo. Dinanzi al suo sguardo questa dinamica del cosmo appare in due simboli principali: l'uovo e la ruota. Considerare il cosmo nella forma di un uovo, appartiene ad una logica simbolica non nuova, rintracciabile anche in Abelardo e nell'opera di Guglielmo di Conches; come questi scrittori, Ildegarda considera i quattro elementi fuoco, aria, acqua e terra, basandosi su *Gn* 1, 1-31, e li vede chiusi entro il guscio di un uovo, al centro del quale si trova l'uomo, il microcosmo circondato dal macrocosmo. A questa immagine simbolica dell'uovo, Ildegarda fornisce una spiegazione più dettagliata con l'ausilio della visione del cosmo in forma di ruota, intesa come uno strumento meccanico spinto da Dio, ma anche dal vento come simbolo delle forze del mondo che, muovendo la ruota, permettono l'evoluzione della vita organica. La ruota è per questo anche simbolo della posizione del cosmo. L'uomo al centro della ruota rappresenta la realtà che racchiude in sé tutti i tempi, come presenza eterna del passato e del futuro. L'indeterminatezza terminologica nelle opere ildegardiane non ha facilitato l'analisi volta a sondare la reale consistenza della sua formazione teologica e filosofica. Per un verso, c'è chi ha sostenuto che Ildegarda non si sia discostata dall'antica tradizione liturgico-aristocratica dell'*operarius Dei* benedettino (come H. Grundmann e H. Schipperges), altri, invece, hanno voluto rimarcare una presunta vicinanza tra le tematiche della badessa e la scuola di Chartres (come nel caso di C. Vasoli e

Nel racconto che Ildegarda fa, in quasi tutte le sue opere, della propria esperienza visionaria e rivelatrice, la memoria consente di fissare nel tempo il lampo di un'intuizione accecante, di cogliere l'attimo in cui la fiamma dello Spirito squarcia l'ordine della successione temporale. La monaca benedettina descrive, nelle sue opere, in primo luogo la forza della conoscenza intuitiva: un *vedere* nel senso originario dell'idea platonica, immagine folgorante prima di essere parola. L'esperienza della solitudine monastica, l'intensità della meditazione e il morire al mondo per vivere all'interno insieme con Dio, aprono questo *vedere* all'intelletto contemplante come un dono della grazia. Se si vuol comprendere il mondo ildegardiano e dei suoi contemporanei è opportuno tener presente lo sfondo gnoseologico di riferimento, vale a dire cosa significa l'essere delle cose nella mente, per un teorico dei valori simbolici e significanti come Ugo di San Vittore<sup>47</sup>. Nella teorizzazione di Ugo, come si accennava prima, il valore di *signum*, che Agostino attribuisce alla concreta presenza delle cose, viene interpretato alla luce del simbolismo di Dionigi; all'interno così della luce nella quale tutte le cose sono viste, Ildegarda arriva a percepire, in qualche raro momento privilegiato, quello che è il nucleo pulsante, la *lux viventis* da cui procede ogni altra luce.

---

di H. Liebeschütz) ipotizzando, infine, di poter scorgere nell'opera della suora benedettina un «Eriugena in un convento di monache» (C. Meier). Il pensiero filosofico e teologico di Ildegarda, il suo parlare di Dio, si iscrive dunque a pieno titolo nella lettura della sacra pagina, la sua è una meditazione complessa ed elaborata sulle pagine bibliche che probabilmente suggerirono all'autrice immagini, metafore e similitudini. I suoi testi ricchi di riferimenti di difficile penetrazione, di interpretazioni figurative singolari e non ignari delle idee che circolavano al suo tempo appartengono ad una prima fase di quella che da Abelardo in poi è chiamata teologia. La *meditatio* ildegardiana si svolge con il ritmo assorto e tutto interiore di un colloquio con Dio, per alcuni versi molto vicino a quello agostiniano ed anselmiano; Cfr. C. MEIER-STAUACH, *Ildegarda di Bingen. Profezia ed esistenza letteraria*, «Cristianesimi della Storia» 17, 1996, pp. 274-303, ID., *Hildegard von Bingen*, Literatur-Lexicon, pp. 322-324, M. T. FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, *In un'aria diversa. La sapienza di Ildegarda di Bingen*, Milano, 1992, B. NEWMAN, *Sister of Wisdom. St. Hildegard's Theology of the Feminine*, Berkeley, 1987; M. CRISTIANI E M. PEREIRA, *Introduzione e traduzione del Liber divinorum operum*, Milano, 2003; GIOVANNA DELLA CROCE, *Scivias. Il nuovo cielo e la nuova terra*, Città del Vaticano, 2002; E. GRONAU, *Hildegard, Vita di una donna profetica alle origini dell'età moderna*, Milano, 1996.

<sup>47</sup> Cfr. M. CRISTIANI- M. PEREIRA, *Ildegarda di Bingen* cit. (alla nota 46), in partic. si veda l'introduzione a cura di M. CRISTIANI, pp. 12-105.

Ildegarda descrive, in realtà, un itinerario di formazione di cui la forza dell'immaginazione infantile ha segnato l'orientamento<sup>48</sup>. I fenomeni di percezione luminosa (che sembra abbiano avuto anche origine patologica, potrebbero cioè essere stati determinati da una forma particolare di emicrania), assumono il senso ed il significato di una teologia della conoscenza illuminatrice. La vicinanza dello Spirito, che la pratica dei sacramenti garantisce a ogni cristiano e che un'intensa religiosità consente di avvertire anche fisicamente, indirizza tutta l'immaginazione visiva di Ildegarda all'oggetto cui si rivolge da secoli il sapere cristiano: la comprensione e l'interpretazione dell'infinita ricchezza della parola divina, dell'Antico e del Nuovo Testamento, il libro cui Ildegarda deve la sua formazione.

La Scrittura per Ildegarda è un inesauribile repertorio visivo, all'interno del quale è possibile trovare tutte le immagini che consentono di interpretare il messaggio divino attraverso un procedimento di esegesi visuale, e combinarle tra loro per illustrare la storia della salvezza ed i fondamenti dell'ecclesiologia e dell'etica cristiana. Questi procedimenti erano stati definiti con grande consapevolezza da Ugo di San Vittore nella già citata *De archa Noe*, dove sono rinvenibili informazioni per rappresentare visivamente, su una superficie piana, con precisione di misure e proporzioni, la prima arca della salvezza, la cui struttura si identifica con quella dell'universo, con l'opera di creazione e, al tempo stesso, con la struttura dell'arca di salvezza che è la Chiesa di Cristo. Mentre però nell'opera di Ugo si formulano i fondamenti teorici di un pensiero visuale, Ildegarda pensa o schematizza le sue visioni la cui chiave interpretativa non è offerta unicamente dalla descrizione di un itinerario che la conduce alla comprensione delle Scritture, ma soprattutto dall'elaborato comando rivolto in

---

<sup>48</sup> Queste le parole di Ildegarda nel Prologo del *Liber divinorum operum, Prologus*, in CCCM 92, Turnhout, 1996, p. 14, ll. 403-411: «Ego igitur paupercola et inbecillis forma testificante homine illo, quem, velut in prioribus visionibus meis prefata sum, occulte quesieram et inveneram, testificante etiam eadem puella cuius in superioribus visionibus mentionem feci, quamplurimis infirmitatibus contrita manus tandem ad scribendum tremebunda converti. Quod dum facerem, sursum ad verum vivensque lumen aspexi quid scribere deberem, quoniam omnia quae postmodum sciebam, in celesti bus misteriis vigilans corpore et mente, interioribus oculis spiritus mei vidi interioribusque auribus audivi, et non in somnis nec in extasi, quemadmodum in prioribus visionibus meis prefata sum, nec quicquam de humano sensu veritate teste protuli, sed ea tantum quae in celesti bus secretis percepi».

prima persona dalla Luce Vivente all'essere umano, che riceve la grazia della percezione visiva<sup>49</sup>. La legittimazione profetica di Ildegarda 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 e le consente di riconoscersi nella persona del collaboratore, probabilmente un monaco di nome Volmaro. Soprattutto il *Liber divinorum operum* 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 dell'animo umano, e deve essere accettata con la consapevolezza della forza intellettuale e creativa che può generare l'assumere senza riserve la condizione del colpevole. La badessa racconta più volte di come il comando divino agisca come un flagello, che la fa precipitare nella malattia, fino a quando decide di lavorare sulla Scrittura; il comando divino, dunque, le impone di proclamare a voce alta, con la voce della Scrittura, il contenuto delle visioni.

Attivismo riformatore ed abilità organizzative si manifestano soprattutto nella grandiosa e maggiore opera della badessa Herrad, l'*Hortus deliciarum*<sup>50</sup>, un vero e proprio manuale enciclopedico, circoscritto però ad argomenti di ambito religioso, di medio livello, che la monaca attinge ai testi di divulgazione teologica e scientifica della sua epoca e, nel quale, si prefigge di tracciare un percorso formativo esemplare per la preparazione culturale delle monache del suo monastero. Nonostante dunque le linee generali della teologia dell'*Hortus* siano debitorie delle prospettive teologiche degli autori dei cui testi si propone come sintesi compendiaria, il contenuto del manoscritto di Herrad riflette lo sviluppo di un insegnamento spirituale che va a costituire un punto di incontro tra le fonti del mondo monastico e quelle della nascente teologia scolastica<sup>51</sup>.

---

<sup>49</sup> Cfr. M. CRISTIANI- M. PEREIRA, *Ildegarda di Bingen* cit. (alla nota 46), pp. 50-53.

<sup>50</sup> Cfr. HERRAD HOHENBURGENSIS, *Hortus deliciarum*, ed. R. Green- M. Evans – C. Bischoff M. Curschmann, London-Leiden, 1979.

<sup>51</sup> Cfr. C. M. ENGELHARDT, *Herrad von Landsberg, Äbtissin zu Hohenbur und ihr Werk: «Hortus Deliciarum»*, Stuttgart – Tübingen, 1818.

L'ultima figura, con la quale si completa il nostro rapido percorso nell'analisi di forme di sapere teologico visionario e simbolico, è Gioacchino da Fiore, con il quale la *spiritualis intelligentia*, la vita nello spirito del Cristianesimo rivelato, si concretizza nell'idea di un'era terrena anteriore al Giudizio finale<sup>52</sup>. Lo sviluppo della vita monastica contemplativa, specialmente dal tempo di Bernardo, fondatore dell'Ordine di Gioacchino, suscita l'idea di un tempo e di un Regno particolare dello Spirito Santo nell'ambito dell'azione dell'intera Trinità<sup>53</sup>. Come lo Spirito procede dal Padre e dal Figlio così la *spiritualis intelligentia* procede dalla lettera dell'Antico e del Nuovo Testamento, che appartengono, in quanto opere particolari, al Padre e al Figlio. La vita contemplativa dei monaci diventa preminente in questo terzo Regno ipotizzato dal monaco calabrese così come quella dei laici nell'Antico Testamento e quella mista, attiva e contemplativa, dei sacerdoti nel Nuovo.

Gioacchino è consapevole di trovarsi sulla linea di Benedetto e Bernardo e, sebbene fonda a sua volta un Ordine, non pensa di poter incarnare in esso il modello da lui profetizzato o piuttosto simbolicamente dedotto e di aver ricevuto una illuminazione paragonabile ad una Rivelazione di portata universale. Il suo ideale di spiritualità è e rimane l'affermazione e la proiezione nel futuro della più alta spiritualità del suo tempo, e l'ideale di povertà è il presentimento della dissoluzione della Chiesa e dell'Impero, del vincolo tra Chiesa ed Impero feudale.

Dopo la grandiosa speculazione gioachimita, l'arte e l'esegesi simbolica continuano a fiorire nell'opera dei Vittorini, sebbene l'unica grande opera di filosofia della storia del periodo abbia avuto origine non nelle nascenti università bensì nel solitario monte calabrese della Sila.

Questi autori, vissuti più o meno nello stesso periodo e, in alcuni casi, anche nella stessa area geografica, che privilegiano l'esegesi simbolica di ascendenza patristica, si rivolgono, mediante il veicolo tradizionale della tipologia, verso un'interpretazione sommaria dei due Testamenti di stampo

---

<sup>52</sup> Cfr. A. CROCCO, *L'«Età dello Spirito Santo» in Gioacchino da Fiore*, in «Humanitas», 8 (1954), pp. 728-742.

<sup>53</sup> Cfr. E. R. DANIEL, *The Double Procession of the Holy Spirit in Joachim of Flore's Understanding of History*, in «Speculum», 55 (1980), p. 473.

storico-escatologico. In questi secoli, l'ambito monastico, dal quale tali posizioni teologiche traggono origine, nasconde una spiritualità di tipo tendenzialmente riformatore, sensibile evidentemente ai fermenti sviluppatasi tra i nuovi ordini religiosi ma che non necessariamente si deve credere sia confluita in un reale indirizzo teologico-filosofico con proprie e specifiche coordinate, identificabili come «movimento spirituale dei simbolisti».

### 1.3.1 Teologia monastica e teologia scolastica: Alcune considerazioni

Affermare l'esistenza di una duplice visione teologica, in ambito monastico e scolastico, nel corso della storia del pensiero medievale non è certo, ormai da qualche decennio, una novità nel campo della storiografia medievale. Tale ipotesi è stata sostenuta ed esposta da illustri studiosi del pensiero medievale del XII secolo tra i quali Leclercq, Lottin, Forest e Chenu, che hanno avuto il merito di far apprezzare e conoscere una cospicua parte di trattazioni e di scritti tutt'oggi non particolarmente oggetto di indagine e studio<sup>54</sup>.

L'espressione «teologia monastica» nasce come categoria storiografica dai lavori di Lottin<sup>55</sup> nel 1950, ed in particolar modo da una delle sue recensioni sul *Bulletin de Théologie ancienne et médiévale*, dove comparve per la prima volta il termine. Secondo Lottin, il Medioevo aveva prodotto due generi di teologie, una monastica, fondata sull'esegesi scritturale in vista della funzione morale e mistica dei monaci<sup>56</sup> e dei fedeli, l'altra clericale, costruita anche essa sulla Scrittura, ma arricchita da questioni utili in vista dell'istruzione professionale del clero e dei predicatori<sup>57</sup>. Non molto tempo dopo Forest<sup>58</sup>, in un'ampia relazione storica, esponeva e distingueva la diversità di metodologia ed insegnamento impartite rispettivamente nelle scuole urbane e nelle scuole monastiche. Le prime si caratterizzavano per un'accettazione delle nuove tendenze, per un rinnovamento nato da un desiderio di originalità e di arditezza, fattori che portarono queste istituzioni come le scuole di Laon, di

---

<sup>54</sup> Interessante anche il contributo di F. GASTALDELLI, *Teologia monastica, teologia scolastica e lectio divina*, in «Analecta Cisterciensia», 46 (1990), pp. 25-63.

<sup>55</sup> Cfr. D. O. LOTTIN, *Théologie monastique et Théologie clerical*, in «Bulletin de théologie ancienne et médiévale» (da ora in poi BTAM), 6 (1950), pp. 52-63.

<sup>56</sup> Per una introduzione generale alle figure dei monaci-teologi del XII secolo cfr. J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XII siècle*, Bruges- Bruxelles- Paris, 1948.

<sup>57</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 52.

<sup>58</sup> Cfr. A. FOREST, *De Jean Scot Erigène au siècle des Universités*, in *Le mouvement doctrinal du IX au XIV siècle*, vol. 13, in «Histoire de l'Eglise», Paris, 1951.

Parigi, di Chartres e di Auxerre ad acquisire grande rinomanza; l'insegnamento monastico, invece, in evoluzione per il cambiamento delle condizioni sociali e per la nascita dei nuovi Ordini di Cîteaux, Chartreux e di Grammont, bandiva la ricerca di una scienza profana in favore dell'asceti che diventa principio di un movimento dottrinale<sup>59</sup>. Questa, seconda, profonda riflessione costituiva la base per un rinnovamento spirituale che poneva al centro dei suoi interessi dottrinali la saggezza cristiana, che diventava una nuova via conoscitiva che procedeva parallelamente a quella dei sensi e della ragione, l'amore e la libertà. Questi sono alcuni tra gli elementi caratteristici delle scuole monastiche pur nella diversità delle loro ricerche e progetti<sup>60</sup>.

Nell'ampio ventaglio dei teologi dell'epoca dominava dunque una doppia tendenza: per un verso una dialettica fondata su una grande erudizione, sulla collazione cioè di testi scritturali e patristici riguardanti una determinata questione e sull'esposizione delle loro concordanze; dall'altro lato, l'esigenza di dar luogo ad una grande opera di sistematizzazione della dottrina cristiana frutto del passaggio nel campo dei teologi di *magistri* educati nelle scuole di logica e perciò sensibili ad un assetto razionale del patrimonio dottrinale cristiano. Tale istanza si realizzava attraverso un'esposizione per questioni o sentenze legate tra loro, dove si fondeva armonicamente la tendenza concordistica delle prime scuole teologiche con la passione per la dialettica propria delle scuole di logica<sup>61</sup>. Tali peculiarità non si ritrovano puntualmente in molti rappresentanti del mondo monastico, inoltre le stesse *auctoritates* cui i monaci fanno capo non sono né Aristotele, né Platone, né Boezio, né Giovanni Damasceno; ma è, esclusivamente, la sacra Scrittura e, in casi particolari, Agostino ed Origene; non sembra palesarsi, nella letteratura monastica, grande

---

<sup>59</sup> Cfr. *Ibid*, p. 69.

<sup>60</sup> Di parere diverso era il domenicano G. G. MEERSSEMAN che nell' articolo, «*Teologia monastica e riforma ecclesiastica (1049-1122) da Leone IX (1049) a Callisto II (+1114)*», in «Il monachesimo e la riforma ecclesiastica», Atti della quarta Settimana internazionale di studio (Mendola, 23-29 agosto 1968), Milano, 1971, pp. 256-270; sosteneva la mancanza di specificità nella teologia elaborata dai monasteri e rilevava come molti monaci fossero stati i rappresentanti di metodologie teologiche diverse fra loro e talvolta, come nei casi di Anselmo ed Abelardo, fra i fondatori della prima Scolastica.

<sup>61</sup> Cfr. E. BERTOLA, *Teologia monastica e teologia scolastica*, in «Lateranum», 34 (1967), pp. 237-272.

esigenza di sistematicità e di sintesi dottrinale, quindi di orientamenti che mirino ad uno spirito concordistico<sup>62</sup>.

Per definire, tuttavia, le caratteristiche della teologia di cui stiamo parlando sono state coniate dagli studiosi diverse espressioni, come «patristica medievale» o «teologia sapienziale»; ma nella maggior parte dei casi si è fatto ricorso alla contrapposizione di questa realtà storico-speculativa con la teologia scolastica, ponendo in rilievo la differenza di obiettivi, premesse e metodi tra i due generi. In uno studio pubblicato da Chenu<sup>63</sup> nel 1957 si propone, per la prima volta, di considerare una teologia monastica propria dei *claustrales* e una teologia scolastica distintiva dei *magistri* come due momenti successivi di quel periodo della storia della teologia cristiana<sup>64</sup>. Chenu scrive esplicitamente come dalla teologia monastica si passi, in modo deciso, alla teologia scolastica, che rappresenterebbe così un'età nuova. Entrando poi nello specifico delle caratteristiche delle due teologie, lo studioso osserva che le scuole claustrali elaborano la pagina sacra secondo attività realmente svolte nei monasteri: la lettura monastica strettamente solidale allo stato monastico, si riverbera nelle operazioni della *lectio, meditatio, oratio et contemplatio*<sup>65</sup>. Sono infatti queste le scuole nelle quali l'abate insegna attraverso i *Sermones*, terreno fertile per lo sviluppo di nuove idee più di quanto si sia spesso creduto, attraverso i dialoghi, come il *De anima* di Aelredo di Rivaulx<sup>66</sup>, e con altri ammonimenti moralistici che testimoniano l'esistenza di confronti e scambi di opinioni costruttivi e formativi tra abati e monaci. Queste attività inducono a pensare al chiostro nei termini non solo di un luogo di preghiera ma di una vera cittadella, separata indubbiamente dal mondo ma ricca di vita culturale, di scambi di posizioni; una scuola, dunque, con propri contenuti, metodi e scopi. Probabilmente i claustrali non capirono fino in fondo l'appassionarsi degli scolastici davanti ad alcune

---

<sup>62</sup> Cfr. G. PENCO, *La teologia monastica: bilancio di un dibattito*, in «Benedictina» 26 (1979), pp. 189-198.

<sup>63</sup> Cfr. M. D. CHENU, *La théologie au XII siècle*, Paris, 1957 (trad. it., Milano, 1986).

<sup>64</sup> Cfr. *ibid.*, p. 343.

<sup>65</sup> Cfr. *ibid.*, p. 347.

<sup>66</sup> L'opera di AELREDUS RIEVALLENSIS si trova in PL 195, coll. 209-796.

questioni, posizione forse aggravata dal fatto che, ai loro occhi, le pretese e le applicazioni razionali finivano per portare i maestri fuori dall'ortodossia.

All'indagine speculativa sulla natura del mondo e dell'uomo e su Dio, propria delle scuole teologiche del XII secolo, il monaco nella sua vita claustrale preferisce la meditazione interiore come scala per l'ascesi alla meditazione su Dio. Il monaco non indaga sulla natura, sull'essenza, bensì sull'esistenza di ciò che lo circonda; Dio è contemplato più nella sua azione, non negli oggetti ma nel soggetto, nell'uomo e nella sua esistenza<sup>67</sup>. L'invito ad indagare sulla propria coscienza è una peculiarità di questi autori, che dunque puntano ad una «scienza del cuore», distante dalla scienza, comunemente intesa che è propria dell'intelletto. La speculazione, infatti, che è operazione dell'intelletto, si concretizza in una scienza intesa come esteriorizzazione, come conoscenza al di fuori dell'uomo; la meditazione, che è un'operazione del cuore, dà vita ad un altro tipo di conoscenza di ciò che è intimo dell'uomo. Negli autori monastici la valorizzazione dell'io interiore e dunque la messa in evidenza dell'elemento etico umano, proprio sulla linea della meditazione della coscienza e del cuore, è considerata quasi come una facoltà etica in continuità con la linea dell'elemento conoscitivo, intellettualistico e scientifico proprio della teologia monastica.

Tra i fini, dunque, delle ricerche dottrinali nella teologia monastica emerge la necessità dell'agire legata all'esigenza del monaco e del credente di aspirare a dirimere il problema della sua salvezza, della sua collocazione nel mondo, della sua situazione storica; una teologia e una speculazione dunque orientate verso indagini di tipo eminentemente pratico. La teologia che si elabora e costruisce nel chiostro è frutto, secondo Chenu, del fervore, dell'esperienza e dell'interiorità che caratterizzano la vita monastica, alle quali si aggiungono gli elementi del simbolismo liturgico mediante il quale entrano in gioco le realtà cosmiche, così come le realtà storiche sono coinvolte attraverso il trattamento allegorico<sup>68</sup>.

---

<sup>67</sup> Cfr. G. VAGAGGINI, *Tendenze recenti in teologia e spiritualità monastica*, in «Problemi ed orientamenti di spiritualità monastica, biblica e liturgica», Modena, 1961, pp. 41-45.

<sup>68</sup> Cfr. CHENU, *La théologie au cit.* (alla nota 63), p. 352.

In quest'ottica la «teologia scolastica» si configura attraverso un'esegesi attenta ed una interpretazione diretta a cogliere il contenuto obiettivo del testo. La *lectio* dei *magistri* abbandona la tradizionale *meditatio* per sfociare in quella che sarà considerata una vera e propria scienza<sup>69</sup>. I maestri fanno, infatti, uso della *quaestio*<sup>70</sup> che si caratterizza per la ricerca delle cause e delle ragioni della fede. Tale atteggiamento susciterà lo sdegno del benedettino Ruperto di Deutz, ma anche del cistercense Guglielmo di S. Thierry e di molti altri.

La contrapposizione tra questi due sistemi è stata variamente definita; oltre che di teologia scolastica e teologia monastica si è infatti diffusamente parlato di teologia sistematica e non-sistematica, di teologia dialettica e teologia narrativa<sup>71</sup> ed anche, in modo forse più appropriato dal punto di vista metodologico, di teologia speculativa e teologia allegorica<sup>72</sup>. Evidentemente la differenza tra le due speculazioni teologiche non consiste in modo esclusivo nelle peculiarità metodologiche: entrambe possono piuttosto essere definite teologie «scientifiche», ciascuna dotata di una particolare metodologia. Ciò che si rileva è che la diversità di tali metodi nasce dal modo di concepire l'esegesi, ed è proprio su questo piano che emerge la differenza.

Delle autorevoli e diverse prese di posizione a riguardo, la più importante rimane quella di Leclercq, sia per la particolare competenza dell'autore, sia per il contributo delle argomentazioni portate. Anche Leclercq ritiene fondamentale che parlare di due speculazioni teologiche abbia il solo significato di sottolineare come un gruppo di pensatori cristiani ponga maggiormente l'accento su un certo aspetto dell'unico mistero della salvezza, enfatizzando alcune componenti della riflessione cristiana; una teologia

---

<sup>69</sup> Cfr. L. HELERS, *Monastische Theologie, historischer Sinn und Dialektik. Tradition und Neuerung in der Wissenschaft des 12. Jahrhunderts*, in «Antiqui und Moderni. Traditionsbewusstsein und Fortschrittbewusstsein in spätem Mittelalter», a cura di A. ZIMMERMANN, Berlin – New York, 1974 (Miscellanea Medievale, 9), pp. 58-79.

<sup>70</sup> Sulla storia della *quaestio* come metodo teologico, cfr. E. BERTOLA, *La «quaestio» nella storia del pensiero medievale*, in «Aquinas» 5 (1962), pp. 230-248.

<sup>71</sup> Cfr. A. PIAZZONI, *Monaci teologi*, in *Storia della Teologia* cit. (alla nota 12), p. 122.

<sup>72</sup> Cfr. C. LEONARDI, *La teologia monastica*, in *Lo spazio letterario del Medioevo*, 1. *Il Medioevo Latino*, I. *La produzione del testo*, Roma, 1993, pp. 295-321.

completarebbe, dunque, l'altra ed il solo fatto di cercare di differenziarle porterebbe a fraintenderne le specificità<sup>73</sup>.

Pur tuttavia, nella comunicazione presentata al Congresso organizzato a Digione in occasione dell'ottavo centenario dalla morte di Bernardo<sup>74</sup>, lo studioso<sup>75</sup> si era soprattutto preoccupato di rilevare la diversità tra teologia scolastica e teologia monastica, illustrandone poi brevemente le fonti (Bibbia e letteratura patristica), l'oggetto (il problema della salvezza nella sua concreta possibilità), il metodo (l'orazione come esperienza del divino e non l'analisi fondata sul rigore logico)<sup>76</sup>. Ma è in *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, opera del 1957<sup>77</sup>, che lo studioso espone compiutamente la sua concezione, sottolineando al contempo quali fossero, nella sua opinione, i limiti del neotomismo; Leclercq sosteneva come nell'alto Medioevo non ci fosse stata altro che un'unica teologia monastica, una teologia cioè ideata da monaci, determinata dal fine e dall'occupazione della vita monastica, alimentata nella lettura sacra dalla Bibbia e dai Padri, centrata sul mistero della salvezza, orientata verso la vita spirituale. La differenza tra le due tendenze, scolastica e monastica si fece evidente, secondo Leclercq, a partire dall'XI secolo, poiché proprio in quel periodo i centri monastici, come è noto, accentuarono una tendenza speculativa contemplativa a dispetto dei centri urbani che privilegiarono un orientamento intellettuale. Con il XII secolo le due correnti incrementano la loro distanza e nonostante il tentativo di conciliazione operato da Anselmo esse arrivarono, alle volte, a differenziarsi notevolmente. Il fine delle ricerche dei rappresentanti della cultura scolastica è quello di esplicitare, del dogma, il contenuto, di trarne conclusioni teologiche che possono dirigere i maestri verso problemi periferici rispetto al dato centrale della Rivelazione. I

---

<sup>73</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 58.

<sup>74</sup> Cfr. D. J. LECLERCQ, *Saint Bernard et la théologie monastique du XII<sup>e</sup> siècle*, in *Saint Bernard théologien*, «Analecta Sacri Ord. Cist.», Roma, 1953, pp. 165-174.

<sup>75</sup> Bernardo venne definito «teologo mistico» da E. GILSON in *La théologie mystique de Saint Bernard*, Paris, 1934 (trad. it. Milano, 1987).

<sup>76</sup> Cfr. ID., *Saint Bernard théologien*, in «San Bernardo. Pubblicazioni commemorative nell'VIII centenario della sua morte», Milano, Vita e Pensiero, 1954, pp. 30-41.

<sup>77</sup> Cfr. ID., *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age*, Paris, 1957; (trad. it., *Cultura umanistica e desiderio di Dio. Studio sulla letteratura monastica del Medio Evo*, Firenze, 1965).

monaci, invece, si sentono condotti al cuore stesso del Cristianesimo, al mistero della salvezza, all'unione dell'uomo con Dio. I maestri procedono evidentemente per analisi, progredendo nella scienza teologica ma perdendo alle volte di vista l'insieme dei misteri. I monaci, d'altro canto, fondavano la loro intera esistenza sull'esercizio della preghiera, sull'intuizione più che sull'analisi discorsiva e logica, puntando ad una teologia eminentemente pratica, ad una dottrina di vita che doveva essere posta in alternativa ad una teologia essenzialmente teorica.

La storia del monachesimo dottrinale vede il suo apogeo nel XII secolo, soprattutto nell'arco di tempo nel quale i vari Ordini monastici assunsero una posizione di maggior rilievo e prestigio. Come è noto, questo secolo si distingue per la grande produzione dei vittorini ma anche per quella di Bernardo, di Isacco della Stella, di Guglielmo di S.Thierry, di Ruperto di Deutz; raccogliendo dunque le diverse considerazioni di carattere bibliografico non è errato sostenere che in quegli anni sia esistita, ad opera di scrittori monastici soprattutto cistercensi, quella *visio* teologica, quella cultura ed anche quella metodologia di ricerca e di esposizione che ha portato Leclercq a parlare di «gnosi» per definire il modo monastico di fare teologia. La grande ricerca, cinquantennale, di padre Leclercq si comprende, alla luce di tutto ciò, secondo due registri: uno è certo quello della scoperta, dell'illustrazione e della comprensione di una moltitudine di testi dell'alto Medioevo facenti parte più o meno direttamente della cultura monastica e dell'elaborazione dei problemi storico-teologici ad essa relativi; l'altro è il registro ideologico, per cui egli portava il frutto dei suoi studi sul Medioevo a servizio del rinnovamento della Chiesa, trasformazione che si serviva del mito del ritorno alle origini, e nello specifico, dal punto di vista teologico, di un ritorno ai Padri, al linguaggio teologico della Patristica.

Nel XII secolo è inoltre riscontrabile, nell'ambito degli spazi riservati alla eterogenea formazione culturale e spirituale dei monaci, dei canonici e degli scolastici, un'attenzione nuova anche verso la trattazione e l'approfondimento di argomenti morali. A tale riguardo, la tendenza generale affermatasi nella storiografia conduce a parlare della coesistenza in questa

epoca di diverse prospettive etiche che, nel loro insieme, appaiono prive di una precisa e comune direzione<sup>78</sup>. La formulazione di questo giudizio è fondata sull'adozione del tradizionale principio di una rigida separazione tra i diversi approcci metodologici, tra i distinti interessi speculativi e stili di ricerca che caratterizzano le varie strutture educative come i monasteri, le scuole cattedrali e quelle canonicali.

Questa netta divisione di impostazioni teoriche conduce, ancora una volta, nel campo della ricerca morale, allo sviluppo di una pluralità di concezioni, nelle quali si riflette la classica contrapposizione tra i maestri promotori di un'etica filosofica di impronta classica ed i monaci, coerenti con la loro linea speculativa anche in questo caso, fautori di una morale teologica di estrazione biblico-patristica. Tale interpretazione andrebbe in parte riveduta, dal momento che l'ammissione di una diversità di fonti, di metodi e scopi, tra l'elaborazione claustrale, magistrale e canonica dell'etica, non esclude la possibilità di una loro feconda interazione alimentata da una sottesa comunanza di aspirazioni e di aspettative. La presenza, infatti, di una molteplicità di proposte dottrinali non impedisce l'instaurarsi, tra di loro, di un rapporto di continuità volto all'apertura verso un'elaborazione coerente della disciplina morale.

La morale, dunque, appare come un aspetto integrante del sapere teologico, poiché l'intenzione soggettiva dell'uomo raggiunge la sua efficacia solo se è posta in rapporto con l'oggettività della *lex divina*. La produzione, in questo secolo, di numerose raccolte di *Sententiae*, rappresenta un altro registro mediante il quale è possibile seguire lo sviluppo dell'indagine etica<sup>79</sup>.

---

<sup>78</sup> Sulla delineazione dello sviluppo dell'etica nel XII secolo appaiono tuttora valide le ricostruzioni proposte da: A. DEMPFF, *Die Ethik des Mittelalters*, München, 1926; J. ROHMER, *La finalit  morale chez théologiens de S. Augustin   Duns Scot*, Paris, 1939; O. LOTIN, *Etudes de morale. Histoire et doctrine*, Gembloux, 1961; J. BOURKE, *History of Ethics*, 2 voll., New York, 1968, trad. it. Roma, 1972; G. ANGELINI- A. VALSECCHI, *Disegno storico della teologia morale*, Bologna, 1972.

<sup>79</sup> Il quadro teologico delle *Sententiae*, delineato nell'ambito della scuola di Laon, conosce in questo secolo un grande successo. A Laon la lettura e l'interpretazione del testo sacro sono realizzate attraverso un lavoro erudito di testimonianze di autorit . Traendo spunto da versetti scritturali, i vari temi teologici sono discussi rispondendo ad una metodologia uniforme, che muove da uno o pi  brani patristici, in cui si trova espressa un'opinione proposta come

Nell'ambito della scuola di San Vittore, invece, la ricerca etica si incardina nel progetto generale di promuovere una comprensione della fede sulla scorta di una sintesi tra gli stimoli provenienti dalla tradizione cristiana e da quella pagana. L'aspirazione al raggiungimento di una fertile interazione tra le «scritture secolari» e le «scritture divine» forma, ad esempio, l'impianto dottrinale del *Didascalicon* di Ugo di San Vittore. L'intenzione che anima il vittorino nella composizione del *Didascalicon* è infatti quella di descrivere i successivi gradini di un'organica educazione intellettuale del chierico propedeutica alla meditazione della verità spirituale.

Nel mondo monastico del XII secolo il discorso etico si configura come corollario della riflessione teologica che si alimenta dello studio del testo sacro unitamente al sostegno dottrinale fornito dalla tradizione patristica. In tale prospettiva il dato scritturale costituisce la norma suprema sia in materia di fede sia nel campo dell'agire morale<sup>80</sup>. Il senso biblico del dramma del peccato e della redenzione forma l'architettura di una visione morale, nella quale l'aspirazione alla *beatitudo*, l'incessante desiderio dell'amore di Dio e del possesso della cosa amata inducono l'anima, nella sua attuale condizione di immagine sfigurata del divino, alla riscoperta e comprensione della verità attraverso un cammino di perfezionamento interiore.

---

definitiva, da cui, appunto, il nome di *Sententia*. Sugli sviluppi del concetto di *Sententia* cfr. M. L. COLISH, *Peter Lombard*, 2 voll., Brill, 1994.

<sup>80</sup> Cfr. F. VANDERBROUCKE, *Pour l'histoire de la théologie morale: La morale monastique du XI siècle au XIV siècle*, in «Analecta medievalia Namurcensia» 20, Louvain, 1966, in partic. pp. 11-30.

### 1.4.1 Ruperto di Deutz e la sobrietà della fede: presentazione della metodologia esegetica rupertiana

Ruperto di Deutz, detto anche Roberto di San Lorenzo, nacque con molta probabilità nei dintorni di Liegi, nell'attuale Belgio, nel 1076<sup>81</sup>. Da alcuni episodi narrati nei suoi stessi scritti e dalla concisa testimonianza di un autore a lui di poco posteriore<sup>82</sup> si attinge la notizia che fin da fanciullo egli fu monaco nel monastero di Liegi, luogo nel quale, secondo una prassi consueta, non è escluso che sia stato offerto dai suoi stessi genitori come oblatto.

Ruperto crebbe sotto la guida spirituale dell'abate Berengario, che aveva fama di uomo sapiente e dalla vita integra. Respirò a Liegi sia il profondo desiderio di rinnovamento che già ferveva nell'ambiente ecclesiale di quel tempo e che si manifestava attraverso un'assidua lotta alla pratica della simonia e all'uso, allora invalso, del conferimento di investiture ecclesiastiche da parte di rappresentanti del potere politico, sia un intenso desiderio di radicalismo evangelico, che nell'ambiente monastico e canonico liegese caratterizzava numerose personalità e comunità.

Testimonianza della radicalità con la quale Ruperto viveva tali istanze evangeliche fu il rifiuto di ricevere l'ordinazione presbiteriale dalle mani dell'allora vescovo di Liegi, Otberto, che era stato scomunicato come simoniaco da Urbano II e dal concilio di Guastalla<sup>83</sup>. Otberto, infatti, aveva acquistato la nomina episcopale anche grazie all'appoggio finanziario di Woboldone, il precedente abate del monastero di San Lorenzo, anche egli

---

<sup>81</sup> Si accolgono sia per le ipotesi di datazione che per l'indicazione della formazione di Ruperto le suggestioni e le testimonianze apportate da M. L. ARDUINI, *Contributo alla biografia di Ruperto di Deutz*, in «Studi Medievali» (da ora in poi SM) serie III, 16 (1975), pp. 537-579; ma si veda anche H. SILVESTRE, *La date de naissance de Rupert et la date de son départ pour Siegburg*, in «Scriptorium» 16 (1962), pp. 345-348.

<sup>82</sup> Cfr. REINERUS LEODIENSIS, *De ineptiis cuiusdam idiotae*, in PL 204, coll. 20-21, ed. crit. in «Monumenta Germanicae Historiae Scriptores» 20, (da ora in poi MGH), p. 595.

<sup>83</sup> Su tale atteggiamento di Ruperto e sulla sua consonanza con le esigenze propuginate dai sostenitori della riforma gregoriana, cfr. M. L. ARDUINI, *Ruperto di Deutz tra riforma della Chiesa ed escatologia*, in «RTAM» 49 (1982), pp. 90-120.

simoniaco, che era stato deposto nel 1076. Woboldone aveva assicurato a Otberto che avrebbe appoggiato la sua nomina episcopale in cambio della promessa di farlo ritornare, una volta vescovo, abate del monastero da cui era stato allontanato. Così avvenne, e, quale vescovo della città, Otberto intimò all'abate Berengario di lasciare il monastero, e forse non è da escludersi che con lui ci fosse lo stesso Ruperto. Quando, poi, vi giunse Woboldone, i fratelli che erano rimasti insorsero contro di lui ed il 21 marzo 1095 seguirono in esilio, a Evergnicourt, Berengario e gli altri fratelli. In tale località, probabilmente, Ruperto trascorse tre anni e mezzo.

Otberto e Woboldone, nel frattempo, vennero scomunicati, e Goffredo, duca di Buglione, prese posizione in favore di Berengario e dei suoi monaci. Grazie a tali eventi, questi ultimi poterono far ritorno alla loro abbazia il 9 agosto 1095; Otberto fu riaccolto nella comunione con la chiesa di Roma nel 1107, e solo allora Ruperto accettò di ricevere da lui l'ordinazione presbiteriale<sup>84</sup>.

Le audaci posizioni teologiche ed esegetiche espresse da Ruperto nelle sue opere lo coinvolsero in dibattiti e dispute anche con celebri personaggi dell'epoca, quali i già citati Anselmo di Laon e Guglielmo di Champeaux, e divisero, intorno al suo pensiero, la sua stessa comunità; ciò fece sì che alla morte dell'abate Berengario (16 novembre 1116) Ruperto, privato della sua protezione, si trovasse costretto ad abbandonare il monastero e a rifugiarsi presso colui alla cui protezione, prima di morire, lo stesso Berengario lo aveva affidato, Cunone, abate da dieci anni del monastero di Michaelsberg, a Siegburg<sup>85</sup>, nella diocesi di Colonia. Cunone fu una personalità di alta levatura ed autorevolezza spirituale. Aperto alle posizioni riformatrici che dall'Italia e dalla Lotaringia pervennero in Renania<sup>86</sup>, e grazie anche all'appoggio dell'allora arcivescovo di Colonia, Federico, potette fare dell'abbazia di Michaelsberg, durante gli anni del suo abbaziato, il centro della riforma nella Germania nord-occidentale, esercitando anche, per la sua profonda

---

<sup>84</sup> Cfr. ID., *Contributo alla cit.* (alla nota 81), p. 555.

<sup>85</sup> Sull'arrivo di Ruperto a Siegburg cfr. V. I. G. FLINT, *The Date of the Arrival of Rupert of Deutz at Siegburg*, in «Revue Bénédictine» (da ora in poi RB) 81 (1971), pp. 317-319.

<sup>86</sup> Cfr. *ibid.*, p. 567.

preparazione a livello teologico e letterario, un'influenza su alcune delle maggiori personalità di quel tempo, come Norberto di Xanten, Gerhoh di Reichersberg, (forse) Onorio Augustudunense ed inevitabilmente sullo stesso Ruperto. Cunone riuscì ad offrire protezione a Ruperto anche in occasione di un evento che sembrò essere per lui decisivo: Ruperto si trovava a Siegburg quando alcuni chierici di Liegi, resi probabilmente più audaci dalla sua assenza e dalle controversie sorte con la scuola di Laon, elaborarono un piano, forse anche per conto del nuovo abate di San Lorenzo, Eribrando, per assicurarsi che a Ruperto venisse tolta in modo irrevocabile, la *licentia scribendi*. Il pericolo era grande, e Ruperto stesso racconta come sia stato proprio Cunone a proteggerlo dalle conseguenze di quelle accuse.

In seguito alla morte di Anselmo di Laon (15 agosto 1117), Ruperto si recò a Châlon sur Marne, ed è probabile che, di qui, sia poi tornato a Siegburg e successivamente ancora a Liegi, da cui sarebbe partito nell'aprile del 1119; proprio in quell'anno il monaco benedettino ebbe modo di percepire tutta la stima che nei suoi confronti nutriva l'arcivescovo di Colonia, il quale chiese vivamente il suo parere in merito ad una duplice elezione episcopale. Poco tempo dopo, venuto a mancare l'abate del monastero di Santo Eriberto in Deutz<sup>87</sup>, Markwardo, in forza anche dell'appoggio di Federico, Ruperto venne eletto abate di tale monastero. In merito a questa elezione (avvenuta con molta probabilità nel 1121) alcuni studiosi leggono anche la volontà di allontanare Ruperto da Cunone. In effetti, negli anni che seguirono, nonostante l'apparente clima di amicizia che sembrava essersi stabilito tra Federico di Colonia e Ruperto, vi fu un sostanziale inasprimento dei loro rapporti, e la questione dell'immunità del castello di Deutz vide contrapporsi Ruperto da un lato e Federico ed il conte Adolfo III dall'altro. Ulteriori difficoltà dovettero, poi, amareggiare gli anni di Ruperto a Deutz; prima la disputa sollevata nei suoi confronti da Norberto di Xanten in merito al ruolo del monaco nel mondo e nella Chiesa, poi una nuova accusa di eresia. A rendere ancora più difficile la sua situazione fu la nomina di Cunone a vescovo di Ratisbona (1126); Cunone

---

<sup>87</sup> Situato sulla riva destra del Reno, di fronte a Colonia, tale monastero era una filiale di Siegburg.

da allora non si recò più a Deutz presso Ruperto, né quest'ultimo raggiunse mai Cunone a Ratisbona; infine l'incendio che il 25 agosto colpì e distrusse una parte del castello di Deutz e che inferse ingenti danni alla Chiesa parrocchiale di Sant'Urbano ed a quella abbaziale di Santo Eriberto, costituì l'ultimo di una serie di avvenimenti che indussero Ruperto a desiderare di abbandonare il suo incarico di abate. Sembra che il monaco non abbia mai lasciato Deutz, se non in occasione del suo pellegrinaggio a Roma nel Natale del 1124. Nel suo monastero morì il 4 marzo 1129.

Il monaco benedettino, indiscusso protagonista del XII secolo e fautore dell'introduzione, in ambito renano, di strumenti metodologici e di tematiche innovative tali da donare nuova linfa ai dibattiti filosofici e soprattutto teologici del suo tempo mostra, nella sua opera, diversi tratti originali che lo caratterizzano in rapporto ad ogni corrente teologica del tempo sebbene le grandi linee strutturali della sua sintesi, le tendenze e gli orientamenti fondamentali siano, nello specifico, quelli che caratterizzano l'indirizzo teologico genericamente definito «monastico», del quale Ruperto è il più significativo rappresentante. Se si considera l'opera rupertiana da un punto di vista puramente formale, si osserva come essa si presenti in una veste stilistica dai caratteri non sempre ben definiti, che in alcune opere assumono le forme della chiarezza rigorosa e meticolosa, quelle dell'analisi dettagliata del testo con cui si confronta in altre, e quelle della sistematicità in altre ancora. Il suo pensiero si esplicita all'interno di un mondo, di una ben determinata *forma mentis* che si propone di tradurre il mistero di Cristo nell'esperienza superiore di un contatto mistico che non è solo *scientia*, ma anche *sapientia*, ossia una conoscenza di ordine contemplativo che si nutre esclusivamente della diretta esperienza dell'oggetto intuito; è ad essa che Ruperto fa appello e su di essa fonda il valore della sua teologia. L'intima connessione tra teologia ed esperienza, che è propria della *collatio* rupertiana e della raccolta delle sue opere, per quanto conferisca ai suoi commentari un tono vibrante di partecipazione vissuta al mistero, non incide sull'oggetto della sua contemplazione che rimane il mistero in sé, l'economia divina nella sua realtà oggettiva, nel suo svolgimento storico. Egli è un entusiasta della Scrittura che

concepisce la contemplazione, in particolare, come un contatto vivo e sottile con la Parola, un tentativo di penetrare in essa mettendo a frutto tutte le energie, esercizio che si confronta con il testo per cogliere al di là di esso il pensiero trascendente di Dio; la *maiestas Scripturarum* come Ruperto ripete spesso nelle sue opere.

Muovendo da tali premesse, egli procede con decisione a fissare una feconda gerarchizzazione del valore di attendibilità delle fonti sacre, formalizzando la distinzione tra gli scrittori canonici, autori dei libri sacri, direttamente ispirati dallo Spirito Santo, e gli interpreti scolastici accreditati dalla tradizione, le cui opere sono anch'esse nell'Alto Medioevo accolte come *auctoritates*, ma che scaturiscono da una compiuta convergenza tra *fides* e *ratio*. Per questo motivo, egli, facendosi rigoroso portavoce di una tendenza diffusa nell'ambiente monastico del suo tempo, consolida l'autorevolezza dei Padri della Chiesa proprio contrapponendola alle verifiche alle quali i temi della fede erano sottoposti con gli strumenti ed il linguaggio delle arti liberali nelle scuole cittadine, proprio in quegli anni, come abbiamo visto, caratterizzate da un rapidissimo ed incontrollabile sviluppo<sup>88</sup>.

Ruperto appare rigoroso nelle scelte personali e teologiche al punto da sostenere che sua lingua materna era stato il latino della liturgia e della Bibbia; tuttavia, parte della sua vita fu però accompagnata da una profonda crisi spirituale<sup>89</sup> che, secondo quanto sostiene egli stesso nelle sue opere, superò attraverso una serie di intime esperienze spirituali e mistiche che lo convinsero di aver ricevuto da Dio un particolare dono, ossia la capacità di comprendere chiaramente il messaggio della Scrittura ed una particolare vocazione nello scrivere, attività che proseguì fino alla morte lasciando una produzione amplissima. La speculazione rupertiana è, dunque, comprensione ed annuncio di ciò che è raccontato nel testo sacro. Analizzando l'intrinseco significato delle sue visioni mistiche si percepisce, inoltre, quanto egli si senta depositario del dono che lo Spirito Santo riserva ai Profeti e dunque investito dell'autorità e del

---

<sup>88</sup> Cfr. M. O. GARRIGUES, *Nouvelles études sur Rupert de Deutz*, in «Benedictina» 34 (1987), pp. 553-558.

<sup>89</sup> Cfr. H. SILVESTRE, *Du nouveau sur Rupert de Deutz*, in «Revue d'Histoire Ecclésiastique» (da ora in poi RHE) 63 (1968), pp. 54-58.

diritto-dovere di spiegare le Scritture, in modo particolare a vantaggio dei monaci, nella cui vita quotidiana, secondo quanto prescrive la regola benedettina, la *lectio* e la *meditatio* scritturale svolgono una fondamentale funzione formativa, indispensabile per la loro crescita spirituale e, conseguentemente, anche per la loro maturazione culturale in senso lato.

A giudizio di Ruperto, colui che ha ricevuto la capacità di penetrare nella verità mediante l'esegesi della Rivelazione ha anche contestualmente assunto il dovere di manifestare, nei limiti della fede, i frutti interiori della propria meditazione, condotta con la propria intelligenza naturale illuminata dalla Grazia, sui misteri della Rivelazione. Per questo, con atteggiamenti che gli procurarono non pochi biasimi, Ruperto proclamò il proprio diritto di parola in materia di fede e ostentò il diritto di ricorrere raramente a citazioni dall'autorità dei Padri<sup>90</sup>, nei cui confronti manifestò un inedito distacco, esprimendo in diverse circostanze e su argomenti particolari opinioni palesemente divergenti da quanto scaturiva dai loro insegnamenti. Si pose nettamente in contrasto con i moderni maestri delle scuole, come illustra perfettamente la nota vicenda della disputa con la scuola di Laon. Non mancano inoltre pagine in cui il tuitiense mostra con fluidità di parole, sia pure in modo episodico, una padronanza degli strumenti razionali che appare quasi in contrapposizione con il severo atteggiamento censorio che caratterizza la sua critica dei maestri scolastici troppo raffinati. Una significativa apertura alla speculazione filosofica è dunque pur sempre riconoscibile negli scritti rupertiani in una serie di medaglioni non sempre isolati.

L'opera di Ruperto è un rivolo che confluisce nella grande corrente monastica; Chenu lo ha considerato «l'esegeta medievale tipo, maestro dell'esegesi monastica della prima metà del XII secolo<sup>91</sup>». Tuttavia, per alcuni aspetti forse più propriamente teologici del suo metodo esegetico, Ruperto si allontana dall'ambito che lo circonda e si pone in netta opposizione rispetto alla mentalità corrente. Tutto ciò è quanto di più personale e dunque interessante si

---

<sup>90</sup> Si veda in proposito: H. SILVESTRE, *La répartition des citations nominatives des Pères dans l'oeuvre de Rupert de Deutz*, in «Sapientiae Doctrina», *Mélanges de théologie et de la littérature médiévales offerts a Dom H. Bascour*, Louvain, 1980, pp. 271-298.

<sup>91</sup> Cfr. M. D. CHENU, *La théologie*, cit. (alla nota 63), p. 61.

trovi all'interno della sua metodologia, e ciò lo rende, sul piano delle affermazioni di principio, se non sempre su quello della pratica attuazione, un audace iniziatore.

Di fatto, egli raccontò le grandi polemiche che agitarono la sua giovinezza ed è in questo contesto ostile che vanno inserite le sue prese di posizione. Egli intuì infatti che il modo migliore per dare forza alle sue tesi era quello di determinare il valore rispettivo degli scrittori canonici e degli scrittori ecclesiastici a partire dalla tradizione stessa. L'*auctoritas* è ai suoi occhi unica. Quando però intraprende una critica comparata di posizioni patristiche contrastanti, Ruperto si attiene al testo ispirato, con cui la *ratio* viene decisamente ad identificarsi.

Egli, in fondo, è fermamente convinto che tutti i Dottori della Chiesa siano in costante accordo, secondo una generale unanimità dei consensi; quando poi la tradizione presenta una vasta gamma di posizioni complementari, parallele o contrastanti, Ruperto si riserva la libertà di scelta, di procedimenti ed anche di critica. Ruperto ritiene che filosofia sia essenzialmente scienza della Scrittura, e se è vero che con lui l'esegesi tende a passare da un'inclinazione allegorica ad una declinazione teologica, tuttavia le questioni poste rimangono in intima connessione con il testo biblico da cui dipendono. Del testo sacro esistevano evidentemente già le interpretazioni patristiche che l'Alto Medioevo aveva gelosamente trascritto e trasmesso come un patrimonio intangibile. Alcuni, in effetti, tra i Padri ed i maggiori intellettuali avevano fatto di un determinato libro della Bibbia quasi un dominio riservato e quindi era difficile per un nuovo esegeta come Ruperto ritagliarsi uno spazio di originalità. La risposta adeguata a questa questione si trova proprio in un suo motto programmatico: *eadem via sed non iisdem omnino vestigiis*<sup>92</sup>; il significato metodologico di tale espressione non dovrebbe sfuggire, una cioè equilibrata conciliazione della fedeltà alla tradizione con i diritti degli sviluppi scientifici e dottrinali. I Padri, criticamente esaminati, rimangono i grandi maestri della Chiesa. Nei confronti di Agostino e di Girolamo l'ammirazione del tuitiense è

---

<sup>92</sup> Cfr. RUPERTUS TUITIENSIS, *De Divinis Officiis libri XII*, in PL 170, coll. 9-332; ed. crit. a cura di R. Haacke in CCCM 7, Tourhout, 1969 (edizione alla quale si farà riferimento), p. 83.

senza limiti e va al di là di semplici enunciazioni teoriche; tutta la sua opera è intessuta di temi patristici, anche se, al di là di una loro semplice trascrizione, pratica del resto da cui non rifugge, egli assimila e reinterpreta in modo personale le loro grandi idee. Una vasta cultura patristica, direttamente attinta ai testi conservati nelle ricche biblioteche monastiche che frequenta, gli permette di cogliere piuttosto le linee maestre del pensiero dei Padri, di riprenderne i grandi temi teologici che mirano alla connessione delle verità e dei Misteri, e di apprezzarne le vedute di insieme, salvo poi mancare talora di finezza dialettica o analitica nella sua personale elaborazione.

Questa fedeltà alla tradizione non esclude del tutto la volontà di proseguire nell'approfondimento critico delle proprie riflessioni; è possibile aggiungere, in modo costruttivo ed edificante, elementi inediti a ciò che i Padri hanno trasmesso nei secoli. È evidente che l'abate di Deutz, nella sua caratteristica umiltà, non ha la pretesa di emulare i Padri, né i suoi commentari vogliono gareggiare con i loro. Le sue sono aspirazioni modeste, non vuole misurarsi con Agostino nelle sue sublimi speculazioni, neppure si accontenta però di seguirlo pedantemente. Si riscontra, dunque, il forte desiderio di dare un apporto nuovo, senza per questo staccarsi dalle linee tracciate dall'Ipponate e dalla tradizione in generale.

Il grande problema della conciliazione delle autorità, che avrebbe percorso tutto il secolo XII, sembra averlo particolarmente toccato, anche se solo in casi eccezionali Ruperto sembra opporsi, nello specifico, ad un'interpretazione patristica, e sempre fondandosi su ragioni incontestabili o sotto la pressione di polemiche contemporanee in cui si trova coinvolto. L'atteggiamento del monaco benedettino appare rigido e deciso quando si tratta di determinare il contenuto delle fonti della Bibbia; sostiene infatti che la Rivelazione divina nella sua totalità è contenuta nella Scrittura. Nulla al di fuori di essa deve essere annunciato o creduto. La Scrittura è l'unico luogo fondativo per ogni tipo di speculazione, non esiste cioè altra fonte che trasmetta un contenuto distinto; tradizione e magistero sono certamente importanti ma solo come guida ad una retta interpretazione.

Ruperto arriverà a sostenere in un'operetta polemica contro gli Ebrei: *sine auctoritate illarum (Scripturarum) nec tuam nec alterius cuiquam sententiam audire patior*<sup>93</sup>; a suo avviso, dunque, non esiste nulla di solido e certo che nella Scrittura non trovi fondamento. La Scrittura non è riservata ad una casta di privilegiati, è il libro di tutti, sebbene non tutti siano in grado di penetrarne, oltre il senso letterale e morale i misteri; è chiaro che senza le fondamenta necessarie della *fides catholica* il riferimento alla *sola Scriptura* non si limiterebbe più al piano oggettivo del contenuto ed il metodo allegorico, potrebbe presentare anche rischi grandi.

L'opera del monaco di Deutz appartiene e si contestualizza all'interno della storia dell'emancipazione filosofica del XII secolo, offrendo con la sua metodologia esegetica un contributo incomparabilmente più ricco di quello dei secoli immediatamente anteriori. Rapportato ai filosofi a lui contemporanei suoi interlocutori o ai metodi allora consueti, Ruperto appare non sempre precipuamente tradizionalista, come spesso lo si è voluto descrivere, quanto piuttosto legato ad un circuito che è altro sia dall'insegnamento impartito nelle scuole che dalla nascente spiritualità mistica in senso stretto. La sua originalità viene messa in luce proprio nel tentativo di produrre un certo distacco dai Padri (che pure costituiscono la base del suo pensiero teologico). Questi fattori furono però l'elemento determinante dell'isolamento cui andò incontro la sua produzione già negli anni successivi alla sua morte. Ruperto rifuggiva, insomma, dalle coordinate astratte della natura e considerava piuttosto i rapporti concreti e storici degli e tra gli esseri, che potevano condurre ad una semplice ma efficace conoscenza del mistero divino; ma la posizione di quasi totale chiusura e soprattutto di diffidenza verso gli stimoli che il suo tempo forniva anche in ambito monastico, finì con il lasciarlo isolato<sup>94</sup>.

---

<sup>93</sup> Cfr. ID., *Anulus seu Dialogus inter christianum et Judaeum libri III*, in PL 170, coll. 559-610, col. 602; si veda anche M. L. ARDUINI, *Ruperto di Deutz e la controversia tra Cristiani ed Ebrei nel secolo XII, con testo critico dell' "Anulus seu Dialogus inter Christianum et Judaeum"* a cura di R. Haacke, Istituto Storico Italiano per il Medioevo «Studi Storici» 119-121, Roma, 1979, pp. 6-242.

<sup>94</sup> Cfr. A. M. PIAZZONI, *Monaci teologi* cit. (alla nota 12), p. 128.

### 1.4.2 La scuola di Laon, il male e la redenzione

Ruperto compose il *De Voluntate Dei* ed il *De Omnipotentia Dei*<sup>95</sup> tra il 1113 ed il 1116; i due opuscoli polemici vogliono essere, come si è detto, una forte presa di posizione su alcune questioni circolanti nella prestigiosa scuola cattedrale di Laon riguardo al problema dell'origine del male. Per Ruperto ciò significava evidentemente entrare in un dibattito culturale ai massimi livelli; nella scuola di Laon veniva infatti applicato un metodo di studio che aveva cominciato ad essere elaborato nelle scuole da alcuni decenni, in cui il testo sacro non veniva più considerato solo il luogo di un'esperienza spirituale da cui trarre un insegnamento sulla propria esistenza, ma diventava piuttosto uno strumento per la formulazione di argomentazioni teologiche<sup>96</sup>. I maestri di Laon all'epoca di Ruperto apparivano ancora tendenzialmente diffidenti verso la nascente problematica filosofica; le spiegazioni, nella scuola, venivano essenzialmente riprese dagli autori antichi, soprattutto Agostino, considerati *auctoritates* irrinunciabili per le discussioni ed attorno alla cui ricezione ruotava l'intero sforzo di riflessione teologica della scuola<sup>97</sup>.

Questo lungo lavoro permetteva da un lato di annotare il testo con glosse che erano destinate a costituire dei testi di riferimento per quanti seguivano i corsi, ma che venivano anche arricchite di notazioni sui problemi attuali della Chiesa. Dall'altro, dai corsi cattedratici sul testo sacro o dall'attività di riflessione della scuola venivano estrapolate un gran numero di sentenze da ricordare, tratte da florilegi patristici in uso per lo studio. In seguito queste sentenze vennero a formare dei codici a parte, in cui le opinioni degli stessi maestri diventavano a loro volta delle nuove *auctoritates*. Tutto questo

---

<sup>95</sup> I due trattati si trovano in PL, il *De Voluntate Dei* in PL 170 coll. 437-454; il *De Omnipotentia Dei* in PL 170 coll. 437-454.

<sup>96</sup> Cfr. H. WEISWEILER, *Neue Forschungen zu ältesten scholastischen Schule des Anselm von Laon und Wilhelms von Champeaux*, in «Scholastik», 16 (1941), pp. 105-110.

<sup>97</sup> Cfr. S. MARTINET, *L'école de Laon au XII siècle: Anselm de Laon et Abélard*, in «Mémoires de la Fédération des sociétés d'histoire et d'archéologie de l'Aisne», 26 (1981), pp. 57-63.

ricco e parzialmente informe materiale teologico sarebbe stato poi rimaneggiato, sistematizzato e ordinato per argomenti seguendo dei fili conduttori, costruendo così la base di ulteriori riflessioni; a loro volta le glosse al testo biblico, poste intorno ai margini della pagina, diventate *Glossa ordinaria*, la tipologia più avanzata di commento biblico a disposizione nel XII secolo, verranno utilizzate per i futuri commentari biblici<sup>98</sup>. Le raccolte di sentenze più tarde sono però ben lontane dallo sforzo organizzativo delle grandi *Summae* successive non solo per la formulazione dei contenuti del pensiero, ma anche per la relazione intrattenuta con l'*auctoritas* che, in pieno accordo con la prassi teologica del tempo, ha per i maestri di Laon un'autorevolezza non molto diversa dalla Bibbia stessa. D'altra parte, l'argomentazione comincia ad essere condotta secondo il metodo dialettico, suddividendo la realtà delle cose per individuarne la natura profonda e riportarle così all'unità del tutto<sup>99</sup>.

La polemica si animò quando un giovane confratello di Ruperto, tornando da Liegi, difese con forza una teoria nuova ed audace agli occhi del tuitiense, e riferita all'inizio del *De Voluntate Dei* nei termini seguenti:

Quia Deus malum fieri vult, et  
quia voluntatis Dei fuit quod Adam  
praevaricatus est. Voluntas (...) mali alia  
approbans, alia permittens<sup>100</sup>.

Queste parole colpirono profondamente Ruperto, innamorato dell'amore di Dio, e subito produssero dure polemiche probabilmente già all'interno del monastero. In realtà è difficile dire se queste affermazioni, nella forma in cui ci vengono tramandate, fossero il frutto di un insegnamento male assimilato e mal

---

<sup>98</sup> Cfr. E. BERTOLA, *La «Glossa ordinaria» biblica ed i suoi problemi*, in «RTAM», 45 (1978), pp. 43-78, G. DAHAN, *L'exégèse de la Bible en occident médiéval*, Paris, 1999.

<sup>99</sup> Cfr. F. BLIEMETZRIEDER, *Anselm von Laon systematische Sentenzen*, Münster, 1919, pp. 3-46.

<sup>100</sup> Cfr. RUPERTUS TUITIENSIS, *De Voluntate Dei*, 437-454; 437C.

trasmesso da chi lo riportava, se fossero la conseguenza di un'errata comprensione da parte di Ruperto non uso al linguaggio dialettico, o se effettivamente circolassero nella scuola a opera di studenti entusiasti di novità e dunque incauti nelle formulazioni. Di sicuro, quando Ruperto scrisse i due opuscoli per controbattere a tali affermazioni, fu accusato di non aver inteso le loro posizioni e dunque la loro maniera di fare teologia.

Già da diversi anni, grazie alla pubblicazione di un cospicuo numero di sentenze prodotte dalla scuola di Laon, è possibile aver maggior coscienza dei problemi in discussione e del linguaggio di cui si faceva uso per dibattere dalle quali emerge che le diverse volontà di Dio sarebbero in realtà solo dei modi in cui la nostra mente riesce a percepire la volontà unica<sup>101</sup>. Come si evince dagli studi degli ultimi decenni, sembra che la specifica volontà di Dio comprenda in sé anche la decisione di accettare la presenza del male; in tal modo l'onnipotenza divina non è in nulla intaccata. Dio è e resta onnipotente, anche quando qualcosa o qualcuno si oppone alla sua volontà e compie azioni ad essa contrarie, perché questo è possibile solo grazie alla Sua volontà.

In questo ambito dialettico si può inserire l'altro elemento della polemica rupertiana, quello sul peccato di Adamo. In numerose sentenze si afferma che il dono di grazia fornito ad Adamo era certamente sufficiente a trattenerlo dal peccare; non vi era nulla che a ciò l'obbligasse e dunque egli soccombette solo per effetto del proprio libero arbitrio. È anche vero che il libero arbitrio esplicantesi nel male è, in un simile contesto teologico, per così dire assunto nella volontà di Dio, benché non prodotto da essa. All'origine di questo approccio troviamo Agostino, in particolare l'*Enchiridion*<sup>102</sup>, opera che ebbe vastissima influenza sulla teologia cristiana dell'epoca; in particolare un passo di tale opera si trova citato con grande frequenza nelle sentenze di Laon tanto che, stando ad un'allusione nel ventesimo capitolo del *De Omnipotentia*

---

<sup>101</sup> Cfr. O. LOTTIN, *Nouveaux fragments théologiques de l'école d'Anselm de Laon*, in «RTAM» 14 (1947), pp. 32-56.

<sup>102</sup> Cfr. AUGUSTINUS HIPIONIENSIS, *Enchiridion*, in PL 40, coll. 276-294.

*Dei*<sup>103</sup>, esso venne presentato proprio dinnanzi a Ruperto quando il *De Voluntate Dei* apparve.

Non ergo fit aliquid nisi Omnipotens fieri velit, vel sinendo ut fiat vel ipse faciendo. Nec dubitandum est Deum facere bene etiam sinendo fieri quaecumque fiunt male. Non enim hoc nisi iusto iudicio sinit; et profecto bonum est omne quod iustum est. Quamvis ergo ea quae mala sunt, non sint bonum, tamen ut non solum bona etiam sint et mala bonum est. Nam nisi esset hoc bonum, ut essent et mala, nullo modo esse sinerentur ab Omnipotente bono: cui procul dubio quam facile est quod vult facere, tam facile est quod non vult esse non sinere. (...) Propterea, namque magna opera Domini, exquisita in omnes voluntates eius, ut miro et ineffabili modo non fiat praeter eius voluntatem, quod etiam contra eius fit voluntatem. Quia non fieret si non sineret, nec utique nolens sinit sed volens, nec sineret Bonus fieri male, nisi Omnipotens et de malo facere posset bene<sup>104</sup>.

Dal passo agostiniano si evince che Dio concede ad alcuni la misericordia mentre lascia altri nella durezza originaria derivante dal peccato. La salvezza non è dunque offerta a tutti. La scelta di Dio è gratuita ed in ogni aspetto di essa Dio esercita la Sua potenza, che è dunque talvolta di misericordia, talvolta di giustizia. Ciò che preme ad Agostino in questa

---

<sup>103</sup> Cfr. RUPERTUS TUTIENSIS, *De Omnipotentia* cit., 469D-470B.

<sup>104</sup> Cfr. AUGUSTINUS HIPIONIENSIS, *Enchiridion*, cit. (alla nota 102), col. 281A.

situazione, ovvero nel contesto della grande disputa antipelagiana, è di negare radicalmente ogni potere da parte dell'uomo di aggiungere qualcosa alla volontà di Dio. Il male non è voluto da Dio, ma Dio vuole che rimanga nel mondo; esso diventa infatti parte del suo sistema di giustizia, e Dio se ne serve per trarne il bene. Il male farà dunque risaltare la collera di Dio, e la sua potenza di giustizia creerà negli uomini il timore di Dio e l'intelligenza della grazia fornirà l'occasione per sopportare ed amare il nemico e sarà dunque occasione di purificazione.

Ruperto sentì il bisogno, davanti ad affermazioni che gli sembravano blasfeme e a seguito della disputa che doveva essere sorta in monastero con i seguaci delle teorie provenienti da Laon, di intervenire per sostenere la bontà e l'amore di Dio, ed anche per ottenere ad Anselmo e Guglielmo di Champeaux una presa di posizione che frenasse le intemperanze della scuola; altrove, ironizza Ruperto, si credeva alle parole dei maestri come se venissero da un angelo del cielo. Per questo compose il *De Voluntate Dei*, e l'ulteriore polemica che ne seguì con la scuola ed in particolare con i maestri stessi chiamati in causa fu in parte un duello al buio, dove i fendenti erano diretti a vuoto; divenne però l'occasione per una elaborazione progressiva, da entrambe le parti, delle rispettive posizioni teologiche. Ruperto, probabilmente, possiede un senso più vivo della trascendenza della volontà divina; alla fiducia nei mezzi razionali, egli ripetutamente contrappone la fede semplice ed ingenua. Introdurre distinzioni dialettiche nell'analisi dell'atto trascendente della volontà divina appare, ai suoi occhi, come un'audacia inescusabile.

Il punto di partenza è angusto, vista la sua non totale chiarezza; al capitolo uno, dopo aver citato le due frasi incriminate, Ruperto risponde con un dilemma non certo ineccepibile sul piano logico:

Hoc primum a vobis quaesisse  
optaremus, si copia vel opportunitas mutuis  
vocibus colloquendi praeberetur, utrum verum  
esse possit quod nos artium magistri tam

inertem fecisse divisionem dicimini. Quid enim? Si voluta mali genus est, et generis huius divisivae differentiae sunt, alia approbans, et alia permittens, haec, quam dicit voluntatem permittentem, bona erit an mala? Si mala, quomodo approbanti malum opposita? Si bona, quomodo species voluntatis mali? Non ergo credimus dicenti quod vos huiusce divisionis autore feriti quae et Deum accusat, et artis constantiam non servat<sup>105</sup>.

Sulla scorta del brano citato sopra si può misurare il fraintendimento di Ruperto, e forse anche tentare di rispondere all'interrogativo da lui posto. Non si può sostenere che nel pensiero dei maestri di Laon la volontà di Dio, globalmente presa, sia intesa come una volontà di male; a loro avviso, sulla scia agostiniana, la volontà di Dio è buona: buona in assoluto dato che non approva il male che permette, essa comprende al suo interno, espresso in vari modi, il consenso sovrano della permanenza del male nel mondo, il suo inserimento nella storia dei rapporti tra Dio e uomo anche in vista della sua utilizzazione per il bene. Non può, dunque, esistere come postulato nella lettura rupertiana una volontà cattiva come specie di una volontà che, al fine, approva o permette il male.

Se alla base del malinteso, come si è accennato, ci può essere un'informazione inesatta, c'è tuttavia anche una certa differenza sul piano del linguaggio. Il linguaggio della dialettica nascente, che si nutriva di aristotelismo per interpretare Agostino, usava il termine volontà dando ad esso accezioni diverse, ad indicare l'intero ambito del rapporto di Dio con le cose: rapporto che teologicamente, se si crede nell'onnipotenza di Dio, non può essere che di assoluta sovranità. Ruperto, formato al linguaggio di una tradizione biblica intesa come Parola che interpreta se stessa, incapace di ammettere una qualche

---

<sup>105</sup> Cfr. RUPERTUS TUITIENSIS, *De Voluntate*, 437C-438A.

forma di pensiero di male in Dio, e d'altra parte impreparato al rigore dialettico delle scuole, negli ambiti in cui Dio sembra essere tenuto in scacco, è disposto a dire che egli lascia, che egli permette, purchè sia chiaro ciò che tale affermazione significa e cioè che egli non si oppone alla volontà dell'uomo. Secondo Ruperto non ci può essere in Dio una permissione attiva, il frutto di una decisione della volontà, riguardo al male, chi parla così vede in Dio una volontà necessariamente maligna, pensa ad un Dio dal cuore cattivo. Quando, poi, gli fu fatto osservare che volontà non è approvazione, il monaco di Deutz si ribellò poiché parlare di volontà applicata a ciò che viene disapprovato non era nemmeno pensabile:

Ita velle malum sive voluntas mali de approbante et eius contrario improbante, horumque medio permettendo secundum ipsos praedicabitur? Sed et quid repugnantius quam voluntati improbatio? Nonne sicut, verbi gratia, inimicitiae pax, amicitiae autem bello, sic voluntati improbatio repugnat? Constat autem, et non solum omnis divinae Scripturae testatur auctoritas, sed et ipsa creaturae rationalis sponte consentit natura, quia Deus malum odit et improbat. Quomodo ergo improbatio voluntatis erit species, sive differentia? Quomodo, inquam, Deus malum, et vult, et improbat? Repugnantia enim circa idem esse non possunt. Itaque dum mediata poscunt, videte quanto amplius ad inconvenientia decurrunt<sup>106</sup>.

---

<sup>106</sup> Cfr. ID., *De Omnipotentia* 473D-474A.

Questo conflitto di linguaggi cela a sua volta radici più profonde. Ecco allora che dal dubbio iniziale di Ruperto si sviluppa un'analisi teologica che va al di là dell'occasione polemica che si era presentata.

Per il monaco benedettino, come emerge dall'indagine su entrambi gli opuscoli, il male è un continuo deviare verso la morte da parte della creatura mutevole e fragile di fronte ad un Dio appassionato d'amore; questa relazione è la chiave di gran parte della teologia rupertiana sul peccato e la Grazia. Nel secondo capitolo del *De Voluntate Dei* Ruperto, a sostegno di quanto poco prima aveva sostenuto, accosta due frasi della *Lettera ai Romani* sulla pazienza di Dio e ad un versetto di Isaia<sup>107</sup> in cui si compara, quasi, la pazienza di Dio al patire di una partoriente. Dio, dunque, è soprattutto paziente, ed è in questa pazienza che si iscrive la presenza del male nel mondo: ad esso Dio non si oppone, e ciò è dovuto solo alla Sua bontà, al fine di dar tempo alla penitenza o, come dice altrove, di non provocare un rifiuto. Proprio a partire da questa suggestione il tuitiense legge il racconto genesiaco della tentazione e della caduta dell'uomo, quella narrazione che nell'Occidente latino, per influsso di Agostino, aveva dato vita alla teologia sul peccato originale. La volontà di Dio era rendere l'uomo simile a Sé, partecipe della natura divina: a questo lo portava naturalmente la Sua bontà. Ma poiché l'uomo, in quanto creatura, non poteva essergli uguale in grandezza:

Dicamus ergo fideliter, dicamus  
fiducialiter, quia Deus et vere bonus creaturam  
sibi comparem facere voluit, et iuxta quos de  
illo scriptum est: *Omnia quaecumque voluit  
fecit (Ps 63)*, non ante destitit, donec hoc  
ipsum quocumque modo, qualicumque arte  
sapientiae suae faceret quia voluit. Et

---

<sup>107</sup> Cfr. ID., *De Voluntate* IX, 438B : «Quaerimus autem quid sit permissio Dei, et cito invenimus, ex auctoritate Scripturarum, quod ipsa sit patientia Dei. Nam Apostulus dicit: Volens Deus ostendere iram et notam facere potentiam suam, sustinuit in multa patientia vasa irae, apta in interitum. Et in propheta Deus dicit: Tacui, semper silui, patiens fui, sicut parturiens loquar».

quomodo fecit? Diversas geniturae suae substantias, sive naturas in unam personam conjunxit, et salva veritate utriusque naturae ut hominem Deum faceret Deum nomine fecit, quando Verbum suum incarnari voluit. Hoc fecit quoniam bonus, quoniam benevolus<sup>108</sup>.

A questo scopo egli ha voluto unire in Cristo la natura divina a quella umana mediante l'incarnazione: l'uomo divino è così capace di peccare. Nell'attesa ha offerto all'uomo la facoltà di essere riempito di Lui sì da poterne poi acquisire la natura attraverso Cristo, come una pietra viene incastonata nell'oro. Il precetto di non impadronirsi del frutto dell'albero fa parte di questo mistero troppo grande per le parole umane. Siamo dunque giunti al cuore del problema dell'origine del male e del peccato; il tono del discorso si eleva e sembra prorompere in un grido:

Perversa nimis ista Dei excusatio, perversa et indigna circa sapientiam Dei adulatio. Nonne tibi videntur asserere Deum dixisse: *Faciant mala diabolus, et Adam et Eva, faciant mala, ut veniant bona? Quid enim? Si illorum, qui Apostolum Dei aiebant sic dicere: *Faciamus mala ut veniant bona, damnatio justa est (Rm 3)*, quanto magis si qui dicant, ipsum dixisse Deum, fiant mala ut veniant bona, damnatio illorum justa est? Quaeramus igitur in illo praecepto meliorem Dei intentionem, sanctiorem et dignam Deo voluntatem<sup>109</sup>.*

---

<sup>108</sup> Cfr. *ibid*, IX, 443B.

<sup>109</sup> Cfr. *ibid*, XIII, 446A-446B.

In realtà, ben altra è la risposta di Ruperto, solo per amore Dio ha imposto all'uomo quel precetto, perché questi non si accontentasse di cose piccole:

Quare Deus homini praeceptum posuit? Vere propter suam bonitatem. Quam propter bonitatem? Quo tendentem? Propter charitatis suae bonitatem, eo tendentem, ut hominem faceret beatum et in sempiternum viventem. Ergone, inquis, illud non poterat fieri absque positione praecepti? Non utique, testante Scriptura, cum in Deuteronomio Moyses dicit: *Non solo in pane vivit homo, sed in omni verbo quod procedit ex ore Dei (Dt 8)*. Nihilominus dictum puta primo homini: Non in omni ligno paradisi vivit homo, sed in praecepto Dei. Nam ipse in Evangelio suo Filius Dei dicit: *Et scio quia mandatum eius vita aeterna est (Jo XII)*. Et vere. Quid enim est mandatum Dei, nisi Verbum Dei? Et quae alia est vita creaturae rationalis nisi Verbum Dei, sine quo nec substantia creaturae potuit fieri? Quod ergo diximus iterum dicimus, quia sicut propter bonitatem suam hominem et fecit et in paradiso posuit, sic nihilominus propter bonitatem suam praeceptum homini posuit Deus, ut scilicet et corpore et anima viveret homo aeternus, et aeternaliter beatus. Nam ut corpore viveret beatus, idcirco illum tali in loco posuit; ut

anima beatus viveret, idcirco mandatum suum  
dedit illi<sup>110</sup>.

Dio ha proibito all'uomo, colpevole di essersi macchiato del peccato originale, l'accesso alla vita eterna, onde questi non vivesse per l'eternità in un'irredimibile miseria interiore, sperimentando la sua lontananza dall'autore della vita. Dio ha comunque continuato ad operare la Sua onnipotenza, e:

Ita incipiens Deus non ante destitit,  
donec propositum suum perficeret, propter  
quod homini praeceptum posuit. Valenter  
enim de trunco illo fidem, speme et  
charitatem, reflorescere fecit<sup>111</sup>.

Così dunque da quel tronco abbattuto ed umiliato è riuscito a trarre l'uomo secondo il suo cuore, a prezzo della propria sofferenza ha fatto dono all'umanità delle perdute virtù teologali e della vita. Dio, in tal modo, ha operato secondo la Sua volontà.

Come già accennato, quando apparve il *De Voluntate Dei*, la scuola di Laon reagì con sarcasmo; stando alla testimonianza che lo stesso Ruperto ci fornisce, i *magistri* lo accusarono di non aver prestato attenzione al loro vero pensiero, e più in generale di essere semplice e rustico, ignorante delle sottigliezze della dialettica perché chiuso in monastero fin dall'infanzia. Gli ricordarono che nella *sententia* da lui attaccata il soggetto avrebbe dovuto essere la volontà di Dio, non una presunta volontà di male. Gli rammentarono che, nel loro metodo dialettico, si può anche affermare che Dio vuole qualcosa che pure disapprova. Gli presentarono Agostino ed il passo dell'*Enchiridion*. La

---

<sup>110</sup> Cfr. *ibid.*, XIV, 446B- 446D.

<sup>111</sup> Cfr. *ibid.*, XXI, 450C.

teologia espressa nell'opuscolo rupertiano parve, alla luce di queste considerazioni, negare l'onnipotenza di Dio: se si afferma infatti che l'uomo pecca contro la volontà di Dio, ne consegue che egli può opporsi a lui fino a condizionare la Sua volontà salvifica, e Dio non è in grado di opporsi al male che pure non vuole. A causa di ciò, qualcuno giunse perfino ad intentare contro Ruperto un processo presso il tribunale del vescovo di Liegi. Il nuovo abate di San Lorenzo, Eriprando, lo difese, e Ruperto ne uscì completamente scagionato.

L'esito di tutte queste vicende fu la stesura del *De Omnipotentia Dei*. Ruperto intuì di aver lasciato in sospeso un tema teologico molto delicato e quindi da precisare: conciliare la presenza del male con l'onnipotenza divina:

quatenus omnipotentem esse praedicantes  
Deum, nihilominus tamen absque voluntate  
eius comprobemus evenire vel evenisse  
malum sive peccatum<sup>112</sup>.

Occorreva, dunque, provare che male e peccato si producono e sono generati senza la volontà divina, pur proclamando Dio onnipotente, e di conseguenza indagare da dove il male avesse raggiunto la volontà della creatura umana, dato che non è dovuto alla volontà di Dio:

Consequenter nunc res postulare  
videtur, quod sit malum, vel quod fuerit malae  
voluntatis initium, id est unde bonae creaturae  
velle malum accesserit, quoniam voluntate Dei  
non accidit<sup>113</sup>.

---

<sup>112</sup> Cfr. ID., *De Omnipotentia* II, 456B.

<sup>113</sup> Cfr. *Ibidem*.

Ruperto, deciso, prese così a scrivere :

Locutus enim fueram in lingua mea libellum scribens de voluntate Dei propter temeritatem quorundam dicentium quia vult Deus mali fieri, quodque ut praevaricaretur Adam, voluntatis Dei fuerit, et causa ista nimios contra me tumultus excitavit, quasi defendentium omnipotentiam Dei<sup>114</sup>.

Il monaco benedettino si difese energicamente dagli attacchi degli avversari, gloriandosi della propria pretesa ignoranza che, ai suoi occhi, appariva come la dotta semplicità di chi ascolta lo Spirito, del pastore e del pescatore preferiti da Dio. Ma ribadì con pari forza le proprie posizioni: se Dio vuole che ci sia il male, egli desidera che il male abbia una sua collocazione, ed ha dunque una volontà divina di male. Nei capitoli finali dell'opera fece osservare come nel passo agostiniano dell'*Enchiridion* non si affermi direttamente che Dio vuole il male, né che vuole che il male si faccia, ed attribuì all'Ipponate, forse con una forzatura interpretativa, l'idea che Dio vuole soltanto lasciare che il male sia. Ne consegue che Dio non ha bisogno del male per fare il bene, piuttosto può servirsi di esso per compiere del bene.

Nel secondo opuscolo preso in considerazione il tuitiense ampliò e precisò i caratteri della sua indagine teologica; già nel *De Voluntate Dei* aveva affermato che l'uomo, creato dal nulla, dalla condizione originaria può progredire alle posizioni più alte o regredire alle più basse, e che quando la creatura si allontana dall'amore del Creatore decade; nel secondo opuscolo precisa che, a causa della sua deviata volontà dovuta al suo provenire dal nulla, l'uomo naturalmente tende o ritorna al nulla, allontanandosi radicalmente dalla Parola da cui è stato generato. Ecco quindi che Dio gli fa dono della Sua Grazia

---

<sup>114</sup> Cfr. *ibid*, *Prologus*, 455B.

affinchè si sottragga all'attrazione del nulla e giunga all'amore di Lui. Ruperto sostiene che Dio concede a tutti il suo dono di grazia, non lo consegna ad alcuni in base ad una scelta sovrana. Riguardo poi al tema dell'universalità dell'offerta di salvezza, il *De Voluntate Dei* esprimeva ancora posizioni precipuamente tradizionali, sebbene si percepisse già un certo disagio nel più volte ripetuto richiamo, formulato sempre a proposito di questo tema, alla necessità di rispettare il mistero. A questo punto, dunque, questo aspetto della volontà divina va semplicemente accettato in quanto non esprimibile in parole umane.

Nel *De Omnipotentia Dei* Ruperto si spinge oltre affermando che Dio dona e cerca soltanto amore; il peccato è dunque tollerato per longanimità. Dio vuole il ritorno, brama, secondo l'espressione della Prima lettera a Timoteo, affinché tutti gli uomini siano salvati. Proprio per questo Gesù Cristo ha offerto la Sua pace, sebbene non tutti l'abbiano accettata, ed ha celato la verità perché, una volta conosciuta, non diventasse motivo di un giudizio più pesante.

Ruperto sembra palesemente negare l'esistenza in Dio di una volontà di condanna, sebbene talvolta, di fronte all'amore divino, il peccatore scelga una via di diabolica superbia, arrivando ad attribuire a Dio il proprio peccato e cadendo nell'indurimento portato dalla menzogna. Dio in tal modo si trova nell'impossibilità di operare con la mano della misericordia:

Igitur, ut supram dictum est, omnipotentia Dei nec una tantum graditur via, nec una tantum manu suos actus expedit, sed duabus scilicet misericordiae et iudicii, ea nimirum lege, ut prius nitratura manu misericordiae operari, et ubi ista manu superbia sibi obsistente virtutem ullam facere non potuerit, tunc demum manu altera manu iudicii exerta, quos emollire non potuit, confringat tamquam vasa figuli<sup>115</sup>.

---

<sup>115</sup> Cfr. *ibid*, XI, 462C.

Dio sembra impiegare in questi termini la Sua giustizia che appare come il risultato di una, seppur momentanea, sconfitta (sebbene Ruperto non accenni nemmeno all'uso di questa terminologia), facendo così riaffiorare la stessa disfatta di Gesù che, in un caso, non potette fare nessun prodigio. Di fronte a tale categoria di peccatori, scrive Ruperto:

Illos non parum restituisse voluntati  
Dei, vel Deum nequaquam voluisse malum,  
quod factum est ab illis, Scriptura vehementer  
gestis exprimere cum dicit: *Videns autem  
Deus quod multa malitia hominum esset in  
terra, et cuncta cogitatio cordis intenta esset  
ad malum omni tempore, poenituit eum quod  
hominem ferisse in terra (Gn 6). Et praecavens  
in futurum: Et tactus dolore cordis intrinsecus:  
Delebo, inquit, hominem*<sup>116</sup>.

Secondo il monaco benedettino, almeno a partire dal *De Omnipotentia Dei*, la volontà di Dio nella storia è solo volontà di salvezza per tutti. Questo è il suo unico indefettibile desiderio. L'esercizio della condanna è quindi conseguenza della libera accettazione da parte di Dio del volere dell'uomo. Ed è anche un aspetto della realtà definitiva, che trionfa nell'instaurazione del Regno dopo il fallimento dell'offerta di misericordia. Per i maestri di Laon, come per Agostino, esiste invece una volontà originaria in Dio che, di fronte ad un'umanità nemica e condannata per nascita, salva alcuni per grazia e lascia gli altri giustamente privi di salvezza. Nei due rispettivi sistemi Dio compie la sua volontà; la sua volontà infallibile, la sua onnipotenza di fronte al male è dunque

---

<sup>116</sup> Cfr. *ibid*, VIII, 461C.

affermata da parte di entrambe le prospettive teologiche, ma in due accezioni evidentemente diverse.

In realtà, anche tutta la teologia di Ruperto è impregnata di linguaggio agostiniano, linguaggio implicito nel *De Voluntate Dei*, sostanziato nel *De Omnipotentia Dei* da numerose citazioni dirette, talvolta molto lunghe che, assieme a quelle di altre *auctoritates* patristiche, Ruperto mostra di ritenere necessarie a sostegno delle proprie argomentazioni. Vi è anche espressa la preoccupazione di difendere la grandezza e l'esemplarità di un così grande maestro e la coerenza interna del suo pensiero; ma si tratta di un Agostino riletto, interpretato e filtrato attraverso proprie convinzioni. Come si evince dalle opere dell'Ipponate, l'onnipotenza divina trionfa comunque sulla perdizione e miseria umana, Ruperto, d'altro canto, guarda a tale onnipotenza in una sola direzione: se sembra accettare l'idea tradizionale di un numero di salvati stabilito in anticipo da Dio e da raggiungere attraverso l'opera della Sua potenza, nel successivo riferirsi all'incarnazione giunge a conoscere solo la *kénosis* salvatrice della misericordia, che assume su di sé la natura umana trasformandola e plasmandola:

Multa, inquam, ad obsistendum proposito Dei occurrerunt, sed non praevaluerunt, quia nec uno saltem minimo electorum numerum diminuerunt. Et quidem magnum fuisset opus omnipotentiae, facere tot vasa honoris de massa incorrupta, qualis ante praevaricationem Adam fuerat, sed maximum est de massa corrupta, de massa damnata et peccatrice, de qua merito sola fierent vasa contumaliae, vasa irae, tot facere quot voluit, vel proposuit vasa gloriae, vasa misericordiae. Omnipotens ergo misericordiae manus non minus mirabilis, quam illa manus altera iudicii. Imo et amplius ista mirabili set

venerabilis, quia in habitu infirmitatis tam fortiter fecit, ut dignaretur ipsa misericordia corpus humanum assumere, universae miseriae atque damnatae conditionis injurias experiri, sputis ac flagellis, contumeliis ac doloribus affici, patibulo crucis affigi<sup>117</sup>.

Si è visto, dunque, quanto sia centrale nei due opuscoli, per Ruperto, il concetto della bontà di Dio, laddove per bontà di Dio non si intendeva la bontà trascendentale degli aristotelici, ai quali si riferiscono gli scolastici nella soluzione di problemi metafisici, ma si tratta di un Dio che non è né Causa prima, né Motore immobile ma è il Padre delle parabole evangeliche.

Verso la fine dell'opuscolo Ruperto si rivolge nuovamente ad Anselmo di Laon, *cuius fides set scientia prae caeteris bono hactenus cum odore in Christi Ecclesia fructificat*<sup>118</sup>, rinnovandogli la richiesta, già formulata nel primo trattato, di una sua presa di posizione che ponesse fine alle polemiche. All'abate di Deutz risultava che Anselmo non prestasse avallo a simili speculazioni sulla volontà di male in Dio.

Forse l'enfasi con cui Ruperto proclama la sua fiducia nella teologia anselmiana, unita all'auspicio che nulla, neanche in futuro, venga a macchiare la sua gloria, tradiscono un certo timore. Le informazioni ricevute erano meno nette di quanto egli ostentasse a credere? O il timore di un difesa d'ufficio della scuola nei confronti del maestro lo preoccupava? Da parte di Anselmo una risposta finalmente giunse, sotto forma di una breve e secca lettera stilata evidentemente di fretta, indirizzata non a Ruperto ma all'abate di lui Eriprando<sup>119</sup>, che fu motivo di grande sconforto per l'abate di Deutz. Anselmo

---

<sup>117</sup> Cfr. *ibid.*, XVII, 467C-467D.

<sup>118</sup> Cfr. *ibidem.*

<sup>119</sup> Sulla datazione ed anche sul destinatario di questa lettera ci sono state diverse oscillazioni nella critica. L'opinione tradizionale inserisce la lettera nella polemica con Ruperto e vede nel destinatario (designato con il suo titolo e la sua iniziale H.) l'abate Eriprando (*Heriprandus*). O. Lottin, però, in *Psychologie et morale V*, pp. 177-178, e prima ancora in «RTAM» 23 (1956), pp. 117-118; sostiene sulla base di considerazioni storico-filologiche che la lettera fosse anteriore al 1113, rendendo impossibile tale identificazione: Eriprando all'epoca non

suggerisce al monaco di non dilungarsi sterilmente sulle parole, poiché è evidente anche ai suoi occhi che Dio odia il male e soccorre, con la Sua Grazia, la volontà umana. Resta comunque da tener presente, secondo il *magister*, che Dio anela a ciò che appartiene alla sua misericordia e desidera anche ciò che appartiene alla sua giustizia; dunque vuole aiutare mediante la misericordia la volontà che acconsente, abbandonare mediante la giustizia quella che rifiuta. Egli decide, dunque, di avere misericordia e, nello stesso tempo, di indurire<sup>120</sup>.

---

era ancora abate. H. Silvestre pone la lettera tra la fine del 1116 e l'inizio del 1117 : *A propos de la lettre d'Anselme de Laon à Heribrand de Saint Laurent*, in «RTAM» 28 (1961), pp. 5-25. M. Magrassi concorda con l'opinione tradizionale ritenendo però la lettera una risposta ad entrambi gli opuscoli (*De Voluntate Dei, De Omnipotentia Dei*).

<sup>120</sup> Si riporta il contenuto della risposta di Anselmo di Laon, cfr. ANSELMUS LAUDUNENSIS, *Epistola ad H. Abbatem S. Laurentii*, in PL 167, coll. 1587-1588; «Venerabile abbatum H. de Sancto Laurentio Anselmus humilis filius Laudunensis Ecclesiae salutem. Videndum est, Domine, ne illa quaestio, quae apud vos sic agitur, non in sententia, sed in pugnis verbo rum sit. Rectos sensus discutere virorum est, in verbis litigare puerorum est, qui non nisi tenute intelligunt quae dicunt, vel audiunt; quos arguit Apostolus: *Nolite parvuli effici sensibus*. Praecipit autem: *Malitia parvuli estote*. Haec non attendentes, quidam maxime inflati nomine scientiae, sensus Patrum ignorantes, languent, ut ait Apostolus, circa questione set pugnas verborum. Sententiae quidem omnium catholicorum diversae, sed non adversae, in unam concurrunt convenientiam, in verbis vero sonant quaedam quasi contrarietates et pugnae, in quibus scandalizantur pusilli, exercentur strenui, contendunt superbi, excluduntur probati, qui aliis languenti bus expedite dissonantia consonare ostendunt. In hoc genere pugnantium verborum, haec in Scripturis proponuntur: *Non vult Dominus malum. Item vult omnia quae fiunt*, inter quae etiam sunt mala, nec aliquid fit eo invito, nolente et coacto. Non vult quidem malum, id est non amat, non gratum habet, non approbat, sed odit, prohibet et damnat. Porro constat Deus fecisse rationabilem creaturam liberae voluntatis, ut possit mereri: ipsa autem libera voluntas per se non potest, vel ad maius dirigi, vel in bonum, in quo facta est, persistere; per se vero potest, si sibi ipsi relinquatur, corrumpere. Praesto est igitur ei divina gratia, parata adiuvere; sed non cogere, quod esset libertatem, quam dederat, tollere. Si ergo libera voluntas premonita audit, et consentit, a gratia dirigitur; si rinuit, relinquitur, et sibi relicta corrumpit. Quis autem neget Deum velle et sibi consentientem dirigitur, et rerenuntiantem delinquere? Cum enim *universae viae Domini misericordia et veritas*, sicut vult, quod est misericordiae, nihilominus vult, quod est justitiae. Vult ergo per misericordiam consentientem adiuvere, vult etiam per justitiam rendente delinquere. Quod delinquere, dicitur in Scripturis in reprobum sensum tradere, indurare praecipitare, non enim Deus auctor et incentor est mali, sed dum juste, ut diximus, relinquit, rationalis creatura in reprobum sensum traditur, induratur, praecipitatur: Nemo ergo neget misericordem et justum Deum, et velle misereri, et velle indurare, ut ait Apostolus: *Cui vult miseretur; et quem vult indurat*: et Augustinus super illum versiculum *Tradidit illos Deus in passionem ignimoniae*: Manifestum est Deum operari in animis hominum, inclinando voluntates eorum quocumque voluerit, sive ad bonum pro sua misericordia, sive ad malum iudicio suo, aliquando aperto, aliquando occulto, semper autem justo. Plena est divina pagina huiusmodi locutionibus, quas nullus subitaneus debet sinistre accipere, sed cum diligentia prudenter intendere. Avaritia proprie vocatur, *idolorum servitus*; avarus enim pecuniae tribuit quod Deo debetur et convenit, quod fit tribus modis: desiderat quippe avarus et pecuniam habeat, et ut habitam augeat, et ne amittat. Sic cultor Dei desiderat ut charitatem, quae Deus est, habeat, et tam in se quam in proximis augeat, et ne eam amittat; et idcirco spiritual iter vitium illud cultus idolorum dicitur, quia praedicto modo quod Deo debetur, pecuniae exhibet, quam sic colendo Deum suum facit. Illud enim quo prae ceteris unusquisque dirigi, ubi cor et desiderium suum apponit, summum bonum sibi constituit, et

Il che equivale a dire che Dio inclina le volontà degli uomini ovunque Egli voglia; dunque sia al bene per la Sua misericordia, sia al male per il Suo giudizio. Il tentativo di formulazione di Ruperto, secondo cui Dio si limita a voler permettere ciò che non approva, non aveva lasciato traccia. L'incompatibilità dei linguaggi restava completa. (Seguono alcune precisazioni sul problema in questione, in cui Anselmo riprende evidentemente alcuni temi sviluppati dall'abate di Deutz nel *De Omnipotentia Dei*, in particolare l'equivalenza tra l'espressione scritturistica *indurare, in reprobum sensum tradere, e delinquere*). È facile immaginare l'effetto che la lettera produsse sul benedettino, viste le accuse di grettezza mentale e di verbalismo da un lato, e dall'altro l'affermazione dell'inutilità delle sue argomentazioni.

Ruperto decise, così, di recarsi a Laon per dibattere il problema direttamente con Anselmo. Ma proprio al momento del suo arrivo in città il maestro moriva; il 15 luglio 1117. Ebbe luogo però un duro scontro con Guglielmo di Champeaux, nonché con un folto gruppo di maestri e studenti accorsi a Laon per il dibattito. Gli animi si accesero, e vennero citate dagli esponenti delle scuole diverse testimonianze dalla Bibbia. Ruperto perseverò con coraggio e costanza senza mai venir meno alle sue interpretazioni, sostenendo che Dio non abbandona nessuno. In effetti ognuna delle due parti rimase convinta della propria ragione e della possibilità di affermarla con successo, ma, non molto tempo dopo, Ruperto avvertì che l'ostilità nei suoi confronti era cresciuta a tal punto da decidere, come si è avuto modo di dire, di lasciare il suo monastero d'origine.

---

tanquam Deum colit. Amor terreno rum est venenum, amor superiorum est oleum: ad terrena ex se inclinatur anima, et discendi; ad superiora non per se, sed per Deum erigitur et ascendit: quando autem oleo superiori perfunditur, a terrenis avulsa, appetit et dirigi aeterna. Inter sterilitatem veneni, et pinguedinem olei, est quoddam medium, et quidam gradus, scilicet ut anima velit nolle inferiora, et velit velle superiora: et in his duabus est gratia cum libero arbitrio, et sunt illi duo gradus pares, et in merito aequales, tamen distincti et ordinati. Amor superiorum ex Deo est tantum, amor inferiorum ex homine. Si Deus hominem a fovea peccati erigi, et extrahit, mirabilis misericordia est; si autem deserit eum, summa aequitas est et justitia; prius enim foveam praemonstrat et periculum docet, et ne accedat prohibet. Homo autem haec omnia contemnens sponte cadit, ei ideo Deus juste ibi cum deserit. Deum peccator flagellatur, Deus eum visitat, ut eripiatur, quod est ex misericordia. Si autem prosperatur, amplius sordescit, et illaqueatur, quod est justitia. Si homini peccatum aliquod incipit displicere, et vult deserere illud, si propter Deum hoc facit, bonum est, et ex dono gratiae procedit, si aliter fit, bonum non est, sicut aliquando refraenatur lux uria, ne expendatur pecunia, et aliquod simile, hoc non propter Deum, nec ex dono gratiae».

### 1.4.3 Tradizione e modernità nelle opere rupertiane

Dall'analisi fin qui condotta, si deduce la ragione per cui si sia parlato dell'abate di Deutz nei termini di una persona incapace di accedere ai rigori del metodo dialettico. Nei due opuscoli considerati egli fece però, nonostante le accuse, ricorso di necessità al metodo dialettico, ma si rivelò chiaramente incapace di dominarlo fino in fondo. Tuttavia diversi aspetti della dottrina rupertiana tradiscono elementi di modernità per un uomo evidentemente legato al conservatorismo religioso; un primo elemento è rinvenibile nel fatto che egli crede che l'autorità ultima infallibile, contro cui è non è lecito porsi, sia una sola: quella della Bibbia. A suo avviso i Padri vanno letti con intelligenza critica, valutando il loro pensiero alla luce del messaggio biblico preso nel suo complesso, poichè l'*auctoritas* patristica non è da sola un criterio determinante per l'interpretazione e la formulazione di una teologia. Un secondo elemento di novità delle posizioni rupertiane è rintracciabile proprio nella sua concezione del rapporto tra peccato e redenzione, quella espressa soprattutto nel *De Voluntate Dei*. Secondo la tradizione la causa dell'incarnazione è stata la colpa originaria che ha avuto come esito la venuta del Redentore. Senza il peccato Dio non si sarebbe fatto uomo, ma ha trasformato il male in bene attuando la redenzione. Nel pensiero rupertiano l'amore di Dio consiste nel Suo progetto originario di rendere l'uomo simile a sé attraverso l'incarnazione, la Sua onnipotenza nell'aver realizzato questo meraviglioso progetto nonostante il male.

Tutta la polemica generata da Ruperto prende le mosse da un profondo bisogno spirituale che costituirà il senso di tutta la sua riflessione sulla natura dell'uomo e sulla sua posizione nel piano divino e sul concetto di immagine e somiglianza. Ruperto non poteva pensare di sviluppare un discorso teologico che ponesse la sofferenza nel cuore stesso di Dio, né che postulasse il venir meno di Dio di fronte al dilagare del male. Tuttavia nel *De Omnipotentia Dei* si

possono trovare suggestioni in tal senso. Commentando la parabola del figliol prodigo Ruperto giunge a parlare di un dolore del padre, termine assente nella parabola, pur senza riferirlo esplicitamente a Dio Padre<sup>121</sup>.

Il tuitiense ritiene che l'unico criterio interpretativo che consenta di leggere il testo Sacro e di intendere la storia sia nient'altro che l'amore di Dio per l'uomo. In nome di questa idea è disposto a mettere tra parentesi elementi tradizionali anche contro la mentalità corrente. Rifiutandosi di assumere come norma di esegesi e come parametro di verità un testo o un pensiero isolato dei Padri, egli si sente spinto alla ricerca di un criterio superiore, e lo trova nella fede stessa che viene così ad assumere un valore proprio ed indipendente, cui sottostanno le stesse *auctoritates*, che attingono, invece, il loro valore normativo unicamente dal nesso con tale criterio supremo.

---

<sup>121</sup> Cfr. RUPERTUS TUITIENSIS, *De Omnipotentia* cit. (alla nota 95), XXV, 475A-475D: «Quid ad haec dicemus, et de nobis vel de gentilibus patribus nostris quos Deus male facere permisit? Ergone pater familias ille evangelicorum qui duos habens filios, juniori ex eis postulanti partem substantiae divisit, sic faciendo ita filium suum abire sinendo, malum fieri voluit, luxuriosum illum esse, suam cum meretricibus substantiam dissipare, et ad ultimum porcos pascere voluit, quia dimisit? Quis hoc sanus dixerit? Denique volens quidem sinere, sivit; volens substantiam divider, divisit: quippe qui, si maluisset, deserto rem carcere et compendi bus potuisset stringere ferries, sed malum fieri noluit, malum disertionis, ut alienaretur cor filii a pia subiectione patris, ut dimissus sibi luxuriaretur cum meretricibus, et porcos pasceret, de nobili factus homo ignobilis. Testis ille patria eiusdem, filio revertente, occursum, testis totus super collum eius cadentis, et osculantis gestus vel habitus, testis, inquam, in convivio tota consolationis canora festivitas, quia nunquam volente tali patre, mortuus fuerat aut perierat filius. Vana quippe consolatio fieret, si non verus dolor praecessisset. Verus autem aut fidelis dolor non fuisset, si quae causa doloris erat perditio et mors filii, non nisi voluntate patris accidisset. Igitur quod dimissus est filius, illud quidem non nisi volente patre factum est, quos autem petivit ut dimitteretur, quod substantiam suam devoravit cum meretricibus vivendo luxuriose, non volente sed dolente patre factum est. Nota et celebris haec similitudo est, quia pater ille Deus est, duorum autem filiorum, alter Judaicus, alter gentilis populus est. Ergo quod gentilis populus portione sua, id est, naturali ingenio absque patria Dei gratia contentus esse voluit, et hoc ipsum circa vanitates vanitatum expendendo, et de creaturis philosophando quasi cum meretricibus substantiam suam dissipavit, et ad ultimum porcos pavit, immutando gloriam suam in similitudinem imaginis corruptibilis hominis, et volucrum, et quadrupedum, et serpentium, malum utique fuit, quod Deus fieri noluit. Quod autem vacavit illi haec mala facere, verbi gratia, non superveniente ira, ut perirent homines, sicut factum est tempore diluvii, permissio Dei justa et bona fuit, tempus poenitentiae gentium expectantis».

## Capitolo secondo

### 2.1.1 Il *corpus* delle opere rupertiane

La presentazione degli scritti rupertiani non è scevra di difficoltà poiché tutt'oggi alcuni di essi sono inediti, mentre per altri è problematico fornire una datazione veramente attendibile. Ruperto è uno scrittore fecondo, arguto, dotato di un'intelligenza sottile e solo l'analisi delle diverse tappe della sua carriera ecclesiastica costituisce il criterio che consente di fissare, anche se talvolta in maniera approssimativa, la cronologia dei suoi scritti. Sul criterio con il quale stabilire l'autenticità, però, delle opere dell'abate di Deutz non sembra esistere oggi quasi alcun dubbio<sup>1</sup>.

Ruperto ha lasciato tre cataloghi<sup>2</sup> che comprendono tutte le opere principali, due dei quali seguono un ordine cronologico<sup>3</sup>; possediamo, inoltre, tre cataloghi redatti in epoca relativamente vicina all'autore e che recano una conferma per le grandi opere e preziose indicazioni per gli opuscoli secondari<sup>4</sup>. Grazie a tali

---

<sup>1</sup> Si è deciso di considerare, per la ricostruzione cronologica delle opere rupertiane, nello specifico i contributi di M. MAGRASSI, *Teologia e Storia nel pensiero di Ruperto di Deutz*, studia Urbaniana 2, Roma, 1959; M. L. ARDUINI, *Contributo alla biografia di Ruperto di Deutz*, in «Studi Medievali» III, 16 (1985); ID, *Neue Studien über Rupert von Deutz*, Siegburg, 1985; J. VAN ENGEN, *Rupert of Deutz*, Los Angeles-Berkeley-London, 1983.

<sup>2</sup> Cfr. RUPERTUS TUITIENSIS, *Epistola ad Romanum Ponteficem*, in PL 169, coll. 11-12; ID, *Epistola ad Cunonem*, in PL 170, coll. 10-12; ID, *Super Quaedam Capitula Regulae Divi Benedicti Abbatis*, in PL 170, col. 489D.

<sup>3</sup> Proprio grazie all'utilizzo dei cataloghi ordinati cronologicamente, con l'apporto dei dati contenuti nei vari prologhi, si può giungere ad una determinazione approssimativa ma sicura della datazione e della autenticità delle opere di Ruperto; cfr. M. MAGRASSI, *Teologia e Storia nel pensiero di Ruperto di Deutz*, Studia Urbaniana 2, Roma, 1959, pp. 23-35.

<sup>4</sup> Il primo catalogo enumera tredici opere e si trova nel *Thioderici catalogus Abbatum Tuitiensium*, in «Monumenta Germaniae Historica» (da ora in poi MGH) XIV, 1883, p. 565; il secondo si trova nell'opera di REINERUS S. LAURENTII LEODIENSIS, *De ineptiis cuiusdam idiotae*, in MGH XX, pp. 595-596; in PL 204, coll. 21-23; il terzo è il catalogo della biblioteca di Liegi del XIII secolo, ms.

strumenti, è possibile descrivere come segue la complessa articolazione del *corpus* rupertiano:

### *Opere autentiche*

#### Prima del sacerdozio (tra il 1095 ed il 1110)

Le prime opere rupertiane sono modeste composizioni in versi su argomenti disparati ed alcune agiografie di cui non rimane quasi nulla<sup>5</sup>.

1. *Hymnum sive oratio ad Spiritum Sanctum*. Il testo è composto in versi saffici<sup>6</sup>.
2. *Libellum de diversis Scripturarum sententiis*<sup>7</sup>.
3. *De incarnazione Domini*<sup>8</sup>. Si tratta di una poesia oggi perduta.

---

*Brux.*, 9810-14, pubblicato da J. GESSLER, *La bibliothèque de l'Abbaye de S. Laurent a Liège au XIII siècle*, Tongres, 1927, che contiene gran parte della produzione rupertiana.

<sup>5</sup> Ruperto stesso sostiene che la sua attività esegetica ebbe inizio dopo il sacerdozio. Descrive in questi termini la propria produzione anteriore: «magnam intus versabam materiam, per angustum foramen ubertim prodire non valentem, dum metricis pedibus verba ligando (...) longum in paucis sermoni bus laborem insumerem»; cfr. RUPERTUS TUITIENSIS, *De gloria et honore Filii Hominis super Mattheum* (da ora in poi *Super Matthaëum*), in PL 168, coll. 1307-1634; col. 1600A (ed. crit. a cura di R. Haacke in «Corpus Christianorum Continuatio Medievalis» 26, (da ora in poi CCCM) Turnhout, 1974).

<sup>6</sup> Cfr. RUPERTUS TUITIENSIS; *Hymnum sive oratio ad Spiritum Sanctum*, in CCCM 29, pp. 422-424.

<sup>7</sup> Gerberon ha ritenuto si trattasse unicamente di un insieme di passi patristici e biblici; cfr. GERBERON, *Apologia pro Ruperto Abbate Tuitiensi*, in PL 167, coll. 23-194; col. 43B.

<sup>8</sup> Ruperto vi allude nel Prologo del suo commento al Cantico dei Cantici; cfr. RUPERTUS TUITIENSIS, *Commentaria in Canticum Canticorum de Incarnatione Domini* (da ora in poi *In Canticum Canticorum*), in PL 168, coll. 837-962; col. 838 (ed. crit. a cura di R. Haacke, CCCM 26, Turnhout, 1974, p. 7).

4. *Vita Sancti Augustini*<sup>9</sup>. Il testo si compone di estratti di opere agostiniane connessi da qualche frase dell'agiografo.

5. *Vita sanctae Odiliae*<sup>10</sup>, opera perduta.

6. *Cantus de sancto Teodardo martyre, Goare ac Severo confessoribus*<sup>11</sup>, perduti.

Dopo il sacerdozio (tra il 1110 ed il 1119)

1. *De Divinis Officiis*<sup>12</sup>. L'opera è stata terminata nel 1111. Si tratta della prima opera rupertiana di impostazione teologica, si presenta come un'originale esegesi dell'anno liturgico il cui ufficio viene modulato sui misteri di Cristo. Ruperto affronta temi relativi alla vita sacramentale, all'Eucaristia, alla vita monastica ed all'Incarnazione.

2. *In S. Job Commentarius*<sup>13</sup>. Si tratta di un riassunto del commento di Gregorio al libro di Giobbe; la non evidente originalità dell'opera fa pensare ad un lavoro giovanile rupertiano.

3. Gli opuscoli polemici *De Voluntate Dei*<sup>14</sup> ed il *De Omnipotentia Dei*<sup>15</sup>.

---

<sup>9</sup> Il testo si trova nel catalogo di Raniero di S. Lorenzo cit. (alla nota 4).

<sup>10</sup> Opera citata nel catalogo di Raniero di San Lorenzo cit. (vedi alla nota 4).

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> Cfr. RUPERTUS TUITIENSIS, *De Divinis Officiis*, in PL 170, coll. 1215-1505 (ed. crit. a cura di R. Haacke, CCCM 7, Turnhout, 1967, pp. 1-474).

<sup>13</sup> Cfr. ID., *In Job Commentarius*, in PL 168, coll. 961-1196.

<sup>14</sup> Cfr. ID., *De Voluntate Dei*, in PL 170, coll. 437-454.

<sup>15</sup> Cfr. ID., *De Omnipotentia Dei*, in PL 170, coll. 454-478.

4. *Commentaria in evangelium S. Iohannis*<sup>16</sup>. L'opera è un grande commento al Vangelo di Giovanni ed è anche la prima importante opera esegetica rupertiana.

5. *De sancta Trinitate et operibus eius*<sup>17</sup>. L'opera è un monumentale commentario dei diversi libri della Scrittura sulle opere della Trinità.

6. *In Apocalipsym*<sup>18</sup>. L'opera fu composta su richiesta dell'arcivescovo di Colonia, Federico, cui è dedicata.

7. *In XII Prophetas minores*<sup>19</sup>. L'opera si compone di due parti: la prima dedicata ai primi sei profeti e l'altra dedicata ai successivi.

8. *De Victoria Verbi Dei*<sup>20</sup>. All'interno dell'opera Ruperto ripercorre le lotte dei giusti dell'Antico Testamento, nelle quali scorge le vittorie del Verbo divino in preparazione alla sua Incarnazione.

---

<sup>16</sup> Cfr. ID., *Commentaria in Evangelium S. Iohannis*, in PL 169, coll. 201-826 (ed. crit. a cura di R. Haacke, CCCM 9, Turnhout, 1969).

<sup>17</sup> Cfr. ID., *De sancta Trinitate et operibus eius*, in PL 167, coll. 198-1828 (ed. crit. a cura di R. Haacke, CCCM 21-24, Turnhout, 1971-72).

<sup>18</sup> Cfr. ID., *In Apocalipsym*, in PL 169, coll. 825-1214.

<sup>19</sup> Cfr. ID., *In Prophetas minores*, in PL 168, coll. 9-836.

<sup>20</sup> Cfr. ID., *De Victoria Verbi Dei*, in PL 169, coll. 1215-1502 (ed. crit. a cura di R. Haacke, MGH 5, Weimar 1970).

9. *In Cantica Canticorum de Incarnazione Domini*<sup>21</sup>. L'opera esprime l'acutezza e l'originalità del pensiero rupertiano, con l'interpretazione del Cantico dei Cantici in chiave mariana.

10. *Anulus sive Dialogus inter Christianum et Judeum*<sup>22</sup>. Si tratta di un'opera didattica contro gli ebrei scritta su commissione.

11. *De laesione virginitatis*<sup>23</sup>. Nell'opuscolo Ruperto sostiene la possibilità di consacrare una donna non più vergine.

12. *De gloria et honore Filii hominis, super Matthaeum*<sup>24</sup>. L'opera fu cominciata su proposta di Cunone, abate di Siegburg, chiamato da Ruperto il suo Protettore.

13. *Super quaedam capitula Regulae Divi Benedicti Abbatis*<sup>25</sup>. Si tratta di un'opera apologetica nella quale l'autore espone e combatte le consuetudini e le obiezioni dottrinali dei premostratensi e dei canonici regolari.

---

<sup>21</sup> Cfr. ID., *In Canticum Canticorum*, in PL 168, coll. 837-962 (ed. crit. a cura di R. Haacke CCCM 26, Turnhout, 1974, pp. 1-183).

<sup>22</sup> Cfr. ID., *Anulus sive Dialogus inter Christianum et Judaeum*, in PL 170, coll. 537-544 (ed. crit. a cura di R. Haacke, «Studi Storici» 119-121, con testo critico di M. L. Arduini, Roma 1979).

<sup>23</sup> Cfr. ID., *De laesione virginitatis*, in PL 170, coll. 545-559.

<sup>24</sup> Cfr. ID., *Super Matthaeum* cit. (alla nota 5).

<sup>25</sup> Cfr. ID., *Super quaedam capitula Regulae divi Benedicti abbatis*, in PL 170, coll. 477-538.

14. *Opus ex libris Regum de glorioso rege Davide*. Il testo è andato perduto ma da quanto sostiene Ruperto si tratta di un commento al libro dei Re, composto su preghiera e comando di Federico arcivescovo di Colonia<sup>26</sup>.

15. *De glorificazione Trinitatis et processione Spiritus Sancti*<sup>27</sup>. Nell'opera Ruperto cerca di argomentare e giustificare, contro gli Ebrei, il mistero della Trinità sulla base di alcuni passi significativi dell'Antico Testamento.

16. *De incendio oppidi Tuitiensi*<sup>28</sup>.

17. *De meditatione mortis*<sup>29</sup>. L'opera rimase incompiuta a causa della morte di Ruperto.

18. *Altercatio monaci et clerici, quod liceat monacho praedicare*<sup>30</sup>; *L'Epistola ad Everardum, Abbatem Brunwillarensis*<sup>31</sup>; *L'Epistola ad Liezelinum canonicum*<sup>32</sup>. Si tratta di opuscoli polemici nei quali Ruperto rivendica il diritto, per i monaci, di predicare e di amministrare la Chiesa, visto anche il suo interesse nei confronti delle polemiche in corso all'epoca tra nuovi Ordini canonicali e gli Ordini monastici.

---

<sup>26</sup> Cfr. ID., *Super Matthaem* cit. (alla nota 5), col. 1475D.

<sup>27</sup> Cfr. ID., *De glorificazione Trinitatis et processione Spiritus Sancti*, in PL 169, coll. 9-202.

<sup>28</sup> Cfr. ID., *De incendio oppidi Tuitiensi*, in PL 170, coll. 333-338.

<sup>29</sup> Cfr. ID., *De meditatione mortis*, in PL 170, coll. 357-390.

<sup>30</sup> Cfr. ID., *Altercatio monachi et clerici, quos liceat monacho predicare*, in PL 170, coll. 537-542.

<sup>31</sup> Cfr. ID., *Epistola ad Everardum, Abbatem Brunwillarensis*, in PL 170, coll. 543-544.

<sup>32</sup> Cfr. ID., *Epistola ad Liezelinum canonicum*, in PL 170, coll. 663-668.

19. *Sermo de Sancto Pantaleone*<sup>33</sup>.*Opere dubbie o spurie*

1. *Vita S. Heriberti*. L'operetta tratta della vita di Eriberto fondatore del monastero di Deutz<sup>34</sup>; il cui autore è un monaco di S. Lorenzo di Liegi.

2. *Chronicon S. Laurentiis*<sup>35</sup>.

3. *De vera vita apostolica*<sup>36</sup>.

4. *Passio B. Eliphii martyris*<sup>37</sup>.

---

<sup>33</sup> Cfr. M. COENS, *Un Sermon inconnu de Rupert, abbé de Deutz, sur s. Pantaleon*, «Analecta Bollandiana» 55 (1937), pp. 244-267.

<sup>34</sup> L'opera si trova in PL 170, coll. 389-428. L'attribuzione è controversa, secondo Magrassi nessun elemento permette di attribuirlo a Ruperto, ma neppure lo vieta, Van Engen ed Arduini lo attribuiscono invece a Ruperto; cfr. M. MAGRASSI, *Teologia e Storia* cit. (alla nota 3), p. 34; J. VAN ENGEN, *Rupert of Deutz*, cit. (alla nota 1), p. 86; M. L. ARDUINI, *Contributo*, cit. (alla nota 1), p. 122.

<sup>35</sup> Il testo si trova in PL, coll. 669-702. In passato lo scritto fu unanimemente attribuito a Ruperto, ma recentemente è stata messa in dubbio la sua autenticità, cfr. M. L. ARDUINI, *Neue Studien über Rupert von Deutz*, *Siegburgerstudien* 17, Siegburg, 1985.

<sup>36</sup> L'opera si trova in PL 170, coll. 611-664. Il testo è stato studiato nel quadro delle controversie tra monaci ed ordini canonicali nel XII secolo, cfr. M. L. ARDUINI, *Un testo ancora da scoprire: il "De vera vita apostolica"*, in *L'Europa dei secoli XI e XII fra novità e tradizione: sviluppi di una cultura*. Atti della decima Settimana internazionale di studio (Mendola, 25-29 agosto 1985), Milano 1989, pp. 305-377.

<sup>37</sup> Il testo si trova in PL 170, coll. 427-437.

5. *De calamitatibus ecclesiae Leodiensis, sive Carmina de S. Laurentio, sive Carmina exulis*<sup>38</sup>.

6. *In Ecclesiasten*<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> L'opera è contenuta nel ms. Cambrai, Bibl. Nat. Paris, lat. 386.

<sup>39</sup> Il testo è in PL 168, coll. 1195-1306. Si tratta di un dialogo tra un maestro ed un discepolo. L'opera è stata considerata autentica fino alcuni decenni fa, oggi è considerata spuria, cfr. M. L. ARDUINI, *Ruperto, San Norberto e Abelardo: per l'edizione critica delle "opera minora Ruperti abbatis tuitiensis"*, Vita e Pensiero, Milano, 1993.

## 2.2.1 Il *Commentaria in Canticum Canticorum de incarnatione Domini*<sup>40</sup>

Il Canticum dei Cantici è il libro dell'Antico Testamento che fu più spesso commentato nei monasteri medievali, soprattutto nel XII secolo<sup>41</sup>. Abelardo, nella prefazione al suo *In Hexaemeron*<sup>42</sup> rifacendosi ad Origene, ricorda che il commento al Canticum dei Cantici, insieme all'inizio della Genesi e alle visioni di Ezechiele, era

---

<sup>40</sup> Il commento al Canticum di Ruperto reca, nell'edizione critica del CCCM 26 (1974) a cura di Raban Haacke, il titolo che abbiamo mantenuto, ma l'analisi degli *incipit* dei manoscritti consultati per realizzarla consente di riconoscere che si tratta di un titolo fittizio. Infatti essi presentano la più grande varietà di titoli e neppure le famiglie di manoscritti dipendenti rivelano in genere uniformità di titolo con il loro originale. La maggior parte dei titoli mettono in luce la tematica teologica, cioè il suo essere un vero e proprio trattato di teologia dell'incarnazione, con particolare attenzione ai risvolti mariologici dell'evento, cfr. RUPERTUS TUITIENSIS, *In Cantica Canticorum* cit. (alla nota 8), in partic. pp. 5-9.

<sup>41</sup> È largamente attestato dagli antichi cataloghi delle biblioteche monastiche che questo libro e i suoi commentari erano letti con frequenza. A Cluny, al tempo di Pietro il Venerabile, si possedevano quindici commenti al Canticum dei Cantici, fra i quali tre esemplari di Origene e due di Gregorio. Così, fra i circa settanta manoscritti di Orval, tuttora conservati, non vi sono meno di sette commenti al Canticum, cioè un decimo del numero complessivo dei libri. Fin dal tempo di Benedetto, Cassiodoro aveva fatto raccogliere un *corpus* di commenti al Canticum, includendovi quelli di Origene. Più tardi Alcuino, facendo l'elogio del Canticum, scorgeva in esso un antidoto alle futilità di Virgilio: questo canto insegna i comandamenti che conducono alla vita eterna, sosteneva con fermezza. Non è fortuito che tra i capolavori della letteratura monastica del Medioevo ci sia un commento al Canticum: nei sermoni che gli ha dedicato, Bernardo ha fornito una espressione geniale ad una tendenza, ad una ricerca, ad una predilezione universalmente diffuse, cfr. C. DEZZUTO, *Il Canticum dei Cantici nel XII secolo: una presenza davvero significativa*, in «Studia monastica» 48, 2006, p. 63-64.

<sup>42</sup> Cfr. PETRUS ABELARDUS, *In Hexaemeron*, in PL 178, col. 731: «Tria sunt Veteri Testamento loca quae ad intelligendum difficili ora esse sacrae Scripturae periti consuerunt. Principio scilicet Geneseos (...) et Canticum Canticorum, et prophetiam Ezechiel in prima praecipue visione de animalibus et rotis, et in extrema de aedificio in monte constituto. Unde apud Hebraeos institutum esse aiunt praedictorum scriptorum expositionem prae nimia difficultate sui nonnisi matures sensibus senioremm committendam esse, sicut et Origenes meminit prima in Canticum homilia dicens: Aiunt et observari apud Hebraeos quod nisi quis ad aetatem perfectam maturamque pervenerit, librum hunc in minibus tenere non permittitur, sed illud ab eis accepimus custodiri, apud eos omnes Scripturas a doctoribus tradi pueris, ad ultimum IV libros reservari, id est principium Genesis quo mundi creatura describitur, et Ezechiel prophetae principia in quibus de cherubim refertur, finem quoque in quo templi aedificatio continetur, et hunc Cantici canticorum librum. Hinc et illud Hieronymi in prologo Expositionis suae in Ezechielem: Aggrediar Ezechiel prophetam, cuius difficultatem Hebraeorum probat traditio. Nam nisi quis apud eos aetatem sacerdotalis ministerii, id est trigesimum annum impleverit, nec principium Geneseos nec Canticum canticorum nec huius voluminis exordium et finem legere permittitur, ut ad perfectam scientiam et mysticos intellectus plenum humanae naturae tempus accedat».

da sempre stato considerato il testo più oscuro di tutta la Scrittura tanto che, un'antica tradizione ebraica, riportata da Origene<sup>43</sup> e Girolamo e quindi, tramite loro, conosciuta da Gregorio e da Isidoro<sup>44</sup> e ripetuta lungo tutto il Medioevo, ne proibiva la lettura ai bambini per riservarne la spiegazione ai sapienti e ai saggi<sup>45</sup>.

Il Medioevo, dunque, in dipendenza dalle indicazioni dei grandi maestri dell'antichità, ritrova nel Cantico dei Cantici il punto di arrivo del cammino spirituale del cristiano, il testo era, inoltre, conosciuto ed amato in quanto utilizzato nella liturgia. Il Cantico dei Cantici è il poema della ricerca che costituisce tutto il programma della vita monastica: *quaerere Deum*. Esso è il dialogo dello Sposo e della Sposa che si cercano, si chiamano, si avvicinano l'uno all'altra e si trovano separati quando credono di essere vicini ad unirsi definitivamente<sup>46</sup>.

Nel VII secolo, con l'introduzione delle quattro grandi feste mariane (natività, purificazione, annunciazione e assunzione), si attuò nella Chiesa d'Occidente la scelta di utilizzare opere liturgiche tratte dal Cantico o ispirate ad esso in riferimento a Maria, testi che la Chiesa carolingia inizierà a corredare di forme tendenti al commentario e che giungeranno al XII secolo con abbondanza di commenti omiletici<sup>47</sup>. Lo sviluppo delle liturgie mariane aveva favorito l'applicazione e l'adattamento ad esse di testi tratti dal Cantico poiché nella figura

<sup>43</sup> Cfr. ORIGENES, *Commentarium in Canticum canticorum*, in PG 13, coll. 63-64.

<sup>44</sup> Cfr. ISIDORUS HISPALENSIS, *In libros veteris et novi Testamenti prooemia, de libris Salomonis*, in PL 83, col. 165.

<sup>45</sup> Cfr. A. M. PIAZZONI, *L'esegesi neomonastica*, in *La Bibbia nel Medioevo* (ed. G. Cremascoli, C. Leonardi), Bologna 1996, p. 232-233.

<sup>46</sup> Per la ricostruzione dei Commentari al Cantico dei Cantici fino alla fine del XII secolo cfr. C. DEZZUTO, *Il Cantico dei Cantici nel XII secolo* cit. (alla nota 41), in partic. pp. 82-86. I commentari latini al Cantico dei Cantici sono diversi, tra i quali si ricordano maggiormente il *Sermo XVIII in assumptione beatae Mariae* di Aelredo di Rielvaux in PL 195, coll. 309-316, il *In Cantica canticorum ad laudem Deiparae Virginis Mariae elucidatio*, in PL 210, coll. 51-110, il *Sermones super Cantica Canticorum* di Bernardo di Clairvaux in PL 183, coll. 779-1198, il *Sermo XXVII in Assumptione Beatae Mariae "Quae est ista"*, in PL 203, coll. 181-490, i *Sermones super Cantica canticorum* di Gilberto Porretano, i *Brevis Commentatio in Cantica, Excerpta de libris beati Ambrosii super Cantica canticorum, Excerpta ex libris beati Gregorii super cantica canticorum*, rispettivamente in PL 184 coll. 407-436 (ed. crit. CCCM 87), in PL 15, coll. 1851-1962 (ed. crit. CCCM 87), in PL 180, coll. 441-474 (ed. crit. CCCM 87), il *Sigillum Beatae Mariae* di Onorio di Autun in PL 172, coll. 495-518. Tra le presenze significative del Cantico dei Cantici nell'ambito del XII secolo, va ricordato certamente il costante riferimento ad esso nell'opera di Ildegarda di Bingen, sebbene la mistica non abbia mai scritto un commentario a questo testo.

<sup>47</sup> Cfr. G. FRÉNAUD, *Marie et l'Eglise d'après les liturgies latines du VII au XI siècle*, in «Études mariales» 9 (1951), pp. 54-55.

della Sposa si poteva riconoscere con una certa facilità Colei che era stata prediletta e amata da Dio sopra ogni altra creature per farne la Madre del Signore.

Accanto a questi elementi sembra chiaro che l'allegoria costituisca, come dottrina e come tecnica esegetica, un ulteriore elemento della metodologia esegetica rupertiana. Il benedettino sembra utilizzare, all'interno del suo percorso esegetico, l'allegoria quale procedimento tipologico che applica, al di là della lettera del testo, il valore simbolico delle realtà storiche che preparano e prefigurano i diversi contenuti del regno di Dio, la sua fede, la sua morale, il suo compimento finale. Nell'ottica rupertiana l'allegoria sembra essere la descrizione analitica di un'idea a partire dagli elementi, anche astratti, di un'immagine, in cui ogni dettaglio assume significato. Essa diventa il nerbo di una costruzione dottrinale per una teologia organica della Parola di Dio.

L'esegesi e l'interpretazione di un testo biblico sono, nell'orizzonte rupertiano, il supporto di una continua trasposizione verso realtà meta-storiche delle quali gli eventi terreni sono figura. I grandi elementi del mistero rivelato compongono una successione storico-prophetica ma anche i piccoli dettagli e le stesse parole sono trasposte in un'allegoresi permanente. L'interpretazione allegorica della Scrittura non trovava difficoltà a giustificare queste trasposizioni che, l'immaginario della fede e della devozione richiedevano come nutrimento spirituale. Sono frequenti, anche prima del XII secolo, le omelie che applicano a Maria diversi versetti biblici; a partire da questa prassi della predicazione, prima, e poi, del commentario liturgico, si sviluppa lungo il secolo una tradizione indipendente e, per molti versi, originale, di interpretazione allegorica del testo del Cantico in senso mariologico, elaborazione che, nata dalla liturgia, a sua volta si rifletterà in essa, donandole preziosi contributi. Una lettura mariologica del Cantico conduce alla conferma di alcuni elementi già diffusi nella pietà mariana medievale: la Sposa di Dio, che ne è anche la Madre, può ben rappresentare la Chiesa e, insieme, l'anima individuale, in una fecondità di rapporto fra i tre elementi, a cui il metodo dell'allegoria offre fondamento, garanzie e sviluppo.

*Ave, gratia plena, Dominus tecum, benedicta tu in mulieribus*<sup>48</sup>. Queste parole di benedizione rappresentano l'espressione attraverso cui il Signore ha manifestato e comunicato la fedeltà del proprio amore al suo popolo e agli uomini, ha alimentato la gioia e la consolazione che i cristiani traggono dal mistero dell'incarnazione, dall'evento del Dio fattosi uomo in Maria.

In base a tali premesse l'abate di Deutz si sente autorizzato a compiere la sua lettura del Cantico dei Cantici, ed è tra i primi autori medievali a proporre un'interpretazione apertamente mariologica del Cantico condotta con originalità ed autonomia. Ruperto con la sua opera esegetica canta la lode di Maria e soprattutto di Dio che ha compiuto in lei cose grandi, e, inserendosi nella più autentica tradizione ecclesiale e assumendone in modo originale i contributi e gli apporti, offre una lettura dell'incarnazione come evento nuziale tra Cristo, ad un tempo Figlio e Sposo e Maria, figura della Figlia di Sion ed emblema della Chiesa di ogni tempo<sup>49</sup>. Alla luce di ciò si comprende come egli abbia potuto proporre un'interpretazione mariologica del Cantico: da una parte la centralità del mistero dell'incarnazione, posto come asse al centro del suo sistema; dall'altra una visione unitaria di Maria e della Chiesa quali realtà concentriche, che gli permette di passare dall'una all'altra e di segnare una nuova interpretazione nella storia dell'esegesi del Cantico. L'esegesi rupertiana raccoglie *vetera et nova*, le istanze della ragione emergente e i contenuti della Tradizione, unendoli in una originale proposta di senso permessa dall'accurato equilibrio raggiunto tra queste due componenti.

Ruperto, quando pronuncia il termine Chiesa, abbraccia la storia ed il tempo in tutta la sua estensione e durata. il tempo è, così, misurato dal primo all'ultimo istante, dalla realtà divina ed unica della Chiesa di Cristo; ed è sull'unicità della Chiesa che egli pone l'accento. Questa unione della Chiesa si cementa nell'umanità,

---

<sup>48</sup> Cfr. *Lc* 1, 28.

<sup>49</sup> Ruperto riserva queste parole a Maria nel Prologo dell'opera: «O domina Dei genitrix vera et incorrupta mater Verbi aeterni Dei et hominis Iesu Christi, non meis, sed tuis armatus meritis cum misto viro, scilicet cum Verbo Dei, cupio luctari, ut de Canticis canticorum opus extorqueam, quod non dedecet vocari de Incarnatione Domini, ad laudem et gloriam eiusdem Domini, ad laudem et honorem tuae beatitudinis»; cfr. RUPERTUS TUITIENSIS, *In Canticum Canticorum* cit. (alla nota 8). Si farà riferimento da ora in poi alle pagine dell'edizione critica curata da R. Haacke in CCCM 36, Turnhout, 1974, pp. 1-183.

nella carnalità del Cristo. Si può certamente asserire che, agli occhi del monaco benedettino, la Chiesa non è altro che il genere umano stesso, in tutte le fasi della sua storia, nel suo far capo a Cristo e nel suo essere vivificato dal suo Spirito.

Il Prologo si apre con l'immagine di un atleta-lottatore che necessita della forza corporale per raggiungere la corona della vittoria<sup>50</sup>. Di ben altro genere è invece la lotta con Dio, per la quale è necessaria la forza della mente: essendo Dio un essere spirituale, sono necessarie forze adeguate a tale "combattimento". L'abate benedettino propone, così, un parallelo tra la vita di preghiera e l'indagine teologica:

Sicut eum qui adorant, adorare oportet in  
spiritu et veritate, ita (...) eum qui lutatura  
colluctari oportet in spiritu et veritate<sup>51</sup>.

Si rievoca, palesamente, l'episodio della lotta di Giacobbe con Dio al torrente Iabbok, che viene narrato dal benedettino eliminando alcuni particolari della contesa riducendo il dialogo a due battute. Si tratta di lotta, perché, nell'orizzonte rupertiano, avere la capacità cogliere nella Scrittura ciò che *Deus rationabiliter signavit*<sup>52</sup>, non è facile né immediato e sebbene la lotta termini, nel testo sacro, con la vittoria di Giacobbe, non si giungerà mai ad una vittoria definitiva. L'abate invoca, a questo punto, l'alleanza con Maria Vergine, per riuscire a lottare proprio contro il Cantico dei Cantici<sup>53</sup> e risultare vittorioso. Nelle pagine seguenti Ruperto mette a punto una preistoria dell'opera che riferisce di

---

<sup>50</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>51</sup> Cfr. *ibid*, p. 8, ll. 213-215.

<sup>52</sup> Cfr. *ibid*, p. 21, l. 712.

<sup>53</sup> Il benedettino per spiegare il numero plurale *Cantica*, pone l'accento sulla divisione del testo in quattro *periochae* ossia *recapitulationes* basate sulla ripetizione di un ritornello, cfr. *ibid.*, p. 111.

ispirazioni e visioni, per attestare la cui verità egli chiama, quale testimone, la Vergine, regina dei cieli<sup>54</sup>.

Il regime visionario nel quale si inquadra il Prologo, il riferimento alla lotta con Dio, l'affermata consapevolezza dell'incolmabile superiorità della Parola di Dio, la costruzione del testo con continui riferimenti a brani biblici, il richiamo all'uso dell'umiltà, il contesto monastico di preghiera e liturgia, sono elementi che contribuiscono alla conferma di Ruperto come uno tra i maggiori rappresentanti del veteromonachesimo. Lo stare al cospetto di Dio per tendere ad un incontro esperienziale con Lui, all'unione mistica, in un atteggiamento recettivo prima che speculativo ritorna nella dottrina dell'abate di Deutz. In effetti, nell'ottica rupertiana, solo lo Spirito permette la retta comprensione del testo, per questo l'azione del teologo si deve porre necessariamente sotto il segno della Trinità, per mezzo della protezione di Maria. Ancora una volta emerge l'importanza del primato da riservare alla Scrittura quale luogo nel quale esperire l'intelligenza della fede. Si tenga presente, inoltre, la doppia presenza nel Prologo dell'avverbio *rationabiliter*<sup>55</sup> e l'intenzione sistematica del Commentario come accostamento tradizionale alla Bibbia, allo scopo però di fondare un'opera razionale, di profonda intelligenza e di ricerca, dunque, di *rationes* da redigere non senza l'aiuto della *ratio*. Per realizzare tale intelligenza, Ruperto è convinto della necessità di adoperare tutti gli strumenti delle *artes* e della tradizione esegetica, ma con spirito che ne moderi le eventuali pretese autonomistiche o ne vivifichi le stanche ripetitività, la *Fortitudo mentis*<sup>56</sup> deve essere unita alla *Fortitudo verae et sanctae humilitatis*<sup>57</sup> per costituire il giusto armamentario dell'esegeta. Non è raro, trovare anche nel corso del Commentario al Cantico dei Cantici rupertiano, note di critica testuale e riferimenti all'uso delle scienze liberali in funzione dello studio della Scrittura, nella convinzione che esse siano state usate nella composizione del testo sacro e che sia, dunque, necessario

---

<sup>54</sup> Ruperto qualche anno prima, aveva già avuto l'idea di uno scritto sull'incarnazione quando, durante una veglia notturna, un'ispirazione passando velocissima da un orecchio all'altro, gli aveva ispirato un distico elegiaco sull'incarnazione. L'abate aveva presentato ad alcuni confidenti il frutto di tale ispirazione rivelandone anche l'origine misteriosa. Ne era, così, nata l'idea dello scritto. cfr. *Ibid.*, pp. 37-38.

<sup>55</sup> Cfr. *ibid.*, p. 7-9.

<sup>56</sup> Cfr. *ibid.*, p. 3.

<sup>57</sup> Cfr. *ibid.*, p. 8.

servirsene per meglio comprendere il testo, al quale, tuttavia, spetta sempre la preminenza<sup>58</sup>. L'esegesi rimane la lotta e lo sforzo per costruire su un solido fondamento ed il Prologo manifesta chiare intenzioni:

Colluctari in spiritu et veritate (...) donec extorqueat (...) verum et utilem intellectum mysterii vel Scripturae quam Deus rationabiliter signavit (...). Historiae sive rei gestae aliquod ponere fundamentum et super illud magnum, quod sub istis vocibus continetur, supraedificare mysterium (...). Quae expositio mystica firmius stat (...) si super historiam certi temporis vel rei demonstrabilis rationabiliter supraedificata continetur<sup>59</sup>.

L'uso del verbo *extorquere* richiama alcune immagini tradizionali usate anche altrove dall'abate benedettino per definire l'opera dell'esegeta<sup>60</sup>: un'azione di forza sulla lettura per giungere all'intelligenza del mistero, una ricerca del senso spirituale, allegoricamente nascosto sotto il solido senso storico e letterale del testo. Si tratta, dunque, per Ruperto, come si accennava, di indagare a fondo il livello storico del testo per costruirvi sopra l'edificio di una lettura spirituale, evitando gli eccessi di interpretazioni allegoriche azzardate, non pertinenti, non richieste dal testo. La convinzione di base che muove Ruperto è che la relazione lettera-senso interiore non sia di giustapposizione ma costitutiva e, soprattutto, che la Scrittura non possa che avere una lettura cristologica, con Cristo maestro, oggetto e chiave di

---

<sup>58</sup> Nello specifico il benedettino applica nell'esegesi gli strumenti della retorica; si legga in particolare un paragrafo rupertiano contenuto in: RUPERTUS TUITIENSIS, *De Sancta Trinitate* cit. (alla nota 18), p. 2054, nel quale Ruperto elenca le cinque parti classiche della retorica (*inventio, dispositio, elocutio, memoria, pronuntiatio*) sviluppandole con esempi tratti dalla Scrittura.

<sup>59</sup> Cfr. RUPERTUS TUITIENSIS, *In Canticum Cantorum* cit. (alla nota 8), pp. 8-9.

<sup>60</sup> Cfr. ID., *Commentaria in Evangelio S. Iohannis* cit. (alla nota 16), p. 306-427-482.

lettura. In tal modo egli è convinto di contemplare la storia della salvezza nella sua realtà oggettiva.

Il benedettino ritiene che l'evento dell'incarnazione del Figlio di Dio non possa essere isolato dall'intera storia della salvezza<sup>61</sup>, così come Maria è inscindibile dall'intero evento salvifico e la stessa figura di Maria e la sua vicenda, per Ruperto, non sono collocabili nel piano divino se non alla luce della Parola di Dio che si è fatta storia e carne e che è annunciata e contenuta in tutte le Scritture, le quali testimoniano e narrano di lei e del Cristo<sup>62</sup>. Maria è *secretarium omnium Scripturarum sanctorum*<sup>63</sup> così come anche alla Chiesa *ut nihil mihi desit de Scripturis utriusque Testamenti, et ecce ubera mea sicut turnis*<sup>64</sup>. Colui, infatti, che è il compimento di tutte le Scritture si è incarnato nel seno della Vergine Maria per opera dello Spirito Santo.

Ruperto sottolinea l'eminente dignità della Madre di Dio, Vergine fragile e dalla carne umana, ma portatrice di un privilegio unico al mondo, unico nel suo genere:

Sexaginta sunt reginae, et octaginta  
concubinae et adulescentularum non est numero.  
Una est columba mea, perfecta mea, una est matris

---

<sup>61</sup> Nella prospettiva rupertiana, leggere il Cantico dei Cantici come un testo sistematico sull'incarnazione non ha nulla di illegittimo, sulla scorta di tutta l'esegesi medievale, sull'esempio delle letture rabbiniche, si pone la Lettura sullo stesso piano rivelativo e normativo della Scrittura, quand'anche non la si ritenga addirittura superiore, in tal modo non si crea alcuna tensione fra esegesi e teologia sistematica, perché la prima viene posta a servizio della seconda in un processo di allegorismo sistematico particolarmente evidente in Ruperto, che, non trova innaturale leggere nell'Antico Testamento la presenza del Nuovo, cfr. M. D. CHENU, *La teologia nel XII secolo*, Milano 1986, p. 106.

<sup>62</sup> In particolare sulla sua ispirazione Ruperto si esprime in tal senso: «Cum reversus ad me versiculos taliter acceptos mente pertractarem et nonnullis, unde vel qual iter acceperim, secretius non sine admiratione denarrarem, atque ad multorum notitia versiculi pervenissent, qui tamen nescirent unde accepissem, ex multi set diversis quae audiebam, occasio se praebuit, ut scribere aliquid cuperem de incarnatione Domini, versaturus grande onus invalidis humeris. Circa idem tempus et hoc aliud accidit: Frater quidam innocentis vitae et mundae ac simplici adolescentiae retulit mihi, se vidisse Filium tuum Dominum nostrum Jesum Christum, sedentem super altare suum, et circa eum collegium sanctorum, meque assidentem cum quiete et tenentem Cantica canticorum». Cfr. RUPERTUS TUITIENSIS, *In Canticum Canticorum* cit. (alla nota 8), Prologus, p. 6.

<sup>63</sup> Cfr. *ibid.*, II, p. 89, l. 165.

<sup>64</sup> Cfr. *ibid.*, VII, p. 167, l. 390.

suae, electa genitrice suae. Quid est hoc dicere, nisi quod si multae sunt fidelis et propter fidem, quae per dilectionem in eis operatur, laudabiles, nulla tamen earum tibi similis est, sicut veraciter praedicamus, quia nec primam similem visa es, nec habere sequentem<sup>65</sup>.

La Vergine raccoglie la pienezza della grazia perché la sua maternità divina la pone Maria in relazione entitativa con il Verbo. Esiste, dunque, una relazione di ordine ontologico che rende la Vergine capace di corrispondenza materna di conoscenza ed amore con il Verbo.

La manifestazione però più grande dell'amore di Dio nei confronti di Maria consiste, secondo Ruperto, nell'aver introdotto la sua persona nei misteri annunciati dalle Scritture e, dopo aver citato il versetto del Cantico: *Introduxit me rex in cellaria sua*<sup>66</sup>, l'abate afferma che tali *cellaria* rappresentano proprio i misteri delle Scritture:

Et quae sunt illa cellaria regis Dei? Nimirum sacra mysteria, quaecumque continentur in Scripturis sanctis. Nam ista cellaria pretiosa sunt, meliora cellis aromatum et argenti et auri et adoramentorum et unguenti optimi et omnibus apothecis regiae supellectilis thesaurorumque universorum, quales habere potuerunt reges terrarum et ille precipue temporalis rex Salomon. *In cellaria sua*, inquit, rex non qualiscumque, sed Rex caeli et terrae, *me introduxi* (*Ps 2,2*). Nihil enim a me abscondit, sed omni dulcedine sua me

---

<sup>65</sup> Cfr. *Ibid*, II, p. 86, ll. 73-78.

<sup>66</sup> Cfr. *ibid*, I, p. 16, l. 211.

inebriavit. Qui enim verbum suum, quod erat et est in corde suo, mihi totum infudit, quomodo non etiam cum illo mihi omnia donavit? Non enim introductio qualiscumque hic debet intellegi, sed introductio cum iure possidenti, sicut ius et sponsam legitimam cum tabulis matrimonii in dotem suam introduci<sup>67</sup>.

Il monaco benedettino è tra i primi a ravvisare nella maternità divina un'accezione sponsale. Nell'anima singolare e prediletta della Vergine si trova adunato ed esteso il grande corpo della Chiesa, Maria è dunque descrivibile come l'immagine della Chiesa e la Chiesa è rappresentata in Maria. Ruperto si attiene, in questi passi, esclusivamente alla tradizione, il mistero della Vergine-Madre e della Chiesa-Madre sono un unico mistero, in forza di vincoli essenziali.

L'abate di Deutz ritiene che Maria sia la donna delle Scritture non solo perché in lei il Verbo si è incarnato, ma perché è vissuta in assiduo e costante ascolto della parola di Dio che l'ha costituita umile donna di fede:

Tu, beata Virgo, vere fidelis fuisti et veraciter magnae fidei; non solum quia credi disti angelo evangelizanti, verum etiam quia secretum istud custodisti, neque properasti aliquando cuiquam tuae admirationem facere felicitatis, ut diceres quid fecisset tibi Deus, nisi ei cui prior ipse Deus vel Spiritus sanctus revelavi. Hoc non leviter perpendere nos vult evangelista, cum semel et

---

<sup>67</sup> Cfr. *ibid.*, ll. p. 16, ll. 211-223.

iterum dicit: *Maria autem conservabat omnia verba haec conferens in corde suo (Lc 2,19)*<sup>68</sup>.

Maria, dunque, che la concezione virginale rende tempio di Dio e Sposa del Padre, in virtù del fedele ascolto della parola di Dio, è stata donna di grande fede, di una fiducia che si è nutrita sempre delle parole del Signore e perciò beata, amata dal Figlio di Dio di un reale sentimento filiale e dispensatrice di amore pari a Colui che è suo Figlio e Dio:

Et in evangelio, cum extollens vocem quaedam mulier de turba, dixisset: *Beatus venter, qui te portavit, et ubera quae suxisti*, quid responsum est ei? *Quinimmo beati qui audiunt Verbum Dei, et custodiunt illud (Lc 11, 27-28)*. Haec enim causa principalis est effectiva beatitudinis et sine hac beata non potuisset esse vel dici. Attamen perseveranter et irrefragabiliter dicimus: *Beatus venter qui te portavit, et ubera quae suxisti*, et bene dicimus, scientes quia hospitium ventris sui, quod creatori suo praebuit, et alimoniam lactis sui, quod ori eius ministravit, fide pretiosa et humilitate gratiosa communivit atque perornavit, complevit et custodivit nulla habens umquam ignorantiam sui<sup>69</sup>.

---

<sup>68</sup> Cfr. *ibid*, pp. 15-16, ll. 204-210.

<sup>69</sup> Cfr. *ibid*, p. 26, ll. 577-588. Già Agostino esprimeva con parole simili questa convinzione proclamata da Ruperto come si evince dal *Sermo 72/A*: «Plus est Mariae discipulam fuisse Christi quam matrem. Ecce illud magis attendite, fratres mei, illud magis attendite, obsecro vos, quod ait Dominus Christus, estende manum, super discipulos suos: Haec est mater mea et frater mei; et qui fecerit voluntatem Patris mei, qui me misit ipse mihi et frater et soror et mater est. Numquid non fecit voluntatem Patris virgo Maria, quae fide credit, fide concepit, electa est de qua nobis solus

Maria è Sposa del Padre, il vincolo della loro unione è la fede. Nel corso del commento Ruperto sostiene che Dio, prendendo Maria come sposa, l'ha amata, ed i luoghi della Scrittura che lo attestano sono numerosi. In virtù di una *fides experta*<sup>70</sup>, pratica, provata alla luce del costante e custodito ascolto della Parola di Dio Maria, alle parole dell'angelo<sup>71</sup>, concepì Cristo prima nella mente che nella carne, diventando in tal modo figura di ogni cristiano<sup>72</sup> che attraverso la fede nella parola del Signore e l'osservanza di essa può generare in sé il Verbo, può essere madre del Verbo:

Felices itaque quorum etsi caro Patres sive  
generationem Jesus Christi non contingit, anima  
tamen audiendo et custodendo verbum Dei, mater  
facta est eiusdem Jesu Christi: felicissimi vero, qui  
utroque modo patres sive parentes sunt tanti filii,

---

inter homines nasceretur, creata est a Christo, antequam in illa Christus crearetur? Fecit, fecit plane voluntatem Patris sancta Maria: et ideo plus est Mariae discipula fuisse Christi, quam matrem fuisse Christi: plus est, felicius est disciplulam fuisse Christi, quam matrem fuisse Christi. Ideo Maria beata erat quia et antequam pareret, magistrum in utero portabit. Vide si non est quod dico. Transeunte Domino cum turbis sequentibus et miracula faciente divina, ait quaedam mulier: Felix venter qui qui te portavit. Et Dominus, ut non felicitas in carne quaereretur quid respondit? Immo beati qui audiunt Verbum Dei custodiunt. Inde ergo et Maria portio est Ecclesiae, sanctum membrum, sed tamen totius corporis membrum. Si totius corporis, plus est profecto corpus quam membrum. Caput Dominus, et totus Christus caput et corpus. Quid dicam? Divinum caput habemus, deum caput habemus». Cfr. AUGUSTINUS HIPIONIENSIS, *Sermones (72/A)*, in PL 38, coll. 468A-469D, ed. crit. «Corpus Christianorum Series Latina», (da ora in poi CCSL) 103, pp. 6-12.

<sup>70</sup> Cfr. RUPERTUS TUITIENSIS, *De glorificatione* cit. (alla nota 27), in PL 169, col. 147BC.

<sup>71</sup> Cfr. *ibid.*, col. 147C: «Profecto in anima sanctae Mariae Virginis. Ibi fides experta est, quod de semetipsa hic audivit, confidit in ea cor viri sui, etenim ibi vir suus ei cor suum aperuit. Quali operazione? Plane magna et ineffabili, ut faceret in ea cor viri huius illud, quod praedixerat per os David: Eructavit cor meum verbum bonum, dico ego opera mea regi. Lingua mea calamus scribae velociter scribentis. Ita cor suum illi aperuit, ut ipsam substantiam Verbi aeterni in corde suo concepti, de corde suo ante saecula geniti mitteret in mentem et in uterum Virginis valde fidelis, quae per ipsam fidem, de qua nunc sermo est, tanta divina mysteria, angelo narrante, concepit. Deum enim castis visceribus suscepit, et benedicta in Aeternum nobis et hominem».

<sup>72</sup> Lo stesso concetto aveva già trovato un suo sviluppo, cfr. ORIGENES, *Homiliae in Cantica Canticorum*, in PG 87, coll. 1545-1753.

quorum notissimi sunt hi duo magni patriarchae,  
quorum nomina sic insigniter enuntiantur in capite  
libri huius filii David, filii Abraham<sup>73</sup>.

Di conseguenza Maria quale donna di fede e di ascolto è *mater omnium*, *mater misericordiae*<sup>74</sup>, ed accoglie i desiderosi di mettersi in ascolto e alla sequela del Figlio, poiché, come il monaco benedettino sostiene, la fede mariana è la fede di tutti. Maria dunque, in virtù della sua fede nella Parola del Signore, è figlia di Abramo e di David:

Habuit humilitatem, quae ancillam audiens  
et credens sese fieri matrem Domini, professa est:  
Ecce, inquiens, ancilla Domini, secundum  
similitudinem patrum suorum iam dictorum  
Abraham atque David: quorum quanta fuerit  
humilitas ex ipso rum verbis palam innotescit.  
Denique pater eius Abraham, dum Deus cum ipso,  
et ipse cum Deum sermocinaretur<sup>75</sup>.

Se, tuttavia, l'operato di Maria è comprensibile solo alla luce della Scrittura<sup>76</sup>, allo stesso tempo, in un circolo ermeneutico, la Scrittura è intelligibile

---

<sup>73</sup> Cfr. RUPERTUS TUITIENSIS, *Super Matthaem*, in PL 168, col. 1309D.

<sup>74</sup> Cfr. ID., *In Canticum Canticorum* cit. (alla nota 8), CCCM 26, p. 158, l. 37.

<sup>75</sup> Cfr. ID., *Super Matthaem* cit. (alla nota 5), p. 6, ll. 61-64.

<sup>76</sup> Cfr. ID., pp. 28-29. Sul senso interiore ed esteriore della Scrittura e sul ruolo rivestito da Maria anche come depositaria di verità, ricca di ornamenti, Ruperto afferma: «Murenula quoddam colli ornamenti, vulgo sic vocatum, idcirco quod scilicet auri metallo in virgulas lentescente quaedam ordinis flexuosi catena contenixitur in similitudinem murenas serpentis. Haec et interdum auri atque argenti textitur virgulis. Unde hic dicitur, murenulas aureas, vermiculatas argento faciemus tibi. Aurum et argentum idem significant hic, quod et in psalmo cum dicit: Pennae culumbae deargentatae, et posteriora dorsi eius in pallore auri. Aurum in dorso vel in posterioribus culumbae interior est sensus Sacrae Scripturae, argentum vero sermo exterior, cuius nitori nullo modo

solo alla luce del mistero dell'incarnazione che è avvenuto in lei, pertanto lo Sposo le dice:

Similiter aquae Scripturarum ex te, soror  
mea sponsa, dulcescunt ex utero tuo, sive per  
uterum tuum viventes factae sunt<sup>77</sup>.

Nel suo ventre Dio ha radunato tutta la sua Parola raccogliendo e alimentando, inoltre, nel seno di lei tutta quella storia della salvezza che già si era manifestata nelle diverse vicende del popolo di Israele. In questa prospettiva non sembra secondario l'appellativo con il quale Ruperto si rivolge a Maria, definendola, in una modalità nuova rispetto al linguaggio della tradizione, *prophetissa*<sup>78</sup>. Ruperto definisce Maria profetessa fedele, poiché tutta la Scrittura si accorda nell'evento dell'incarnazione del Verbo. Maria è creatura privilegiata che assume in sé tutti i carismi che, separatamente convergevano nei Profeti, è profetessa<sup>79</sup>, dunque, in quanto ascolta e conosce la Scrittura che in lei si compie quando in lei si incarna la Parola stessa. Le Scritture la rendono capace di leggere e di interpretare gli eventi della vita propria e del Figlio:

---

comparari possunt lepores sive exornationes eloquentiae mundanae, quantumlibet exquisitae fuerint sive accuratae. Ergo per murenulas aureas argento vermiculatas recte intelligimus sermocinationes sanctorum, sensibus aureas, elocutionis nitore argenteas sive luculentas. Est igitur sensus: O Virgo virginum, quomodo factum est istud? Quia nec primam similem visa es nec habere sequentem. Laxa vocis iter, et collum tuum silentio communitum pande interdum, et tutis auribus amicorum fidelium vel breviter eloquendo committe secretum, ut dicas nobis, quomodo vel per quid Altissimo complacueris, qualis ille tibi fuerit, primum in corde sive in utero, deinde in conuictu sive in colloquio, dum laccare uberibus, dum gestares cum ulnis trementibus. Sumus enim fidi aurifices, argentarii fideles, et ad laudem illius, qui tibi haec magna fecit, faciemus murenulas veritatis, ornamenta benedictionis et gratiarum rationi, benedicendo et gratias agendo, quia sic fecit tibi, ita ut non sit locus, ubi vox laudis huius non audiatur, vox sonora, laus altisona, quae tuum nomen concelebrat augite te ambiat, et quodammodo de collo tuo dependeat.

<sup>77</sup> Cfr. ID., *In Canticum Canticorum*, IV, cit. (alla nota 8), p. 92, ll. 270-273.

<sup>78</sup> Cfr. *ibid*, I, p. 11, l. 190.

<sup>79</sup> Cfr. ID., *De operibus Spiritus sancti*, in «SC» 131, p. 84: «Neque enim beata haec Virgo particularem, ut singuli illorum, verbi gratiam, sed universam, isto Spiritus Sancto superveniente, suscepit ex eo Verbi Dei substantiam, et prophetissa singularis facta est, plenam sancti Spiritus gratiam suscipiens, totum Dei Verbum, Deum Verbum prius mente quam ventre concipiens».

Prophetissa namque eram, et ex quo mater  
eius facta sum, scivi eum ista passurum<sup>80</sup>.

La concezione del Verbo nel seno di Maria rappresenta il perfezionamento della concezione spirituale del Verbo. L'associazione della Vergine alle sofferenze del Figlio nel corso dell'esegesi è palesemente messa in luce da Ruperto, che sostiene che tale unione era stata predetta da Cristo stesso alla Madre durante le nozze di Cana. Maria, però, in quanto profetessa, ne aveva già conoscenza:

Et quidem verum erat, quia vinum non habebant, non solum sicut littera sonat deficisse vinum, sed quia defecerat in omnibus nuptiis huius saeculi per peccatum primi hominis vinum verum, scilicet incorruptio animarum et immortalitas corporum. De huiusmodi vino maior illi cura erat, sed *nondum*, ait, *venit ora mea (Jo 2,4)*, hora scilicet propinandi hoc vinum, reparandi per mortem et resurrectionem meam, incorruptionem animarum, immortalitatem corporum. Tanto mihi negotio impendente, quid mihi et tibi est mulier? Opus Dei tuis affectibus praeponendum est. Non tuam, immo, non meam, sed Patris mei voluntatem fieri oportet. His et aliis huiusmodi verbis *introduxit me in cellam vinariam, et ordinavit in me caritatem (Jo 4,34)*, id est, intelligere me fecit se ad hoc venisse, ut humani generis aquaticam infirmitatem in suum vinum, id est in suae immortalitatis converteret fortitudinem, et quod

---

<sup>80</sup> Cfr. ID., in *Canticum Canticorum* cit. (alla nota 8) I, p. 32, ll. 785-788.

affectibus meis divinam voluntatem praeferre  
deberem<sup>81</sup>.

La madre di Dio non ha dunque una conoscenza mistica, ma era in possesso piuttosto di quella *diakrisis*, di quel discernimento degli spiriti che le derivava da un profondo ed assiduo ascolto della parola di Dio già contenuta nella Scrittura ma in lei incarnatasi. Infine, come al centro della Scrittura è stato posto da Dio il primato dell'amore<sup>82</sup>, così Maria è anche madre di misericordia, madre dei credenti, per Ruperto come per la tradizione, in contrapposizione alla figura di Eva, nuova Eva associata al nuovo Adamo. Ruperto però, pur assumendo il dato della tradizione, presenta una visione singolare di tale parallelismo. Nella figura di Eva era stata, infatti, ravvisato l'emblema del peccato, Eva rappresentava, dunque, l'essere che aveva disobbedito a Dio e anche la donna mediante la quale il peccato era entrato nel mondo<sup>83</sup>, Ruperto sottolinea una corrispondenza antitetica in una duplice prospettiva: in primo luogo egli ravvisa nella compagna di Adamo colei che ha un atteggiamento di rapacità nei confronti di ciò che le stava davanti; in secondo luogo si palesa l'atteggiamento del dono e della gratuità che invece caratterizza Maria<sup>84</sup>, dono e gratuità che, poiché costituiscono secondo la Scrittura le dimensioni essenziali dell'Alleanza, caratterizzano la Madre del Signore quale la donna dotata della facoltà di condurre il credente all'Alleanza ed alla comunione con Dio. Ruperto, per tale motivo, considera Maria modello esemplare di tutti coloro che avrebbero vissuto una vita cristiana radicale, in particolare quella religioso-monastica, non tanto e non soltanto a motivo della sua verginità<sup>85</sup>, quanto piuttosto per la sua accoglienza nei confronti della Salvatore e per il suo atteggiamento di gratuità e di dono, che si concretizza nell'offerta di tutti i propri beni e nel mettere ogni cosa in comune. A più riprese, quindi, l'abate di Deutz sottolinea l'opera distruttrice di Eva rispetto all'opera di salvezza condotta dalla Vergine:

---

<sup>81</sup> Cfr. *ibid.*, I, p. 39, ll. 1053-1069.

<sup>82</sup> Cfr. *ibid.*, III, p. 67, l. 270: «In medio Scripturarum principatum caritatis posuit».

<sup>83</sup> Cfr. IRENAEUS LEONENSIS, *Adversus Haereses*, III e ORIGENES, *Homiliae super Lucam Evangelistas*, VIII.

<sup>84</sup> Cfr. RUPERTUS TUITIENSIS, *Commentaria in Cantica* cit. (alla nota 8), III, p. 73, l. 44.

<sup>85</sup> Cfr. LEANDRUS HISPALENSIS, *De institutione virginum*, in PL 77, col. 877D.

Ex quo mihi angelus locutus est, *Spiritus sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbravit tibi, ego sub umbra illius sedi* (Lc 1,35). Non steti ad horam sub umbra, sed continuo *sedi*, quia semper pacem habui, iugiter *sub umbra illius* quievi. Et fructus eius dulcis gutturi meo, id est, cordi meo. Quis vestrum nescit, quod sit fructus eius dulcis? Expulit enim a nobis amaritudinem mortis, et vitae aeternae dulcedinem indidit. Malus fructus, immo malus morsus, quod Adam, per Hevam vitam perdidit et mortem invenit. Hic est fructus eius. Ad quid enim venit, ad quid succrevit inter ligna silvarum, nisi ut faceret huiusmodi fructum, quo evacuaret primae praevaricationis reatum, ligni vetiti morsum<sup>86</sup>?

In secondo luogo, l'abate di Deutz stabilisce un ulteriore parallelismo tra Eva e Maria che si esprime nella non ribellione di Maria rispetto al limite della propria condizione creaturale, senza volersi appropriare, diversamente da come invece aveva fatto Eva, di ciò che non le apparteneva e senza volere che l'altro si appropriasse di ciò che non era suo:

Ut *dilectus meus* mihi loquitur, ita est. Ego *hortus*, ego *fons hortorum*, ego *fons signatus*, ego *gratia eius*, *puteus aquarum viventium* et *emissions meae paradises malorum punicorum* (Ct 4,12-15). Veniat ergo ipse in hortum suum, et comedat

---

<sup>86</sup> Cfr. RUPERTUS TUITIENSIS, *In Canticum Canticorum* cit. (alla nota 8), p. 38, ll. 1006-1019.

fructum pomorum suorum. Non quomodo Heva invitavit virum suum, ego invite dilectum meum. Illa invitavit virum suum ad comedendum pomum non suum, pomum alienum, pomum interdictum; ego invito dilectum meum ad hortum suum, ad comedendum fructum pomorum, non alienorum sed fructum pomorum suorum, quemadmodum dicit: *Meus cibus est, ut faciam voluntatem Patris mei (Jo 4,34)*, quae vide licet voluntas Patris salus et vita est generis humani, quod ipse plasmavit, quod benedixit, quod perditum reparavit. Et quid tam proprie suum inter omnes fructus pomorum suorum quam ego, quae sum prima de primitivi pomorum, immo etiam fons hortorum. Veniat igitur in hunc hortum suum, et me transferendo in illud tertium caelum, in illum tertium paradysum quo abiit, quo me vidente ascendit, *comedat fructum pomorum suorum (Ac 1,9)*, celebrata sunt operum suorum<sup>87</sup>.

Maria è colei che invita il Figlio a non voler oltrepassare il limite della propria missione e a non desiderare ciò che non gli è dato dal Padre, mentre Eva aveva mangiato il frutto di un pomo che apparteva ad altri, senza rispettare quindi, il proprio limite di creatura<sup>88</sup>. Prospettiva antropologica che si rivela anche in un altro passo rupertiano, laddove il tuitiense afferma che Eva non introdusse il peccato, ma che contrariamente a Maria, favorì il pianto:

---

<sup>87</sup> Cfr. *ibid*, p. 94, ll. 341-360.

<sup>88</sup> Sulla superbia di Eva contrapposta all'umiltà di Maria: «Dum ita esset, nardus mea dedit odorem suum, et hoc odore delectatus discendi in uterum meum. Olim in Eva malo superbiae fetore offensus et ob hoc ab humano genere aversus fuerat, nunc autem delectatus bono odore, nardo humilitatis meae, sic ad genus humanum conversus est». Cfr. *ID.*, p. 30.

dicentes quia Eva nos fecit plorare, Maria  
nos fecit exsultare<sup>89</sup>.

E tuttavia tale attenzione all'esperienza umana non appare chiusa in sè stessa, ma trova luce e apertura in una dimensione soteriologica, che ha il proprio centro nell'evento della salvezza portata dal Figlio:

Nam quod illa tristis abstulit, tu reddis  
almo gemire<sup>90</sup>.

Maria, in qualità di nuova Eva, diviene un'avversaria terribile del demonio:

Tu autem, o filia principis, bene calceata  
caput serpentis contribuisti<sup>91</sup>.

Maria appare, inoltre, come mediatrice di tutte le grazie, sebbene Ruperto non usi esplicitamente questo termine ed in qualità di *Mater principis* che dispensa grazie e regna, quale regina, insieme al Figlio:

*Viderunt illam filiae, et beatissimam  
praedicaverunt reginae, et concubinae laudaverunt  
eam (Lc 1,28). Revera, et si impares meritis,  
attamen fide consimiles, ecce vident illam, ecce  
contemplantur illam unam, illam electam, et cum*

---

<sup>89</sup> Cfr. *ibid*, I, p. 13, ll. 125-127.

<sup>90</sup> Cfr. *ibidem*, p. 13, l. 244.

<sup>91</sup> Cfr. *ibid*, VI, p. 146, ll. 491-492.

admirationem ineffabili voce extollunt iugiter ex omnibus locis suus talem laudantes, talem beatissimam praedicantes, non solum hic in isto exsilio mortalitatis, verum etiam et multo amplius in illa patria vitae et immortalitates, ubi vident eam dominantem et matrem possidere regnum filii sui<sup>92</sup>.

L'esegesi rupertiana rappresenta il primo commento al Cantico dei Cantici che, nel corso della lunga tradizione di commenti a tale libro della Bibbia, ha attraversato la storia della Chiesa fin quasi dai suoi inizi, il testo si colloca in una prospettiva esplicitamente mariana, con particolare riferimento all'evento ed al mistero dell'incarnazione. Ruperto commenta in sette libri tutto il Cantico, del quale compie una lettura preminentemente allegorica<sup>93</sup>; Maria è la sposa e Cristo ad un tempo è suo figlio e suo sposo. Il Cantico dei Cantici, così, è il:

canticum istud maximi et singularis beneficii Dei, canticum amoris, quo Deus in beatam Virginem descendit, ita ut filium ex ea generaret, qui est Christus Jesus, homo verus et Deus super omnia benedictus, quantum istud beneficium cetera cuncta. Dei beneficia generi humano impensa superexcellit. Recte igitur dicitur Canticum Cantorum, quia quod in eo canitur, beneficium est omnium Dei beneficiorum<sup>94</sup>.

---

<sup>92</sup> Cfr. *ibid*, VI, p. 139, ll. 244-259.

<sup>93</sup> Ruperto in realtà non definisce in questi termini il suo tentativo di lettura del Cantico, riferisce piuttosto di lettura spirituale del testo a partire dal suo senso storico: «Non ignoro quantum vel quale susceperim negotium, scilicet historiae sive rei gestae aliquod ponere fundamentum, et super illud magnum, quod sub istis vocibus continetur, supraedificare mysterium. Tunc enim expositio mystica firmius stat, neque fluitare permittitur, si super historiam certi temporis vel rei demonstabilis rationabiliter supraedificata continetur»; cfr. RUPERTUS TUITIENSIS, *In Canticum Cantorum* cit. (alla nota 8), Prologus, p. 8, ll. 120-125.

<sup>94</sup> Cfr. *ibid*, ll. 97-104.

L'interpretazione mariologica del Cantico non è una novità assoluta nei confronti della tradizione la quale aveva già offerto alcuni spunti in proposito, in testi nei quali la figura di Maria non veniva mai disgiunta da una prospettiva ecclesiologica<sup>95</sup>, in cui le nozze tra Dio e Maria rappresentano l'unione che si consuma nei misteri dell'annunciazione e dell'incarnazione, eventi nei quali Maria è figura della Chiesa, nel grembo della quale ogni discepolo viene generato come figlio di Dio, partecipando dello stesso Spirito in Maria che generò il Figlio.

Altri riferimenti in merito alla dimensione sponsale di Maria sono rinvenibili nella tradizione cristiana occidentale anche in Girolamo<sup>96</sup>, Pascasio Radberto<sup>97</sup>, Beda<sup>98</sup>, Pier Damiani<sup>99</sup>, Gregorio Magno<sup>100</sup> e Ambrogio<sup>101</sup>.

Ruperto sembra accogliere questo seme sparso nel solco della tradizione e lo sviluppa ponendo in risalto e donando organicità a ciò che probabilmente fino ad

---

<sup>95</sup> Cfr. PACIANUS BARCELONENSIS, *De baptismo*, in PL 13, coll. 1092D-1093A. Paciano fu vescovo di Barcellona nel IV secolo.

<sup>96</sup> Cfr. HIERONIMUS STRIDONIENSIS, *Adversus Jovinianum*, in PL 23, coll. 254AB: «*Hortus conclusus, soror mea, sponsa: hortus conclusus, fons signatus. Quod clausum est, atque signatum, similitudinem habet Matris Domini, matris et virginis. Unde et in sepulcro Salvatoris novo, quod in petra durissima fuerat excisum, nec ante, nec postea quisquam positus est. Et tamen haec virgo perpetua multarum est mater virginum. Sequitur enim: Emissionem tuae paradises malogranatorum cum fructo pomorum. In malogranatis et pomis, omnium virtutum significatur in virginitate cancentus. Fratuelis meus candidus et rubicundus, candidus in virginitate, rubicundus in martyrio. Et quia rubicundus et candidus est, idcirco statim additur, gustus eius dulcedines, et torus concupiscentia. Sponsus virgo laudatus a sponsa virgine, laudat vivissimo virginem sponsam, et dicit ei: Speciosi facti sunt gressus tui in calceamentis, filia Aminadab, quod interpretatur populi se sponte offerentis. Virginitas enim voluntaria est, et ideo gressus Ecclesiae in castitatis pulchritudine collaudantur.*»

<sup>97</sup> Cfr. PASCHASIUS RADBERTUS, *Expositio in Matthaum*, in PL 120, coll. 106C-D: «*Ait enim Sponsus ita: Hortus conclusus, quia uterus Virginis modis omnibus integer atque incorruptus fuit. Hortus autem ideo est appellatus, quia universae deliciae paradisi in eo effloruerunt, et signatus est venter pudoris, ubi fons emicuit nostare redemptionis. Signatus, inquam, quia incontaminatus atque incorruptus exstitit sanguis, ex quo manavit unda liquoris. Ergo quia signatus fuit sigillo pudoris, inventa est a sponso habens in utero, non aliunde quam de Spiritu sancto, ut idem investigator mysterii, etiam testis fieret castitatis. Habens, inquit, in utero, non aliunde accipiens, si quomodo expleretur illus Jeremiae vaticinium: Ecce facies Dominus novum super terram, et mulier circumdabit virum. Circumdabit autem, non aliunde quam ex se gignendo: ut sit novum et saeculis inauditum, quod virgo conceperit, et demum manserit incorrupta (...)*».

<sup>98</sup> Cfr. BEDA, *In Lucae evangelium expositio*, CCSL 120, ll. 579-583, p. 34.

<sup>99</sup> PETRUS DAMIANUS, *Sermones 45. In nativitate sanctae Mariae sermones*, in CCCM 57, p. 265, ll. 15-28.

<sup>100</sup> Cfr. GREGORIUS MAGNUS, *Homiliae in Evangelia*, in PL 76, coll. 1082A-1083D.

<sup>101</sup> Cfr. AMBROSIUS MEDIOANIENSIS, *Expositio in Psalmi CXVIII*, in PL 15, coll. 1197-1426.

allora era stato espresso in maniera solo occasionale ed embrionale e, in particolare, ciò che al monaco benedettino preme è motivare le testimonianze scritturali non solo sulla base della sua interpretazione, ma su ogni evento riguardante la persona e la vicenda di Maria. E, tuttavia, nonostante l'esistenza di questi precedenti nei quali prima di Ruperto l'interpretazione mariologica del Cantico era riscontrabile, la loro scarsa quantità e frammentarietà fanno sì che la riflessione rupertiana apparisse come un elemento innovativo. Ruperto sembra desideroso di evidenziare come la sua interpretazione mariologica del Cantico non lo ponga in contrasto con i suoi predecessori, ma come semplicemente continuatore che aggiunge alle loro considerazioni qualcosa in più. Così, infatti, scrive in una sua opera posteriore al Cantico:

de istis canticorum Canticis, distinctum septem libellis, ad honorem Dominae nostrae sanctae Mariae perpetuae Virginis, quae vera sponsa principaliter amici est aeterni, scilicet Dei Patris, sponsa nihilominus et mater Filii eiusdem Dei Patris, templum proprium charitatis, id est, Spiritus sancti, de cuius operatione illum concepit; qui vide licet Spiritus sanctus clarita est Patris et Filii. Opus illud accidia quicumque audierit auditor benevolus, non sicut contrarium priscis doctoribus, qui in eisdem canticis latius amorem exposuerunt sanctae Ecclesiae, sed sicut aliquid supererogatum ultra lectionem ipsorum, adunando et congregando veces tam magni tamque diffusi corporis Ecclesiae in unam animam singularis et unice dilectae Christi Mariae. Quia nihil huic disconvenit omnium eorum, quaecumque dici vel cantari

possunt de magno et sancto amore dilectae et  
diligentis Christum Ecclesiae<sup>102</sup>.

M. Magrassi percepisce con chiarezza tali dinamiche e le sintetizza mirabilmente nella seguente riflessione: “La tradizione anteriore non conosceva che l’applicazione occasionale di qualche versetto, in stretta dipendenza dalla liturgia mariana. Questa infatti a partire dal IX secolo applica il Cantico a Maria, ma non ha riscontro nella tradizione propriamente esegetica. Né si può dire che l’innovazione rupertiana si ricollegli alla liturgia, mancando al riguardo ogni indizio: eppure questa avrebbe potuto fornire un argomento inoppugnabile contro chi lo tacciava di innovatore. Egli si appella piuttosto esplicitamente a uno sviluppo della tradizionale interpretazione ecclesiologica”<sup>103</sup>. Lo studioso sostiene inoltre che proprio all’inizio del XII secolo da una parte una visione sempre più esclusivamente giuridica della Chiesa e dall’altra una devozione alla Vergine che si appellava soprattutto alla sensibilità umana, tendono a separare Maria dalla Chiesa, secondo Magrassi, dunque, Ruperto si attiene ancora alla feconda concezione tradizionale. In tale ottica il mistero della Vergine-Madre e della Chiesa-Madre sono un solo e unico mistero: non in forza di un’analogia di funzioni più o meno esteriori, ma in forza di vincoli effettivi ed essenziali. Alla luce di queste grandi idee si comprende molto bene come Ruperto abbia potuto introdurre l’interpretazione mariologica del Cantico dei Cantici: da una parte la centralità del mistero dell’incarnazione, posto come asse al centro del suo sistema, dall’altra una visione unitaria delle realtà dell’economia della salvezza che gli fa vedere Maria e la Chiesa come realtà concentriche, gli hanno permesso di passare dall’una all’altra e di segnare una svolta nuova nella storia dell’esegesi del Cantico.

Ruperto stesso sintetizza questo suo percorso esegetico:

---

<sup>102</sup> Cfr. ID., *De glorificatione Trinitatis et cit.* (alla nota 27), in PL 169, coll. 155C-155D.

<sup>103</sup> Cfr. M. MAGRASSI, *Teologia e storia cit.* (alla nota 1), Roma, 1959, p. 62.

Igitur ut iam dicere coeperamus, Beata Virgo Maria sponsa, Dei Patris erat, et causam pro qua gentis illius Ecclesiam ille suam in Scripturis coniugem dicebat in ea perficere, id est Verbum suum quod modo iam dicto per corda et ora prophetarum vocale fecerat, per huius Beatae Virginis uterum carnem fieri, ante omnia saecula proposuerat. Hoc facto futurum erat ut ipsum Verbum caro factum, ipse Deus Dei Filius homo factus, Sponsus vocaretur et esset, atque ad suscipiendas conscriptiones coniugii eius omnis Ecclesia, non relicto Patre, quem solum prius virum suum vocare noverat, conveniret. Sic autem Beata Virgo, prioris Ecclesiae pars optima, Dei Patris sponsa esse meruit ut exemplar quoque fuerit juniores Ecclesiae sponsae Filii Dei, filii sui. Qui enim Spiritus Sanctus, in utero vel de utero eius incarnationem operatus est Unigeniti Filii Dei, ipse de utero vel per uterum Ecclesiae, per vivificum lavacrum gratiae suae, multorum operaturus erat regenerationem filiorum Dei; unde nobis suo loco plenius dicendum erit<sup>104</sup>.

La figura e la vicenda di Maria, dunque, non costituiscono un evento isolato nella storia della salvezza: essa è l'Israele fedele che attende nella fede il compimento della promessa; è la comunità cristiana che si pone in ascolto della parola del Signore e che accoglie la sua presenza; è segno della Gerusalemme celeste che, nuova creazione, è primizia della redenzione che Dio Padre ha compiuto attraverso il Figlio e nello Spirito nella storia umana, affinché attraverso di lei fosse conosciuto il Figlio e fosse glorificato il Padre. Ruperto, infatti, in

---

<sup>104</sup> Cfr. ID., *De operibus Spiritus sancti*, in PL 167, coll. 1576C-1578A .

rapporto pienamente simbiotico con il testo biblico, compenetrazione che attingeva dalla consueta assiduità monastica con le Scritture nella *lectio divina*, dall'intensa frequentazione degli scritti patristici e dalla pratica della preghiera corale vissuta quotidianamente insieme ai suoi fratelli, manifesta un profondo *sensus fidei*, che lo guida ad annunciare il mistero fondamentale della fede cristiana: il Dio eterno fattosi uomo nella carne di Gesù di Nazareth, il quale, dice:

semper optavit, semper cupivit id quod  
utile esset creatura suae humano generi<sup>105</sup>.

Tale attenzione al rinvenimento del disegno salvifico di Dio che si è espresso nelle Scritture e che si è manifestato pienamente nella carne del Figlio è l'atteggiamento con cui Ruperto si accosta al testo biblico, nella ricerca del senso spirituale, ispirato dallo Spirito Santo, che vi è ad un tempo racchiuso e nascosto. In questa sua prospettiva, e sempre mantenendosi all'interno della teologia biblica della benedizione, Ruperto percepisce che anche la comprensione della parola di Dio contenuta nelle Scritture è un atto e un evento pneumatico, opera dello Spirito Santo (e in tal senso spirituale) e che l'accoglienza di tale dono dello Spirito non è immediata, poiché la benedizione è un dono che esige sofferenza e lotta per essere accolto e portare frutto. La Scrittura non è in sé stessa immediatamente parola di Dio:

quaecumque continentur in Scripturis sancti<sup>106</sup>.

E tale parola, tale senso spirituale, va in essa cercato ardentemente. Ed è così che, per offrire un'immagine di questa sua ricerca e travaglio e per indicare il

---

<sup>105</sup> Cfr. ID., *In Canticum Canticorum* cit. (alla nota 8), II, p. 46, l. 193.

<sup>106</sup> Cfr. *ibid*, I, p. 16, l. 218.

necessario atteggiamento nei confronti del testo biblico, egli ricorre all'episodio della cruenta lotta di Giacobbe con l'angelo, combattimento che va condotto anzitutto attraverso un'incessante conversione del cuore, con la forza della vera umiltà nell'incessante invocazione dell'aiuto del Signore.

La presente prospettiva mariologica che Ruperto, in questa sua ricerca esegetica, desume dalla lettura del Cantico dei Cantici, è un'interpretazione tradizionale ed innovativa allo stesso tempo, mirabile sintesi ed espressione della sensibilità biblica e liturgica dell'autore, destinata ad essere ripresa già a partire dal XII secolo, anche se solo per accenni o poco più, da un certo numero di commentatori cristiani, anche autorevoli, come Ugo di San Vittore<sup>107</sup>, Onorio Augustudunense<sup>108</sup>, Riccardo di San Vittore<sup>109</sup>, Filippo di Harvengt<sup>110</sup>, Tommaso Gallo<sup>111</sup>, Alano di Lilla<sup>112</sup>.

---

<sup>107</sup> Cfr. HUGO DE S. VICTORE, *Sermo de assumptione beatae Virginis*, in PL 177, coll. 1211A - 1211B: «Certe amica est tua, et genitrix tua. Amica tua quod intacta, genitrix tua quod fecunda. Tu liquide integritatis filius, et fecunditatis amicus, matrem habes virginem, et amicam, prole laetantem. Prius te genuit amica tua, mater et Virgo Maria. Postea de te genita est amica tua, mater et virgo Ecclesia. In carnem veniens factus es filius sponsae tuae matris et virginis corpore. In carne moriens factus es genitor sponsae tuae, virginis fide. Nascendo de sponsa tua accepisti substantiam infirmitatis, moriendo sponsae tuae dedisti sacramenta incorruptionis: utrobique dilector mirabilis, utrobique amator singularis. Sponsam tuam dilexisti, ut in ea nascereris, et sponsam tuam dilexisti, ut pro ea morereris. Et una est sponsa tua, una est amica tua, una est columba tua, perfecta tua; una est matri suae, una electa genitrici suae. Voca ergo sponsam tuam, invita amicam tuam. Voca formosus pulchram, speciosus decoram, dilectus unicam. Lauda pulchritudinem eius, ne pertimescat ad pulchrum accedere, dic formositatem eius, ne se trepidet formosissimo sociare; dic qualiter prior ad eam venisti, diligens et dilectionem quaerens, ut ipsa ad te venire properet diligens et dilectionem diligat, ut concupiscat amplius diligi, et properet citius sociari. Dic ergo, dic: tota pulchra es, amica mea. Quid ergo speciosa dubitas?»

<sup>108</sup> Cfr. ONORIUS AUGUSTUDUNIENSIS, *Sigillum beatae Mariae ubi exponuntur Cantica Canticorum*, in PL 172, coll. 495-518.

<sup>109</sup> Cfr. RICHARDUS S. VICTORIS, *Explicatio in Cantica Canticorum*, in PL 196, col. 516D: «Deus fecit super terram, ut cedrus proferret Libanum, arbor ontem, mulier circumdaret virum, id est Deum, et quem mundus non caperet hunc Virgo in utero suo concluderet. Species itaque Christi sunt virgines, sed beata Virgo specialis eius species, quae speciem suam nunquam per aliquod peccatum mortale, vel veniale maculavit. Unde speciem eius Rex coelestis concupivit, in ea carnem lumen, amplius hanc speciem decoravit, quia ampliori eam gratia replevit. Mundo itaque tenebris obvoluto et deformato, adeo Solem iustitiae speciosum forma prae filiis hominum edidit, et ita lumen caecitatis, et speciem deformitatis speciosam restituit. Ipsa igitur singulariter species Christi prae omnibus speciosa, Christoque simillima».

<sup>110</sup> Cfr. PHILIPPUS DE HARVENGT, *In Cantica Canticorum moralitates, Proemium*, in PL 203, coll. 492D-493B: «...unde idem genus humanum in hoc loco de eodem Christo dicit: Osculetur me osculo oris sui. Idem ille qui quondam a patriarchis praefiguratus, et a prophetis praenuntiatus est, ille, inquam, veniat, et de mea natura carnem immaculatam assumat, et me ad paradisi gaudia, quae per Adam perdidit, mirabiliter reducat. Dicat et sancta Ecclesia de Christo: Osculetur me osculo oris sui, id est Verbum caro fiat, et sicut olim de Adam dormiente Eva fabricata est, ita

Nel contesto di questa lettura e prospettiva mariologica è interessante la posizione espressa nell'interpretazione del Cantico in merito alla posizione dell'Immacolata Concezione di Maria<sup>113</sup>. La beata Vergine Maria nel primo istante

---

idem Verbum caro factum, scilicet, Deus homo factus, moriens in cruce, me sibi sponsam sanguine suo subarrhatam despondeat. Dicat et beata Maria mater Christi, dica, inquam, et ipsa de Christo: Obsculetur me osculo oris sui, id est sicut dudum per Isaiam prophetam promisit dicens: Ecce virgo concipiet, Filius Dei in me veniat, et de mea virginea carne, corpus sacrosanctum accidia, ut tanquam sponsus de thalamo suo, sic ipse carnis meae purpureo decoratus pallio procedat de utero meo. Dicat etiam unaquaeque anima fidelis de Christo: Osculetur me osculo oris sui id est sic me sibi societ per fidem et operationem in hoc saeculo, quatenus in aeterna felicitate unus spiritus effici merear cum ipso. De hoc osculo Christie et sanctae Ecclesiae, id est Incarnationis misterio, David prophetae dicit: Iustitia et pax oaculatae sunt. Junge ergo, si tali placet, lilium violae vel rosae, tale est osculum Sponsi et Sponsae, Christi et Ecclesiae, id est coniunctio divinae et humanae naturae. Obsculetur me osculo oris sui».

<sup>111</sup> Cfr. THOMAS CISTERCIENSIS, *Commentarium in Cantica Canticorum*, in PL 206, coll. 763A - 765A : «Ad tertium aspirabat cum diceret: De reliquo reposita est mihi corona iustitiae, in quo iam se esse Maria gratulatur, dicens: Sub umbra illius quem desiderabam sedi, et fructus eius dulcis gutturi meo. Illud ascendit beata Virgo, unde: Assumpta est Maria in coelum, gaudent angeli, lardante benedicunt Dominum. Haec assumptio triplex est, unde nos oportet gaudere. Assumptus est Christus, assumpta est Maria, assumetur praedestinatus. Christus a Patre, Maria a Filio, praedestinatus a Iudice. De primo: Et Dominus Jesus, postquam coenavit cum discipulis suis, assumptusest in coelo; de secundo: Assumpta est Maria in coelum, gaudent angeli, laudantes benedicunt Dominum; de tertio: Duae in lecto, una assumetur et altera relinquetur. Christi assumptio nobis procuravit sancti Spiritus missionem; assumptio Mariae apud Christum nostri facit commemorationem: electorum assumptio recipit incorruptionem. O quam celebranda est prima, per quanto a Spiritu sancto spiritus humanus renovatur. O quam veneranda secunda, per quam peccator Deo reconciliatur. Quam desideranda tertia, in qua totus homo reparatur. Sed nunc de secunda nostrae Virginis agamus, quae hodie dilecto suo profert poma nova et vetera, quae ad suam sic nos invitat aemulationem: Transite ad me, omnes qui concupiscitis me. Sed quare concupiscenda, ipsa demonstrat causam ut eius sequamur formam. Ego, ait, quasi vitis fructificavi suavitatem odoris, et flores mei fructus honoris et honestatis. Audiodorem, honestatem, honorem: odorem bonae opinionis, honestatem sanctae conversationis, honorem floris, scilicet Dominicae incarnationis. Nota in vite odorem in flore honorem et honestatem. Ipsa enim fuit vitis odorem emittens. Flos filius eius, honorem et honestatem matri conferens. (...) Isti sunt poma nova et vetera, quae hodie beata Virgo Mater praesentat Filio suo, quae servaverat ei religiose vivendo, caste concipiendo, religiose pariendo. Hodie praesentat post ipsum coelum ascendendo. Quod nos perducatur Jesus Christus, cui est honor et gloria in saecula saeculorum. Amen».

<sup>112</sup> Cfr. ALANO DE INSULIS, *Elucidatio in Cantica Canticorum, Praefatio*, in PL 210, coll. 53A - 54A : «Et cum divites de abundantia sua in gazophylacium Domini Thesauros mittant, ego cum paupercola muliere duo minuta mitto. Et cum multi Salomonis sapientiam, Tullianam eloquentiam, ad laudem Virginis matris effundunt, quae est tabernaculum Dei, coelestis regis palatium, virtutum gazophylacium, qui etiam virtutibus praediti, castitate mundi, charitate accensi, ego pauper scientia, deiectione vita, nullos in gratia, asperitate peccati hispidus, qualencumque laudem in honorem Virginis propono. Quia ex lapide scintilla excuti, et cum calamo fragili mel solet reperiri; sicut linguae hominum et angelo rum laudem Virginis praeconantur: ita ex omni creatura significante, laus eiusdem elicitur et in omni scriptura matris dignitas praedicatur. Unde cum canticum amoris, scilicet epithalaminus Salomonis, specialiter et spiritualiter iter ad Ecclesiam referatur, tamen specialissime et spiritualissime ad gloriosam Virginem reducitur quod divino nutu explicabimus. Gloriosa igitur Virgo sponsi optans praeesentiam, desiderano gloriosam conceptionem ab angelo nuntiatam, effectans divinam Incarnationem».

<sup>113</sup> Come noto il secolo XII è stato definito un secolo mariano, proprio perché Maria fu al centro di molteplici interessi sia nella ricerca dottrinale ed esegetica, come nel campo liturgico e della

della sua concezione, per singolare grazia e privilegio di Dio Onnipotente, in vista dei meriti di Gesù Cristo, Salvatore del genere umano, è stata preservata immune da ogni macchia del peccato originale. Ruperto si situa tra coloro che negano l'assenza di peccato in Maria, sebbene non in maniera radicale; egli sostiene infatti che, pur essendo ella segnata dal peccato come gli altri uomini quando nell'evento dell'annunciazione lo Spirito Santo scese su di lei, tutti i suoi peccati furono consumati dal fuoco della grazia divina, perché ella potesse diventare degna dimora del Figlio di Dio:

Et tu quidem veraciter dicere potueras:  
*Ecce enim in iniquitatibus concepta sum, et in peccatis concepit me mater mea (Ps 50,7).* Cum enim esses de massa quae in Adam corrupta est, hereditaria peccati originalis labe non carena: sed ante faciem huius ignis stipula omnis interiit, ut totum sanctum fieret habitaculum, in quo Deus totis novem mensibus abitare, tota omnino munda materia, de qua sancta Dei sapientia domum aeternam sibimet aedificaret. Et quia cum tanta dulcedine amoris pretiosa plenae gratiae simul infusa sunt charismata, quae ceteris ab eodem Spiritu dispartiuntur sanctis et electis, recte *ubera illa dixeris fragantia unguentis optimis (1Cor 12,11)*. Optima namque unguenta sunt charismata haec, sermo sapientiae, sermo scientiae, fides, gratia, sanitatum, operatio virtutum, prophetia,

---

devozione popolare. Mentre però viene chiarita la dottrina riguardante la maternità divina, la preservazione della Vergine dal peccato originale stenta ancora ad entrare nella convizione dei teologi al contrario della dottrina sull'assunzione di Maria al cielo. Esiste una ricca bibliografia sul tema, ci limitiamo a segnalare: C. M. PIASTRA, *Gli studi di mariologia medievale: bilancio storiografico, Atti del I Convegno Mariologico della Fondazione Ezio Franceschini*, Università di Parma 7-8 novembre 1999; E. DAL CAVOLO, A. SERRA, *Storia della Mariologia, Dal modello biblico al modello letterario*, Milano, 2008, B. FORTE, *Maria, la donna icona del mistero. Saggio di mariologia simbolico-narrativa*, Milano, 2005, R. LAURENTIN, *Breve trattato sulla Vergine Maria*, Milano, 1979.

discretio spiritum; quae qui habent, boni odoris  
sunt et suaviter fragrant, sicut unguendum  
optimum<sup>114</sup>.

In un altro passo, anche se in maniera meno esplicita, Ruperto afferma che il primo dono dello Spirito Santo:

in remissionem peccatorum, cuius videlicet  
dati ubere nullus ante hanc beatam Virginem  
lactatus est sanctorum antiquorum<sup>115</sup>.

Alla luce delle testimonianze sembra che le parole proferite dalle labbra dalla sposa, di Maria, siano da leggersi nella prospettiva, dunque, della purificazione avvenuta nel momento dell'annunciazione.

Et revera priusquam nascerer, illi praesens  
aderam, antequam fierem, bene illi cognite  
fueram<sup>116</sup>.

Così anche l'affermazione *libera es ab omni peccati*, tenuto conto del contesto che immediatamente la precede, può essere interpretata in riferimento non alla creazione, ma al concepimento di Gesù Cristo in lei nel quale la Vergine sarebbe rimasta integra sia nel corpo che nell'animo. Del resto è proprio in riferimento al concepimento di Gesù che Ruperto interpreta le parole dello Sposo

---

<sup>114</sup> Cfr. RUPERTUS TUITIENSIS, *In Canticum Canticatorum* cit. (alla nota 8), I, p. 12, ll. 72-80.

<sup>115</sup> Cfr. *ibid*, I, p. 11, ll. 55-58.

<sup>116</sup> Cfr. *ibid*, II, p. 47, ll. 207-211.

*Immaculata mea*, nel senso cioè della totale non corruzione dell'animo e del corpo. Anche Maria dunque, secondo Ruperto, ha avuto bisogno di essere purificata dal peccato, ed è anche sotto questo aspetto che essa diventa figura della Chiesa, la quale nella persona della sposa del Cantico confessa:

Propterea et istud subiunxi: *Ex quo facta sum coram eo quasi pacem reperiens (Ps 44,17)*, id est ex quo per fidem accepi peccatorum remissionem. Nam ex tunc propter ipsum quod et credidi pacem repperi, et reconciliata sum Deo per mortem dilecti mei, filii sui<sup>117</sup>.

Ed infine:

Fuge, dilecte mi. Non quaero in praesenti vita gloriam, sed desidero gratia, non quaero in praesenti vita gloriam, sed desidero gratia, non quaero claritatem miracolorum, sed opto remissionem peccatorum<sup>118</sup>.

La Chiesa, paragonata a Maria, nella concezione rupertiana, avanza gravida nei secoli, portando, nel suo seno, il Verbo eterno. La pienezza di questa concezione spirituale è per Maria la premessa della concezione fisica ed è per mezzo della fede che anche essa, attraverso le parole dell'Angelo, ha potuto concepire tali misteri.

Come la Chiesa si costruisce progressivamente nel tempo, per poi trovare nell'età messianica la sua pienezza, così l'incarnazione del Verbo si attua in modo

---

<sup>117</sup> Cfr. *Ibid*, VII, p. 167, ll. 385-390.

<sup>118</sup> Cfr. *ibid*, VII, p. 170, l. 520.

progressivo, attraverso tappe che segnano l'intervento del divino nell'umano, fino a quando in Maria dal piano dello spirito si discende in quello umano, carnale, e l'unione tra Dio e l'uomo diventa sostanziale.

Ciò che emerge dal commento rupertiano è che ciò che in Maria si è compiuto non è che il punto culminante, l'apice, di ciò che si è realizzato lungo tutta la storia della salvezza. In Maria, dunque, la donna dapprima *mente gravida* diventa *utero gravida* e dà alla luce l'Uomo-Dio. È la Chiesa che lo genera poiché essa lo aveva concepito. In questi termini l'incarnazione acquista anche il suo senso cosmico, così, anche nella sua tappa culminante, essa rimane un evento che interessa la Chiesa di tutti i tempi e, in qualche modo, la storia sacra e tutta l'umanità. La maternità feconda della Chiesa non assolve però tutte le sue funzioni con la nascita di Cristo, essa si estende infatti alla moltitudine degli eletti, dalle origini fino alla fine dei tempi.

Un ulteriore tema che emerge, sotterraneamente, in diversi punti del commento rupertiano, è quello offerto dai ripetuti riferimenti ai giudei. Ruperto non si riferisce, se non una sola volta, agli Ebrei, in relazione alla loro stirpe e razza, ma ai giudei, riferendosi alla loro religione di appartenenza. L'abate di Deutz si riferisce, però, alla loro stirpe nei termini di un popolo nobile, poiché dice lo Sposo del Cantico:

id est sanctae omnes Scripturae, quae solae dicuntur et sunt canonicae, manauerunt de populo antique, populo iudaico. Nobilitas quippe illius populi per Libanum solet mystice designari, de quo populo ego et tu, soror mea sponsa, secundum carnem sumus progeniti, cuius terrae terminus ex uno latere est mons huius niminis<sup>119</sup>.

---

<sup>119</sup> Cfr. *Ibid*, IV, p. 104, ll. 706-711.

Ruperto riconosce, poi, che *multi Iudaeorum crediderunt in eum*<sup>120</sup>, vale a dire in Gesù di Nazareth come Messia, ma nei confronti di quegli ebrei che non hanno aderito all'annuncio cristiano l'atteggiamento di Ruperto non è evidentemente positivo. Così, nel corso del commento, citando l'Apocalisse e menzionando gli Ebrei, affermando che essi sono *filii synagogae, immo qui se dicunt Iudaeos esse et non sunt, sed sunt sinagoga Satanae*<sup>121</sup>, Ruperto intende riferirsi a quegli ebrei che non hanno accolto l'annuncio cristiano<sup>122</sup>.

E ancora:

*Semen, aiunt, Abrahae sumus, pater noster  
Abraham est unum patrem habemus Deum (Jo  
8,33). Isti sunt filii et quasi sodales dilecti mei.  
Itaque suo quidem arbitrio filii sunt Dei filii  
Abrahae; sed revera ligna silvarum (Jo 8,44),  
immo ex patre diabolo sunt, et tamquam ligna  
silvarum, quia non solum non faciunt fructum  
bonum, verum etiam faciunt fructum malum,  
suntque cubilia leonum, habitacula draconum,  
omniumque latibula ferarum, id est, spirituum  
malignorum, profecto excidentur et in ignem  
mittentur*<sup>123</sup>.

---

<sup>120</sup> Cfr. *ibid*, II, p. 59, l. 637.

<sup>121</sup> Cfr. *ibid*, I, p. 21, ll. 408-410.

<sup>122</sup> Secondo, però, il testo di *Ap* 2,9 che Ruperto cita, alla luce di un'interpretazione che tiene conto anche del contesto e di altre testimonianze cristiane del tempo.

<sup>123</sup> Cfr. *ibid*, I, p. 37, ll. 991-999.

### 2.3.1 Il *De Gloria et Honore Filii hominis. Super Matthaeum*

Il *De gloria et honore Filii hominis. Super Matthaeum*<sup>124</sup> viene solitamente menzionato nei manuali di cristologia come il primo testo della riflessione teologica medievale in cui si afferma formalmente la teoria dell'incarnazione incondizionata, ripresa ed elaborata un secolo dopo da Duns Scoto<sup>125</sup>. In particolare si cita un passaggio del XIII libro nel quale, agli occhi dei teologi di matrice scotista, Ruperto delinea esplicitamente l'idea secondo la quale Cristo si sarebbe incarnato a prescindere dal peccato dell'uomo<sup>126</sup>. La scarsa diffusione di manoscritti<sup>127</sup> a riguardo rivela lo scarso apprezzamento per essa. Nonostante però questo limitato interesse da parte degli studiosi, il *Super Matthaeum* rivela il pensiero maturo di Ruperto in ordine a diverse tematiche che hanno attraversato la sua riflessione<sup>128</sup>.

---

<sup>124</sup> Cfr. ID., *Super Matthaeum* cit. (alla nota 5).

<sup>125</sup> Tra i primi a considerare la relazione tra Ruperto e Scoto, va ricordato Risi il quale, commentando un passo tratto dal XIII libro del *super Matthaeum*, conclude: «Abbiamo in questo passo l'indipendenza dell'Incarnazione dal peccato di Adamo...»; Cfr. F. M. RISI, *Sul motivo primario dell'Incarnazione del Verbo, ossia Gesù Cristo predestinato di primo intento per fini indipendenti dalla caduta dell'umano genere e dal decreto di Redenzione*, Roma, 1898.

<sup>126</sup> Oltre quella citazione, peraltro abbastanza circoscritta nell'insieme dell'opera, il *Super Matthaeum* non è stato fatto oggetto di attento studio da parte della critica. Esso non ha conosciuto un grande successo né al tempo di Ruperto e nemmeno nelle epoche successive. Alcuni segni di ricezione dell'opera rupertiana possono essere riscontrati, come già detto precedentemente, in due autori, particolarmente vicini alla mentalità dell'abate di Deutz, Onorio Augustudunense e Gerhoch di Reichersberg. Beinert esamina il rapporto esistente tra tre teologi e sostiene che: «Rupert war zweifellos einer der wichtigsten *patres novi* für Honorius und Gerhoch (...). Die Begegnung mit dem Deutzer Mönch ist für Honorius und Gerhoch fruchtbar gewesen»; cfr. W. BEINERT, *Die Kirche Gottes Heil in der Welt*, Berlin. Effettivamente il più volte citato Gerhoch, cononico di Augusta, si attenne alla teologia dell'*assumptus homo*, avversò le teorie cristologiche abelardiane e compose a sua volta un *Opusculum de gloria et honore Filii hominis* contenuto in PL 194, coll. 1073-1160; che riecheggia il contenuto dell'opera rupertiana in questione.

<sup>127</sup> Contando infatti i manoscritti conservati e quelli andati perduti, sembra che non siano stati prodotti più di dodici esemplari del *Super Matthaeum*, contro i cento del *De divinis officiis*, i sessanta dell'*In Canticum Cantorum*, i cinquantasette del *De sancta Trinitate et operibus eius* ed i quarantatré del *De victoria verbi Dei*. Cfr. H. SILVESTRE, *Les manuscrits des oeuvres de Rupert de Deutz*, «Revue Bénédictine» 88 (1978), pp. 288-289.

<sup>128</sup> Per quel che riguarda i documenti sui quali si fonda l'edizione critica del testo operata da R. Haacke, risulta che il curatore affermi che del *Super Matthaeum* sono a disposizione ben tre manoscritti integrali. Essi hanno permesso di migliorare e correggere il testo della prima edizione

L'autore stesso fornisce informazioni per determinare la data di composizione. Nel Prologo Ruperto afferma, infatti, espressamente che il *Super Matthaem* gli è stato commissionato da Cunone, quando questi era ancora abate a Siegburg<sup>129</sup>. Nel commento al Vangelo di Matteo si colgono gli echi delle controversie precedenti: la controversia sull'Eucaristica e la teoria di Ruperto circa la comunione di Giuda<sup>130</sup>, la polemica con la scuola di Laon sull'onnipotenza e sulla volontà di Dio<sup>131</sup>, le accuse rivoltegli di non essere in grado di usare la dialettica e la filosofia, di non avere maestri<sup>132</sup> e di scrivere i suoi commentari solo per vanagloria<sup>133</sup>; la polemica con Norberto di Xanten sullo Spirito Santo<sup>134</sup>, la polemica anti giudaica<sup>135</sup>.

---

(1526), redatto sulla base di un solo manoscritto non in ottime condizioni conservato nel monastero di San Lorenzo a Liegi. Questi tre manoscritti integrali sono: il manoscritto di Vienna, che si trova presso la Nationalbibliothek e risale agli inizi del XIII secolo, quello di Heilgenkreuz, conservato presso la Bibliothek des Zisterzienserstiftes, del XII secolo, il manoscritto di Göttweig, presso la Stiftsbibliothek, risalente al XII secolo. Altri manoscritti di riferimento, che però sono conservati nella loro integrità sono il manoscritto di Brussel, custodito presso la Kononklijke Bibliothek, che risale al XII secolo ed è originario del monastero di San Lorenzo di Liegi, e quello di Graz, conservato presso l'Universitätsbibliothek, risalente ancora al XII secolo. Manoscritti così vicini all'epoca in cui Ruperto è vissuto e ben conservati sono una garanzia circa l'attendibilità del testo che Haacke ha prodotto. Cfr. RABAN HAACKE, *Einleitung* cit. p. IX.

<sup>129</sup> RUPERTUS TUITIENSIS, *Super Matthaem* cit (alla nota 5); p. 3, ll. 20-22: «Tute scis quam impatienter hactenus te hoc exigentem audierim, quam asper et paene intractabilis econtra fuerim». Sino agli inizi del libro VIII dell'opera Cunone è ancora abate del monastero di Siegburg. Qui si apprende che su ordine del vescovo di Colonia a Ruperto è stato commissionato un commento al libro dei Re; il monaco non si scoraggia per l'ardua impresa, pur riconoscendo la fatica di questo doppio lavoro. Nella primavera del 1126 Cunone viene eletto arcivescovo di Ratisbona, al neo eletto, Ruperto invia una copia del suo manoscritto giovanile, il *De divinis officiis*, accompagnato da una lettera di presentazione, nella quale scrive una lista delle sue opere fino ad allora composte; nominando tra le altre, il *Super Matthaem* in fase avanzata di componimento. Altri elementi ci consentono di fissare il *terminus ad quem* della composizione dell'opera. Il libro XII descrive con dovizia di particolari l'elezione episcopale di Cunone e l'accoglienza trionfale che popolo e clero gli riservarono al suo ingresso a Ratisbona. Inoltre, Ruperto stesso, dà conferma del termine dell'opera e del commento al libro dei Re nella lettera di presentazione del *De glorificazione Trinitatis* che nel 1127 egli invia al papa Onorio III. Cfr. RUPERTUS TUITIENSIS, *Ad sedis Apostolicae Romanum Pontificem epistula*, in PL 169, coll. 11-12.

<sup>130</sup> Cfr. *ibid*, *Super Matthaem* X, cit. (alla nota 5), pp. 313-317.

<sup>131</sup> Cfr. *ibid*, XIII, pp. 412-414.

<sup>132</sup> Cfr. *ibid*, III, pp. 72.

<sup>133</sup> Cfr. *ibid*, VII, pp. 196.

<sup>134</sup> Cfr. *ibid*, I, pp. 23-24.

<sup>135</sup> Il *Super Matthaem* è pervaso da un'evidente polemica anti giudaica. Ruperto non si rivolge ad una comunità ebraica precisa e nemmeno a qualche ebreo contemporaneo. Il monaco, nell'opera, si riferisce a *Iudei*, generalmente identificati con gli *Scribae et Pharisei* che non hanno creduto alle parole di Gesù. La sua valutazione, però, si allarga: dagli ebrei del tempo di Gesù sino al popolo ebraico di ogni tempo. Il quadro tipico dell'ebreo, che emerge dal testo del monaco benedettino, raccoglie in sé i principali luoghi comuni. Gli Ebrei sono una generazione dal cuore

Le principali tematiche che attraversano le opere scritte da Ruperto tra il 1124 ed il 1128 possono essere rintracciate proprio in questo commento: la storia dell'umanità intesa come lotta tra Satana ed il Verbo di Dio, la speciale attenzione ai profeti interpretati come la chiave di lettura privilegiata dell'unità dell'Antico Testamento e del Nuovo Testamento, le vivaci pagine di carattere apologetico indirizzate ai suoi detrattori, l'interesse di carattere pastorale, la lettura in termini trinitari del piano della salvezza. Il *Super Matthaëum* permette, inoltre, di comprendere anche il senso di altre opere rupertiane; è evidente, ad esempio, la relazione di questa opera con l'*Anulus seu Dialogus inter Christianum et Judeum*. Ruperto, secondo M. L. Arduini<sup>136</sup>, compose l'*Anulus* attorno agli anni 1125 e 1127, proprio nello stesso periodo del *Super Matthaëum*. Nello scritto si narra di una accesa discussione tra un cristiano ed un ebreo, entrambi profondi conoscitori

---

indurito, insuperbita dalle prerogative dell'antica Alleanza ed invidiosa della salvezza che viene donata a tutti i popoli. Non per ignoranza ma per mala fede essi non credono in Gesù e lo condannano a morte per odio. Ruperto non si ferma, però a questa valutazione esclusivamente negativa. Gli ebrei, infatti, non vengono abbandonati indefinitamente da Dio. Sulla scorta di alcune pagine paoline, Ruperto ha chiara coscienza del fatto che il popolo ebraico continua ad avere un ruolo all'interno del piano divino: è chiamato ad essere come una canna incrinata o un essere fumigante, in attesa di essere anche esso redento. In questo modo, gli ebrei assumono la funzione di non far dimenticare alla Chiesa le grandi opere compiute da Dio. Ruperto è convinto della vocazione di Israele a partecipare alla salvezza definitiva. Alla fine, quando tutti i popoli si saranno convertiti, allora anche Israele si convertirà. Inoltre Ruperto riconosce che almeno *aliqui residui* del popolo ebraico si sono mantenuti da sempre fedeli a Dio, come nel tempo dell'antica Alleanza così anche nel momento della venuta di Cristo. Il tono della polemica anti giudaica, che emerge dal *Super Matthaëum*, è favorito proprio dal testo matteaiano, che non lesina critiche ai farisei ipocriti. Il Vangelo secondo Matteo, infatti, più abbondantemente rispetto agli altri vangeli, cita l'Antico Testamento e si pone come risposta agli interrogativi suscitati dal mondo ebraico all'interno della prima comunità cristiana. In secondo luogo non va dimenticato che il genere letterario antiebraico ha un ampio retroterra negli scritti dei Padri della Chiesa e non lascia indifferenti gli autori del XII secolo. Le pagine rupertiane vanno perciò collocate nel contesto di questo genere letterario, che non manca di porre l'accento sulla distanza tra la fede cristiana e la fede ebraica. I temi principali addotti da Ruperto contro gli ebrei si possono ritrovare in molti scritti patristici e non solo.

<sup>136</sup> Cfr. M. L. ARDUINI, *Ruperto di Deutz e la controversia tra cristiani ed ebrei nel XII secolo*, cit. (nota 23). Nella Germania, soprattutto dell'area renana, dove visse Ruperto, nella seconda parte della sua vita, esistevano comunità ebraiche numerose e prospere, che intrattenevano rapporti commerciali e culturali con le altre città della Germania. In quest'ottica l'apologia rupertiana muove parallelamente su due versanti: da un lato l'esegesi rupertiana mira a dimostrare come tutto l'Antico Testamento sia finalizzato, allegoricamente e storicamente, all'avvento di Cristo; dall'altro, l'affermazione della tesi dell'incarnazione incondizionata rende il progetto di Dio unitario e non modificato dal peccato dell'uomo, sebbene questo sembri un aspetto marginale nella riflessione del monaco benedettino.

della Scrittura<sup>137</sup>. La disputa riguarda il modo di intendere l'Antico Testamento, che l'ebreo legge in senso storico e letterale, mentre il cristiano interpreta in senso spirituale. Questa tematica apologetica è riscontrabile proprio nel *Super Matthaenum*<sup>138</sup>.

Qualche accenno di continuità si può cogliere nella relazione dell'opera con il commento al Cantico dei Cantici. Nel *Super Matthaenum* ricorrono spesso citazioni del Cantico, e nelle prime pagine il monaco benedettino si sofferma con devozione su Maria, modello di ogni credente nella fede e nell'obbedienza<sup>139</sup>. L'affinità notevole del *Super Matthaenum* con le opere maggiori della precedente produzione si trova nel tentativo di leggere la Scrittura, e nella fattispecie il vangelo di Matteo, a partire da un'immagine o da un concetto che assume una posizione centrale. Nell'opera questa immagine centrale è rappresentata dai quattro misteri di Cristo che Ruperto ritiene fondamentali: l'incarnazione, la passione, la resurrezione, l'ascensione di Cristo; questi quattro misteri sono messi in relazione ai quattro esseri della visione di Ezechiele: l'uomo, il vitello, il leone e l'aquila, che solitamente rappresentano i quattro evangelisti. Ruperto non intende scrivere un semplice commentario, ma un'opera che illustri gli aspetti essenziali del mistero di Cristo a partire da un testo biblico ritenuto particolarmente rilevante per il fine proposto.

Questa intenzione unitaria è ravvisabile anche in altre opere di Ruperto. Nel *De sancta Trinitate et operibus eius*, l'opera rupertiana più voluminosa, egli intende rileggere l'intera Sacra Scrittura alla luce delle opere delle persone della Trinità. Il *De glorificatione Trinitatis et processione Spiritus Sancti* si propone di dimostrare che la Trinità è profetizzata dagli scritti dell'Antico Testamento e che la processione dello Spirito Santo, come è intesa dai cristiani, è coerente con il Nuovo Testamento. Il *De victoria Verbi Dei* rilegge l'Antico Testamento nel tentativo di giustificare le guerre e gli spargimenti di sangue della storia del popolo ebraico. L'*In Canticum Canticorum* offre, come abbiamo visto, un'interpretazione in chiave mariana del

---

<sup>137</sup> A riguardo cfr. G. DAHAN, *La disputa anti giudaica nel medioevo cristiano*, (trad. it.), Genova 1993.

<sup>138</sup> Cfr. RUPERTUS TUITIENSIS, *Super Matthaenum*, IV, cit. (alla nota 5), p. 106.

<sup>139</sup> Cfr. *ibid*, I, pp. 6-27.

Cantico dei Cantici. Il *De divinis officiis* è una sapiente interpretazione cristologica della liturgia. In tutte queste opere si coglie, dunque, la medesima intenzione di rileggere uno o più libri della Scrittura utilizzando come criterio ermeneutico un'unica idea o immagine forte<sup>140</sup>. Il *Super Matthaëum* si rivela interessante anche per le notizie sulla storia personale di Ruperto. L'amicizia con Cunone è rilevante, come è importante il racconto delle visioni che Ruperto descrive con trepidazione e fierezza nel libro XII<sup>141</sup>, interamente dedicato alla propria biografia. Nell'insieme l'opera è uno squarcio sul mondo del XII secolo, descritto con l'intensità di un monaco benedettino, innamorato della Parola di Dio e della Chiesa.

---

<sup>140</sup> Beumer ha visto in questa capacità sintetica di Ruperto un tassello chiave nel passaggio dalla teologia prescolastica alla teologia scolastica. Secondo tale ipotesi, quella di Ruperto sarebbe una sorta di teologia di collegamento tra le due teologie ed effettuerebbe una mediazione in merito a tre coppie di concetti apparentemente divergenti: *ratio* e *auctoritas*, mistica e scolastica, tradizione e progresso. Cfr. J. BEUMER, *Rupert von Deutz und seine Vermittlungstheologie*, «Münchener Theologische Zeitschrift» 4 (1953), pp. 255-270. Da notare che la tesi di Beumer è formulata a prescindere dal concetto di teologia monastica.

<sup>141</sup> A tal proposito risulta molto interessante il lavoro critico e di traduzione di A. Magoga sul XII e XIII libro del *super Matthaëum*. Cfr. A. MAGOGA, *Mite ed umile di cuore, I libri XII e XIII del De gloria et honore Filii hominis. Super Matthaëum*, Milano, 2004.

### 2.3.2 Struttura dell'opera: *Quattuor facies sive quattuor animalia*

Il *Super Matthaëum* non rappresenta un commento al Vangelo secondo Matteo costruito in base alla *lectio continua in sacra pagina*, Ruperto non intende leggere e commentare versetto per versetto l'intero Vangelo secondo Matteo; egli si prefigge piuttosto una lettura parziale di questo Vangelo, con il palese intento di soffermarsi su quelle pagine capaci di mettere maggiormente in evidenza l'immagine o l'idea che egli ritiene più significativa per la sua opera, vale a dire la contemplazione dei quattro fondamentali misteri di Cristo<sup>142</sup>. Come detto, egli instaura una relazione tra la visione di Ez 1,10, cioè la visione dei quattro esseri viventi con i quattro momenti della *regula fidei*, che ogni cristiano è chiamato a conoscere ed a credere. Il monaco di Deutz esprime così l'obiettivo del suo lavoro:

---

<sup>142</sup> L'elemento visionario nell'opera è rilevante. Le visioni rupertiane vanno collocate non solo all'interno della sua produzione esegetica e della sua vicenda personale, bensì anche nel panorama più ampio delle visioni medievali. La critica afferma che da XII secolo nel medioevo occidentale avviene un cambiamento, poiché con questo secolo si fa avanti un tipo di esperienza visionaria di un nuovo genere che non vieta più le visioni di Dio. In questo secolo si assiste ad un proliferare di visioni e di visionari, che dal XII secolo si diffonde nel XIII secolo e poi nei secoli successivi. (Tra i nomi di visionarie vissute tra XII e XIII secolo, oltre Ildegarda di Bingen si ricordi Geltrude d'Hefta, Angela di Foligno, Brigitta di Svezia.) Dopo aver richiamato uno studio di U. Berlière, il quale sostiene che nei chioschi del XII secolo ci sono delle vere antologie di racconti mistici e miracolosi, Haacke giunge alla conclusione che Ruperto sia stato un anticipatore in questo senso, sebbene ciò non gli sia stato sempre riconosciuto. Cfr. R. HAACKE, *Die mystischen Visionen Ruperts von Deutz*, «Sapientiae doctrina», Louvain, 1980, p. 72. Il confronto con i visionari di questo tempo aiuta a scoprire alcuni tratti comuni. Come altri visionari Ruperto accetta di raccontare le sue visioni solo in obbedienza ad un ordine di un superiore, nel suo caso addirittura imposto da un giuramento nel nome della Trinità. Più volte egli sostiene che quello che ha vissuto è impossibile da raccontare per iscritto, perché la sublimità delle rivelazioni e dell'esperienza spirituale non può essere espressa con parole umane. Con gli altri visionari, Ruperto dice che è l'*homo interior* che vede, non con gli occhi della carne, ma con quelli interiori. Nelle visioni del periodo, inoltre, ricorrono spesso i temi della Passione di Cristo e dell'Eucaristia. Occupandosi delle visioni della Trinità nel medioevo, Boespflug sostiene che la visione trinitaria di Ruperto, in base alle testimonianze in suo possesso, è una delle prime del medioevo occidentale che cerca di sganciarsi dal modello iconografico rappresentato dall'ospitalità di Abramo (*Gen 18*). Haacke sostiene che sebbene sia difficile ricercare quanto Ruperto e le sue esperienze possano aver influenzato le esperienze visionarie e mistiche successive, è fatto sicuro che in quel tempo: «dass mystische Frömmigkeit sozusagen in der Luft lag». Cfr. ID, p. 73.

Quattuor istas facies quattuor constat esse sacramenta, quae nescire non licet homini christianae professionis, scilicet incarnationem, passionem, resurrectionem atque ascensionem eiusdem Jesu Christi, quarum circa inspectionem facierum tota versatur intentio praesentis opuscoli<sup>143</sup>.

I quattro esseri viventi o le quattro sembianze di cui parla Ezechiele simboleggiano per Ruperto i quattro misteri fondamentali della fede del cristiano<sup>144</sup>: l'incarnazione, la passione, la resurrezione e l'ascensione; egli intende soffermarsi su quelle sezioni del Vangelo che sono più rispondenti alla sua intenzione e permettono di contemplare meglio questi quattro principali misteri della vita di Cristo<sup>145</sup>.

Il monaco dà ragione dell'interpretazione cristologica della visione di Ezechiele proprio nelle battute iniziali dell'opera, commentando il primo versetto del Vangelo secondo Matteo (Mt 1,1), nel quale l'evangelista afferma che Gesù è *filius David, filius Abraham*. Ruperto sostiene fermamente che Cristo, uomo e Dio, è anche discendente di un re e di un sacerdote e perciò in lui sono quattro i segni distintivi da contemplare:

Sunt igitur quattuor, ut iam dictum est, insignia praesenti titulo spectanda, quia Deus est et homo, rex atque sacerdos. Illic homo *et in Sion natus est, et ipse fondavit eam altissimus (Ps 86,5)*. Iste sacerdos semetipsum obtulit, et sacrificatus est

---

<sup>143</sup> Cfr. RUPERTUS TUITIENSIS, *Super Matthaëum* cit (alla nota 5), p. 39, ll. 164-169.

<sup>144</sup> Sulla simbologia del numero quattro, cfr. H. MEYER- R. SUNTRUP, *Lexicon der Mittelalterlichen Zahlenbedeutungen*, München, 1987, in partic. pp. 332-402.

<sup>145</sup> Cfr. R. HAACKE, *Einleitung* cit. (alla nota 142); p. X : «Rupert begründet seine Auswahl mit dem Hinweis auf sein Vorhaben, nämlich die vier Symbole Christi, wie sie in den vier Gesichtern bei Ezechiel vorgebildet sind, im Evangelium des Matthäus wiederfinden zu wollen.

tamquam vitulus. Iste rex tamquam leo sive catulus leonis, ad praedam ascendit, apertis in morte sua dormiens oculis, et spoliator inferno surrexit a mortuis. Hic Deus ut Aquila volans, super omnes caelos ascendit. Secundum quattuor ista naturae vel officii sui nomina, quattuor nobis sacramenta pietatis necessario credenda proposuit, scilicet incarnationis sive nativitatis, passionis, resurrectionis, ascensionis, quorum nullum christiano ignorare licuit umquam aut licebit<sup>146</sup>.

Ruperto congiunge così i quattro elementi costitutivi dell'identità di Cristo (Dio, uomo, re e sacerdote) alle quattro immagini degli esseri viventi ed ai quattro grandi misteri di Cristo. La divinità di Cristo è rappresentata dall'aquila, che a sua volta esprime il mistero dell'ascensione. L'umanità di Gesù è espressa dall'immagine dell'uomo, che richiama il mistero dell'incarnazione. La regalità di Cristo si manifesta nella sembianza del leone, che ruggisce nel momento della resurrezione, infine, il sacerdozio di Cristo è rappresentato dall'immagine del vitello che, sacrificando se stesso, richiama il mistero della passione. Poco oltre Ruperto si sofferma sull'origine delle immagini degli esseri viventi e motiva la connessione che ha descritto<sup>147</sup>.

La relazione tra le immagini degli esseri viventi ed i misteri di Cristo si trova nelle due visioni profetiche di Ezechiele<sup>148</sup>. La prima visione è quella di Ez 1,1-28

---

<sup>146</sup> Cfr. RUPERTUS TUITIENSIS, *Super Matthaëum* cit. (alla nota 5), p. 7, ll. 102-110.

<sup>147</sup> Cfr. *ibid*, p. 8, ll. 114-122: «Et quia talis exinde cognoscitur ecce quattuor unius animalis facies intuemur, ubi Hiezechiel propheta loquitur: Similitudo vultus animalium, vultus eorum facies hominis et facies leonis, facies vituli et facies aquilae desuper. Nam licet quattuor animalia dixerit, in primis tamen animal unum vult intellegi, quemadmodum longe infra, cum dixisset: Facies una facies cherub; et facies secunda facies hominis; et in tertia facies leonis; et in quarta facies aquilae; ipsum est, ait, animal quod vederam iuxta flumen Chobar (Ez 10, 14-15)».

<sup>148</sup> L'interpretazione cristologica delle visioni di Ezechiele ha una lunga tradizione. Nei quattro esseri viventi della visione profetica i Padri ed altri autori medievali hanno visto generalmente i quattro evangelisti: a quanto ci è dato di conoscere, tra i primi ad essersi soffermato sulla visione di Ezechiele ed a leggerci i quattro evangelisti è stato Ireneo di Lione, che tuttavia attribuisce a

nella quale il profeta si prostra dinnanzi alla Gloria del Signore, già in questa visione si narra dei quattro esseri viventi. Al di sopra dei quattro esseri viventi si trova il firmamento, nel quale è collocato il trono dalle sembianze umane. La seconda visione è quella di Ez 10, 9-22, anche in questo caso l'oggetto dell'apparizione è la Gloria di Dio, intesa come lo svelarsi di Jahvè al profeta. Si racconta ulteriormente di Cherubini dalle quattro sembianze, che Ezechiele riconosce essere le creature della prima visione. La *Vulgata* sembra suggerire che questi quattro esseri viventi non siano quattro realtà distinte, ma un'unica realtà<sup>149</sup>: *ipsum animal*, cioè lo stesso essere animato; perciò Ruperto si sente autorizzato ad applicare a Cristo questa allegoria, scorgendo nei quattro esseri viventi i quattro aspetti peculiari dell'identità dell'unico Cristo. Egli si esprime con molta chiarezza:

Animal unum, unus est Jesus Christus;  
quattuor facies sive quattuor animalia, quattuor  
iam dicta sunt unius eiusdemque Jesus Christi  
sacramenta<sup>150</sup>.

Secondo Ruperto i quattro esseri viventi esprimono l'unica realtà, cioè Cristo, colto nei suoi quattro principali misteri (*sacramenta*) che ne rivelano l'identità più intima. L'oggetto dello studio di Ruperto è dunque, Cristo, il Figlio dell'uomo, il Verbo di Dio, che si è incarnato, è morto in croce, è risorto ed è asceso al cielo. Il *Super Matthaëum* è il tentativo di riflettere sul Figlio dell'uomo alla luce della storia della salvezza e della rivelazione. Il vero volto di Cristo non può essere altrimenti compreso se non attraverso la contemplazione dei suoi misteri, così come la rivelazione li presenta. Ruperto è debitore alla tradizione dei Padri della Chiesa

---

Giovanni l'immagine del leone, a Luca quella del vitello, a Matteo quella dell'uomo, a Marco quella dell'aquila; Cfr. IRENEUS LEONENSIS, *Adversus Haereses*, III, «Sources Chretiennes» 211, p. 170. Con Girolamo si afferma invece la tradizione più nota, Cfr. HIEROLAMUS STRIDONIENSIS, *Commentarii in Hiezechielem*, I, CL 75, pp. 10-14.

<sup>149</sup> Nella *Vulgata* si traduce, infatti, Ez 10,20 in questi termini: «Ipsum est animal quod vidi subter Deum Israel iuxta fluvium Chobar, et intellexi quia cherubim essent».

<sup>150</sup> Cfr. *ibid*, p. 8, ll. 123-126.

per l'accostamento della visione di Ezechiele ai quattro misteri di Cristo ed in particolar modo a Gregorio, il quale più degli altri si sofferma proprio su questi quattro misteri<sup>151</sup>. Gregorio afferma che Matteo è ben rappresentato dalla sembianza dell'uomo perché all'inizio del suo Vangelo si rifà all'origine umana di Cristo, Marco è invece simboleggiato dal leone a motivo del grido nel deserto del Battista, Luca dal vitello, perché esordisce con un sacrificio; Giovanni dall'aquila, perché comincia con l'affermazione della divinità del Verbo. Subito dopo Gregorio scorge nelle rappresentazioni dei singoli evangelisti Cristo stesso, il Verbo di Dio che si è fatto uomo e si è degnato di morire come vittima nel sacrificio della croce per la redenzione dell'umanità. Cristo, dice Gregorio, ha dormito come il leone con gli occhi aperti nel sepolcro attendendo la resurrezione, è salito al cielo come l'aquila, motivo per il quale il cristiano è chiamato a riprodurre nella propria vita i tratti del Signore: come Gesù, pienamente uomo, egli deve essere esemplare nella razionalità, deve astenersi, come vitello votato al sacrificio, da ogni piacere mondano, deve essere forte come un leone nelle avversità, deve essere deciso come un'aquila per l'acume della contemplazione:

Sed quia electi omnes membra sunt  
Redemptoris nostri, ipse autem Redemptor noster  
caput est omnium electorum, per hoc quod membra  
eius rigirata sunt, nihil obstat si etiam in his  
omnibus et ipse signetur. Ipse enim unigenitus Dei  
Filius veraciter factus est homo, ipse in sacrificio  
nostrae redemptionis dignatus est mori ut vitulus,  
ipse per virtutem suae fortitudinis surrexi ut leo.  
Leo etiam apertis oculis dormire perhibetur, quia in  
ipsa morte in qua ex humanitate redemptor noster  
dormire potuit, ex divinitate sua immortalis  
permanendo vigilavit. Ipse etiam post

---

<sup>151</sup> Nella quarta omelia su Ezechiele, Gregorio commenta la visione di Ez 1,10-12. In accordo con l'interpretazione di Girolamo, il primo riferimento di Gregorio è ai quattro evangelisti.

resurrectionem suam ascendens ad caelos, in superioribus est elevatus ut aquila. Totum ergo simul nobis est, qui et nascendo homo, et moriendo vitulus, et resurgendo leo, et ad caelos ascendendo aquila factus est<sup>152</sup>.

Inoltre, in un passaggio tratto dal suo commento al libro dei Re, Gregorio riserva, come Ruperto, una dura condanna agli Ebrei che, per mezzo della loro interpretazione carnale della Sacra Scrittura, non si avvedono del significato spirituale che è racchiuso in essa e non comprendono i misteri del Redentore, ovvero l'incarnazione, la passione, la resurrezione e l'ascensione:

Quid enim Sacra Scriptura cotidie Judaeis aliud quam caliginem sui erroris insinuat? Non equidem sic per latente set spiritales intellectus Redemptorem praedicat, ut eius incarnationem, nativitatem, passionem, resurrectionem atque ad caelos ascensionem non patenter ostendat<sup>153</sup>.

La struttura dell'opera consente però di affermare che Ruperto riesce solo in parte a mantenere fede all'impegno espresso nel Prologo. Il *Super Matthaicum*, di fatto, non è una lettura del Vangelo secondo Matteo in grado di mettere in luce in egual misura i quattro principali misteri della vita di Cristo. Alla contemplazione delle sembianze dell'uomo sono dedicati i primi nove libri che commentano versetto per versetto i primi dodici capitoli del Vangelo secondo Matteo; il decimo e

---

<sup>152</sup> Il testo è ripreso integralmente in RUPERTUS TUITIENSIS, *Super Matthaicum* cit. (alla nota 5), p. 7, ll. 106-110.

<sup>153</sup> Cfr. GREGORIUS MAGNUS, *In librum primum Regum expositionum libri VI*, CL 144, pp. 148-149.

l'undicesimo si occupano della sembianza del vitello, soffermandosi sui capitoli XVI e XVII di Matteo; il dodicesimo è un'inserzione di carattere autobiografico prevalentemente dedicata alla narrazione delle visioni; il tredicesimo, infine, si occupa della sembianza del leone e in parte alla sembianza dell'aquila prendendo le mosse dagli ultimi versetti del capitolo XXVII di Matteo.

L'evidente sproporzione tra le diverse sezioni testimonia come il piano di Ruperto non si sia svolto esattamente come egli si era prefissato. Il *Super Matthaeum* appare dunque come un'opera disomogenea, in cui si intrecciano i generi letterari della *lectio continua* e del racconto autobiografico con quello della contemplazione dei quattro misteri di Cristo, che era lo scopo prioritario di Ruperto. Lo stesso monaco, nel decimo libro, confessa con disappunto all'amico Cunone che non era sua intenzione commentare con un'esposizione continua la profondità del Vangelo secondo Matteo. Egli si giustifica raccontando di esser stato colpito da un potentissimo colpo di vento che lo ha gettato in mare, volendo descrivere con questa immagine metaforica d'esser stato rapito dalla forza di altre finalità, e si ripromette di proseguire il lavoro, dedicandosi alla contemplazione delle sembianze del vitello<sup>154</sup>. Poco dopo, però, cioè agli inizi del dodicesimo libro, Ruperto interrompe nuovamente il progetto prestabilito, dedicando infatti gran parte di questo libro alla narrazione della sua vocazione, adducendo come motivazione di questo ulteriore cambiamento l'essersi ricordato di un giuramento fatto a Cunone<sup>155</sup>.

---

<sup>154</sup> Cfr. RUPERTUS TUITIENSIS, *Super Matthaeum* cit. (alla nota 5), p. 299, ll. 4-20: «Propositi modum supergressus esse videor reverende mi Cuno, praesul ecclesiae Ratisponensis, in opere isto De gloria et honore Filii hominis, quod tu a me magno caritatis imperio, quo circa me uti soleva, ut scriberem, vehementer exegisti. Hoc, inquam, proposueram, quotiano pertinet ad intentionem operis consideratio haec, et praefixo congruit titulo: De gloria et honore Filii hominis. Nec erat in intentione, totum peragrare profundum huius pelagi, totum expositione continua pertractare textum huius Evangelii. Ecce autem cum ita proposuissem, volumen extendi seriemque evangelicam magna ex parte transegi, atque ita, quasi agente spiritu veementissimo, qui non longe a portu navigare decreveram, fere usque ad medium pelagi mea procelli vela permisi. Revocabo igitur sermonis cursum, modumque tenere urabo, et, omisso tractatu eorum quae in evangelio sequuntur, post illa quae, prout potui Domino adjuvante, dixi hactenus in contemplatione faciei hominis, accedam ad contemplandam faciem vituli, dignum aliquid fari desiderant promisso vel titulo cuius tu mihi auctor existitisti, amator gloriae et honoris Filii hominis».

<sup>155</sup> Cfr. *ibid*, p. 367, ll. 186-194: «Verum ubi iam dictam lectionem attigi, et post contemplationem faciei vituli, procedere volui ad contemplandam faciem tertiam, scilicet faciem leonis, recordatio tui sese obtulit, instantius atque vehementius, quam eatenus eam occurrisset senserim, et quasi manu me tenuit, quodammodo dicens mihi: Huc diverte, quia nisi rem, pro qua sic adiuratus es, prius effeceris, nusquam solita facultate uti poteris, ut commode progrediaris». Ruperto in altri

Alcuni studiosi hanno ritenuto che l'umiltà e la riluttanza più volte espressa da Ruperto nel momento in cui decide di parlare di sé e della propria personale vicenda sia, in realtà, una finzione letteraria<sup>156</sup>, poiché la sezione autobiografica, collocata appunto nel XII libro, sembra avere una propria logica. Secondo K. F. Fabrizius, Ruperto desidera parlare di sé e delle sue visioni sin dall'inizio dell'opera. Egli introduce infatti la sezione autobiografica agli inizi del libro XII ricorrendo alla visione di Ezechiele, sulla quale è costruita l'intera opera, e colloca la sua esperienza personale sullo sfondo della gloria e dell'onore del Figlio dell'uomo<sup>157</sup>. W. Berschin osserva che la narrazione della propria vocazione viene collocata da Ruperto dopo i libri X e XI, che si sono occupati della passione di Cristo<sup>158</sup>. L'autobiografia è dunque una meditazione personale che nasce dalla contemplazione della passione di Gesù, in attesa della futura glorificazione.

---

passaggi del testo ricorda di aver narrato a voce a Cunone l'esperienza mistica che lo ha condotto a scrivere; ciò sembra confermare la supposizione che Ruperto non avesse dimenticato il giuramento fatto a Cunone, ma solo attendeva di collocare il racconto nel punto più appropriato della sua opera.

<sup>156</sup> Secondo A. Magoga, ritenere che quella di Ruperto sia solo una finzione letteraria appare eccessivo. Esiste, dice Magoga, una lettera del 1128 in cui Meingoz, canonico di San Martino, risponde a Ruperto, che gli aveva chiesto un parere sul libro XII del *Super Matthaëum*, Cfr. H. GRUNDMANN, *Zwei Briefe des Kanonikers Meingoz von St. Martin an Abt Rupert von Deutz*, «DA» 21 (1965), pp. 264-276. Il canonico rassicura Ruperto, non trovandovi alcun motivo di vanagloria o di superbia. Ciò suggerisce che Ruperto temeva davvero di aver raccontato troppo di sé nel libro XII del *Super Matthaëum* e di poter dare adito ad accuse di tal genere; Cfr. A. MAGOGA, *Mite ed umile di cuore* cit. (alla nota 141), pp. 37-38.

<sup>157</sup> Cfr. K. F. FABRIZIUS, *Rupert of Deutz on Matthew. A Study in Exegetical Method*, Michigan, 1994, in partic. pp.121-122: «When Rupert takes up the autobiographical material in Book Twelve, he introduces it with Ezekiel's vision, so that his own life is placed in the contextual framework of a prophetic vision and call. Thus, his own life is to be viewed as to the glory and honor of the Son of Man. Did Rupert really only turn aside at the last or was this turning aside part of the initial plan of the work? The evidence examined in this chapter suggests that Rupert's plan was to include this autobiographical material from the very beginning. He is simply making a stylistic approach of humility and disclaimer to introduce the topic».

<sup>158</sup> Cfr. W. BERSCHIN, *Visione e vocazione allo scrivere. L'autobiografia di Ruperto di Deutz*, in SM 18-19 (1997), pp. 205-209. Secondo Berschin ad un certo punto della sua vita, Ruperto opera una *conversio* formale dalla poesia alla prosa. Tale cambiamento segna, a suo avviso, il vero inizio della sua attività letteraria poiché abbandono della poesia lo affranca dai modelli classici dandogli via libera nell'uso delle possibilità espressive di un latino biblico utilizzato con molto disinvoltura. L'avvenimento liberatorio coincide con l'ordinazione sacerdotale ed essa sarebbe, a sua volta, da vedere in relazione ad una serie di visioni. Di esse, dice Berschin, Ruperto parla malvolentieri, rendendosi conto che, probabilmente, quello che ha da raccontare potrà essere soggetto a fraintendimenti e malintesi.

### 2.3.3 *Super Matthaeum*, Libri I-IX: la sembianza dell'uomo ed il mistero dell'incarnazione

Alla contemplazione della sembianza dell'uomo sono dedicati i primi nove libri del *Super Matthaeum* nei quali l'abate benedettino commenta versetto per versetto i primi dodici capitoli del Vangelo matteoano. Attraverso un'esegesi sottile Ruperto sembra condurci attraverso un percorso biblico di impianto cristologico che si propone di evidenziare, attraverso il commento al primo Vangelo, la natura umana e divina di Cristo in tutta la sua grandezza. Il tutiense comincia, dunque, ad argomentare circa i primi capitoli del Vangeli contenenti gli episodi che narrano dell'origine terrena di Gesù, i segni della Sua infanzia e la conseguente preparazione alla attività pubblica<sup>159</sup>.

Il primo libro (Mt 1,1-25) prende in esame la genealogia di Gesù e la promessa della fede, fatta da Dio ad Abramo e a Davide, realizzatasi nella nascita di Cristo:

*Liber generationis Iesu Christi filii David,  
filii Abraham (Gn 5,1-2).*

Liber iste liber caelestis est: et econtra liber generationis Adam, liber terrenus est. (...) Sicut primus ille homo de terra, terrenus; novissimum vero iste de coelo, caelestis: ita liber ille generationis Adam, liber terrenus est et iste liber generationis Iesu Christi, liber est caelestis. In illo libro terreno omnes reprobis scripti sunt, iuxta illud: *Domine, omnes qui te derelinquunt,*

---

<sup>159</sup> In seguito, nel corso del commento al libro X e XI del *Super Matthaeum*, Ruperto tralascerà totalmente la sezione centrale del Vangelo dedicata prevalentemente all'attività di Gesù in Galilea, Giudea e a Gerusalemme per dedicarsi ai temi della passione e resurrezione.

*confundentur: recedens a te, in terra scribentur (Ier 17,13). In isto scripti sunt omnes electi, quibus ipse Dominus: Gaudete (Lc 10,20), inquit, quia nomina vestra scripta sunt in caelis*<sup>160</sup>.

Ruperto evidenzia come Matteo, esordendo nel Vangelo con un'ampia trattazione sulla genealogia di Gesù, faccia riferimento ad una precisa tradizione letteraria connessa alla mentalità degli Ebrei profondamente legati alle proprie ascendenze, e come egli intenda presentare Gesù quale l'erede delle promesse fatte da Dio ad Abramo, capostipite degli Ebrei e rinnovate al re Davide. Tutto l'Antico Testamento viene così fatto convergere su Gesù, figlio di Abramo e di Davide, cioè implicitamente, il Messia promesso. La genealogia viene schematizzata in tre gruppi di quattordici personaggi che rappresentano i tre i periodi classici in cui si ripartiva tradizionalmente la storia di Israele: l'epoca dell'ascesa fino allo splendore della monarchia davidica, il periodo dei successori di Davide fino alla scomparsa del trono e all'esilio di Babilonia, l'epoca dell'umiliazione e della servitù alla quale porterà rimedio il "figlio di Davide".

Ruperto espone il piano dell'opera, ricorrendo alla visione di Ezechiele<sup>161</sup>, e si sofferma sulla figura di Maria, di Giuseppe e sul loro legame sponsale:

Iacob, inquit, genuit Ioseph virum Mariae, de qua natus est Iesus, qui vocatur Christus. Virum Mariae cum dicit magnum et verum nomen beato Ioseph attribuit, quia si est vir Mariae, est et pater Domini. An non et lex hoc edicit, quo dea, quae desponsata est, iam uxor sit? *Si puellam, inquit, virginem desponderit vir, et invenerit eam aliquis in civitate, et concubuerit cum ea, educes*

---

<sup>160</sup> Cfr. RUPERTUS TUITIENSIS, *Super Matthaeum* cit. (alla nota 5), I, p. 5, ll. 2-14.

<sup>161</sup> Cfr. *ibid*, I, pp. 7-9.

*utrumque ad portam civitatis illius, et lapidi bus obruentur (Mt 1,58). (...) Non solum autem evangelista Ioseph virum Mariae dixit, verum etiam prior angelus, quod equipollens est, Mariam coniugem Ioseph enuntiavit: Ioseph, inquit, fili David, noli timere accipere Mariam coniugem tuam (Mt 1,20). O coniugium verum et sanctum, coniugium caeleste, non terrenum: quomodo enim vel in quo coniugati fuerunt? Nimirum in eo quod unus spiritus et una fides erat in eis, sola illic defuit corruptio carnis. Propterea verissime dixit apostolus: Quia primus homo de terra terrenus, secundus homo de caelo caelestis (1Cor 15,47), non quod homo iste Iesus Christus, qui ex Maria natus est, de caelo cum carne venerit, et per Mariam quasi per fistulam transierit, sicut quidam dixerunt haeretici, sed quod coniugum vita sive coniunctio tota fuerit caelestis, et Spiritus sanctus amborum coniugalis amor, quorum utique conversation erat in caelis, in ambobus praesidens, coniugem viri huius fidei commiserit, et de carne Virginis hominem formans paternum viro huic eius qui nascebatur, infantis amorem penitus infuderit<sup>162</sup>.*

Ruperto si sofferma diffusamente sulla figura di Giuseppe per il cui tramite Gesù è discendente di Davide. Giuseppe appare, nella tradizione, come il padre legittimo di Gesù, e la paternità legale era considerata la vera fonte dei diritti e dei privilegi. La generazione fisica di Gesù è attribuita singolarmente a Maria. Le generazioni riferite da Ruperto in precedenza radicano Gesù nell'umanità e nel

---

<sup>162</sup> Cfr. *ibid*, I, pp. 17-18, ll. 478-506.

popolo di Abramo, la “genesi” di Gesù lo connette con un ordine superiore alla discendenza umana: la nascita dello Spirito.

In questo primo libro sono presenti alcune importanti allegorie:

Omnes ergo generatione, ab Abraham usque ad David, generationes quattuordecim, ut supra. Quomodo per huiusmodi scalam angeli Dei ascenderunt et descenderunt? Iam enim supra diximus, quia scala quam vidit Iacob in somnis stantem super terram, et cacumen illius tangens caelum, angelos quoque Dei ascendentes et descendentes per eam, et Dominum innixum scalae, mysterium fuit generationis huius Iesu Christi, et Ioseph cuius cura paterna Dominus de Maria natus indiguit, gradum illum scalae fuisse, cui videbatur inniti. Quid ergo significabat, quod angeli quoque Dei ascendebant et descendebant per eam? Nimirum ut subintelligas illud quod non dubium est: quia unus idemque qui de Maria natus est, uno eodemque tempore, quando natus est, et angelis maior, et angelis erat minor. Ascendentes ergo vidit angelos, id est Deum habere supra se, in quem desiderant prospicere, quos revera est ascendere; descendentes vidit eosdem, id est minorem considerare quam se, hominem unum et eundem, quemadmodum psalmista dicit: *Minuisti eum paulo minus ab angelis (Ps 8,6)*. An non erat descendere, tamquam ad minorem sive ad inferiorem, id quod refert evangelium: quia *dum factus in agonia (Lc 22,43), prolixius oraret, apparuit illi angelus de caelo confortans eum*<sup>163</sup>?

---

<sup>163</sup> Cfr. *ibid*, I, p. 18, ll. 507-526.

La scala apparsa in sogno a Giacobbe è intesa dal benedettino come un'immagine della genealogia di Gesù: Abramo e Davide ne costituiscono i montanti laterali, mentre Giuseppe è l'ultimo piolo, al quale Dio si è appoggiato, facendo di lui un tutore di Maria e Gesù. Ruperto paragona la genealogia di Gesù ad una lunga lenza, alla cui estremità si trova un amo, esternamente ricoperto di un'esca, ma all'interno fatto di ferro, così da ingannare e catturare il demonio.

La concreta realtà umana delle generazioni che si sono succedute ha un senso religioso ed è intrinsecamente finalizzata: tutte le generazioni tendono, dunque, a Lui sia sul piano oggettivo perché ne sono l'albero genealogico sia sul piano soggettivo per la speranza e l'attesa. E, per questo motivo, nonostante la dispersione nel tempo, costituiscono un organismo vivente, un albero unico. Cristo ne è fin dall'inizio la radice come lo è Dio. Tutta la trama provvidenziale della storia si intesse attorno a questa linea sacra e la scala di Giacobbe rappresenta l'immagine, simbolo di questa intuizione, fornita a Ruperto dalla Bibbia della quale il tutitiense offre un'interpretazione, si è visto, cristologica.

Ruperto accenna esplicitamente allo Spirito Santo, i cui doni sono essenzialmente due: la distribuzione dei carismi e la remissione dei peccati. Il primo libro si conclude con l'immagine della lotta di Giacobbe con l'angelo di Dio, che alla fine benedice il Patriarca. Questa benedizione è una profezia su Cristo, donato non più solo al popolo ebraico ma a tutta l'umanità.

Nel secondo libro (Mt 2,1 3,14) Ruperto si occupa ampiamente delle figure dei Magi e dei doni che essi porgono a Gesù a testimonianza dell'incarnazione, della passione e della resurrezione di Gesù.

Faciem unam ex his, videlicet faciem  
hominis praesentem invenerunt, quam et  
procidentes adoraverunt, ceteras mysticis  
muneribus mirabiliter praesignaverunt. Myrrha  
faciem vituli, id est sacramentum passionis, qua

ipse sacrificandus atque mixture myrrhae et aloes condiendum erat in sepulture corpus eius. Auro faciem leonis, id est gloriam resurrectionis per quam caro, quam ex nobis mortalem susceperat, tantum meliorata est, quanto aurum pulvere seu limo terrae pulchrius atque pretiosius est. Thure faciem aquilae volantis, id est sublimitatem ascensionis et consessionem ad dextram Patris. Et eiusmodi myrrham tota quidem illi offert sancta ecclesia, dum credens et confitens, quos vere passus mortuus et sepultus fuerit, vitiorum in se mala propter eum mortificat, maxime autem exercitus martyrum, qui gustu mortis amaro passioni eius communicaverunt. Item thus eius modi, tota quidem illi offert ecclesia credens et confitens, quia vere Deus est, *et omnis in eo plenitudo divinitatis corporaliter inhabitat* (Col 2,9), maxime autem sanctorum ordo sacerdotum, qui propter eum celibe ducentes vitam semper altari praesto sunt, offerre illi incensum dignum et omne sanctum augite exsequi sacri altaris eius ministerium<sup>164</sup>.

L'adorazione dei Magi avviene dunque secondo il protocollo tipico delle corti orientali, piegando cioè il corpo fino a toccare terra con la fronte e seguendo la rituale offerta dei doni dietro la quale il tuitiense scorge un ulteriore significato simbolico: l'oro rappresenterebbe la regalità, l'incenso la divinità, la mirra la passione di Cristo.

Un evento biblico al quale l'abate di Deutz dedica particolare attenzione è la fuga in Egitto della Santa Famiglia e il successivo ritorno in Palestina della Santa Famiglia che rappresentano un pellegrinaggio non solo fisico ma anche spirituale;

---

<sup>164</sup> Cfr. *ibid*, II, p. 39, ll. 170-192.

anche Gesù, infatti, ha conosciuto l'esperienza dell'esodo, come l'antico popolo ebraico (pellegrinaggio fisico), ed ha conosciuto l'esperienza della tentazione (pellegrinaggio spirituale)<sup>165</sup>. In questo doppio pellegrinaggio, Gesù ha partecipato fino in fondo alla condizione umana e si è reso fratello dei giusti e degli eletti.

Hoc erat quod dixit, quia de meo accipiet et annuntiabit vobis, quia videlicet suum est omne Scripturarum sacramentum, sua sunt, quae huius Filii hominis sunt, et in ipsum tendunt omnia quae habet Pater, subauditur, in thesaurariis legis, et prophetarum et psalmodum. Quoties aliquid eorum recte intellegimus, quod utique fit per Spiritum veritatis, toties sit quod promisit, *quia de meo accipiet, et annuntiabit vobis (Jo 1,45)*, atque ita clarificatur ipse in cordibus nostris, dum per testimonia Scripturarum quae non possunt solui cognoscitur id esse, quod est verus scilicet Filius Dei, verus quoque Filius hominis<sup>166</sup>.

La strage di Erode è paragonabile alla strage dei figli maschi degli ebrei, ordinata dal Faraone, simbolo del male. Dopo aver dedicato diverse pagine al racconto dell'insediamento di Gesù a Nazareth, egli si dilunga sulla figura del Battista, il testimone di Cristo e sulle dure parole che rivolge ai farisei. Vengono indicati in particolare due temi fondamentali della predicazione di Giovanni: l'avvento dell'età messianica e l'adesione interiore alla salvezza. Il regno dei cieli,

---

<sup>165</sup> Cfr. *ibid.*, II, p. 44, ll. 354-363: «Oportuit illum in Aegyptum fugere et illic peregrinari, peccatum nec originale habentem, propter quod exsul in hoc mundo esse deberet, ut sumus nos omnes, nec actuale, propter quod in illa Aegypto peregrinaretur, ut peregrinatus est propter domesticum, de quo iam dictum est, peccatum populum ille, qui post eam quae ad Abraham facta est promissionem primus persecutionem pertulit, scilicet Ioseph et deinde Iacob et omnis domus eius intravit, illic exsultando iste passionum vel tentationum suarum initium sumpsit».

<sup>166</sup> Cfr. *ibid.*, II, p. 52, ll. 664-673.

puntualizza poi Ruperto, è il tema fondamentale della predicazione di Gesù. Il tema deriva probabilmente dalla tradizione profetica e apocalittica dell'Antico Testamento nel quale assume, innanzitutto, il significato di dominio di Dio ancora segreto sui cuori e sulle coscienze e, in seconda istanza, la realizzazione successiva di questa autorità alla fine dei tempi con la venuta del Messia.

Iste ergo Iohannes homo magnus pro ipsa magnitudine sui multum debet humilitati Filii hominis, quippe qui propter indigentiam eiusdem, pauperi et egeni propter nos facti, propter nos testimonio magna indigentis, tam magnus et talis venit, qui testimonium perhibens dignus esset audiri, immo non posset contemni<sup>167</sup>.

Magnum hoc est praeconium Iohannis quia est vox. Non dicitur vocalis sive vocem habens, sed vox, sicut ipse confessus est, dicens: *Ego vox clamantis in deserto (Jo 1,23)*. Et vox utique alicuius est. Cuius ergo Iohannes vox est? Utique clamantis. (...) Huius ita clamantis Iohannes vox prima fuit<sup>168</sup>.

Et notandum quod primus iste praecursor Domini nomine expresso praedicat regnum

---

<sup>167</sup> Cfr. *ibid*, II, p. 53, ll. 701-706.

<sup>168</sup> Cfr. *ibid*, II, p. 55, ll. 737-744.

caelorum sciendumque solum et unicum regnum esse legitimum, rapinam autem fuisse omnia regna terrarum praeter solam sedem David, quae huius regni caelorum preparatoria fuit<sup>169</sup>.

Nel terzo libro (Mt 3,15-4,25) Ruperto si sofferma sul battesimo di Gesù ed illustra come esso fosse stato già preannunciato da Giosuè quando, con tutto il popolo, attraversò il Giordano alla volta della terra promessa. Ruperto è consapevole del fatto che le abluzioni rituali, tra le quali il rito dell'immersione (battesimo), simbolo di purificazione e rinnovamento, erano frequenti nelle religioni antiche e, in particolare, nell'Ebraismo. Il battesimo somministrato da Giovanni se ne distingueva per alcuni tratti fondamentali, come la confessione dei peccati, l'impegno di riforma morale e la prospettiva messianica.

Quam vel qualem habet rationem baptizari in aqua? Consilium Dei erat in aqua baptizari, sicut alius evangelista significans, *Pharisei autem, inquit, et legisperiti consilium Dei spreverunt in semetipsis, non baptizati baptismo Iohannis (Lc 7,30)*. Quid ergo habet rationis tale consilium Dei, quod nobis scire prosit<sup>170</sup>?

Nella predicazione di Giovanni, sostiene Ruperto, l'opera del Messia viene presentata, alla maniera profetica antico-testamentaria, come un giudizio e una discriminazione dell'umanità; Spirito e fuoco saranno i suoi strumenti purificatori quando verrà nel giorno del Signore.

---

<sup>169</sup> Cfr. *ibid*, II, p. 57, ll. 855-859.

<sup>170</sup> Cfr. *ibid*, III, p. 73, ll. 40-44.

Lo Spirito Santo discende, dunque, su Gesù sotto forma di colomba e non di fuoco, poiché la divinità, rappresentata dal fuoco, abita già corporalmente in Gesù. Le ragioni che indussero Gesù a farsi battezzare non sono note nel testo, dice Ruperto, se non dal generico adempiere ogni giustizia, che esprime l'adempimento perfetto della volontà divina.

Hoc et miraculum gloriosum, et maioris fuit gloriae signum. Similiter namque humilitatem mortis quae, ut iam dictum est, paenitentiae propter nos susceptae consummation fuit, secutura erat gloria resurrectionis, qua effulgente nimirum aperti sunt ei caeli, et ipse in caelum ascendit, et gratia Spiritus Sancti non iam super eum, sed super credentes in eum et baptizatos in nomine eius descendit. Alia autem et vere super eum descendit, quoniam ipse est caput et ipsi sunt corpus eius, super quos Spiritus Sanctus descendit, nec ob aliud super eos descendit, nisi quia Christus ipse est in eis, quemadmodum apostolus dicit: *habitare Christum per fidem in cordibus nostris (Eph 3,17)*. Unde autem huius Iohanni, ut tam cito cognosceret eum, diceretque venienti ad se illud memorabile ex humili corde: *Ego a te debeo baptizari, et tu venis ad me (Mt 3,14)*<sup>171</sup>?

Il grande e temibile avversario è, sostiene Ruperto, Satana, artefice di ogni potenza del male che si scatena contro Cristo. I due termini con cui la Scrittura lo designa indicano le due tattiche fondamentali impiegate nella lotta: la seduzione fraudolenta e la persecuzione violenta. È la personificazione del male, e dunque tutti

---

<sup>171</sup> Cfr. *ibid*, III, p. 59, ll. 947-960.

gli iniqui concorrono a formare il suo corpo; la lunga lotta tra il Verbo e Satana avrà il suo epilogo solo alla fine del mondo. Gesù viene, infatti, condotto dallo Spirito Santo nel deserto per essere tentato da Satana. Cristo, contrariamente ad Adamo ed al popolo ebraico, esce vittorioso dalla lotta contro il peccato. Cristo è il nuovo Israele, che porta a compimento la Legge, che il vecchio Israele non era riuscito ad osservare. In seguito all'incarcerazione del Battista, Gesù comincia il suo ministero pubblico e raduna attorno alla Sua carismatica persona i primi discepoli.

Gesù, argomenta Ruperto, comincia la predicazione con l'invito alla metanoia, alla conversione del cuore, in vista del Regno dei cieli che si inaugura con la sua persona e la sua attività. Nella parola di Cristo il Regno diventa una realtà essenzialmente interiore e spirituale; è un dono di Dio destinato a tutti gli uomini e che comprende una dottrina che bisogna ricevere e praticare, e che esige una collaborazione che deve essere disposta anche ai più duri sacrifici. Dio auspica che, nel suo Regno, gli aderenti si uniscano in una società visibile, a cui vengono aggregati mediante un segno esteriore, il battesimo. Il Signore sceglie gente umile e povera, ma ricca di fede, muta il nome di Simone in Pietro, poiché è ormai iniziato un tempo nuovo, in cui non si combatte più con le armi materiali ma con quelle spirituali.

Il libro quarto (Mt 5,1-26) prende in esame il discorso della montagna. Gesù, racconta Ruperto, dopo aver esposto i principi del Regno dei cieli, dà vita ad un lungo discorso in cui Egli, novello Mosè, promulga dal monte gli statuti fondamentali della nuova Legge. Ruperto, a questo punto, riprende i cinque temi fondamentali che percorrono questa parte: le disposizioni spirituali dei figli del Regno, il perfezionamento delle norme dell'Antica Alleanza, il distacco dai beni della terra, i rapporti con il prossimo, la preferenza della testimonianza dei fatti rispetto a quella delle parole.

Salendo sul monte, Gesù preannuncia così il mistero della sua ascensione e della Pentecoste. La salita al monte si colloca a metà tra l'ascesa di Mosè al Sinai e l'ascensione di Gesù nei cieli, alla destra del Padre.

Pulchre ergo, qui ascensus erat in altitudinem caeli, ipse in montem, id est excelsum terrae locum, ascendit, quem vel Thabor vel quemlibet alium in Galilaea montem excelsum oportet intellegi, quia, postquam finivit sermones suos, statim sequitur: *Cum autem introisset Capharnaum, in montem eiusmodi, videns turbas, ascendit (Mt 8,5)*, quia futurum erat ut visis turbis ascenderet, sicut iam dictum est, in altitudinem caeli. (...) Hoc facto, iamque sedente eo ad dexteram Patris, accessuri erant ad eum discipuli eius, vide licet accessu mentis et profectu fidei, perseverando in spe promissi quod promiserat eis, et expectando *promissionem Patris quam audistis, inquit, per os meum*, et cetera. Pulchre igitur sic factum et sic dictum est: *Et cum sedisset, accesserunt ad eum discipuli eius (Ac 1,4)*<sup>172</sup>.

Le beatitudini sono, nell'immaginazione rupertiana, il primo canto intonato dalla cetra gloriosa ad otto corde, che è Gesù. Egli è superiore a Mosè: ora ogni uomo deve credere in Lui.

Il benedettino riporta lo stile adottato da Gesù della tradizione biblica di cui abbondano le reminiscenze. Piuttosto che di premesse, o di disposizioni necessarie per entrare nel Regno, sembra trattarsi delle attitudini spirituali di chi è diventato figlio di Dio: i poveri di spirito, cioè gli umili, lontani dall'autosufficienza orgogliosa, gli afflitti, che aspirano alla redenzione, i miti, che aborriscono dalla violenza; gli affamati e assetati di giustizia o di perfezione; i misericordiosi, che aprono il cuore al prossimo, i puri di cuore, cioè retti nelle intenzioni; i pacifici nel senso attivo di amanti e operatori di pace; gli oppressi a causa della giustizia.

---

<sup>172</sup> Cfr. *ibid*, IV, p. 105, ll. 29-46.

A quanti sono animati da tali disposizioni viene promesso un dono ineffabile, oggetto di attesa, dice Ruperto, presentato da Matteo analiticamente in vari aspetti corrispondenti: possesso del Regno, consolazione da parte del Redentore, eredità della terra, misericordia, da parte di Dio, visione di Dio, filiazione divina, possesso del Regno.

Hoc primum cecinit canticum beatitudinis cithara gloriosa, cithara sonora et dulcis, cui tota erat et est insita musica Patris, universa sapientia Dei. Octo chordis antiquitus citharae fiebant, et quae per primam, eadem vox resonabat per octavam, secundum musicae naturalem vim, quia tantum septem sunt discrimina vocum et octava vox eadem quae prima est, quod cantatoribus peritis, id est musicis, non incognitum est, et quod non minime delectat in ista beatitudinum cantilena, quae prima, eadem octava sententia est: *quoniam ipsorum est regnum caelorum*<sup>173</sup>.

L'abate di Deutz si sofferma sull'immagine della luce e del sale. Il sale è la virtù della castità, ma anche la purificazione sapiente di tutte le prescrizioni dell'Antico Testamento. La luce vera è Cristo, di cui rispende il cristiano e per mezzo del quale molti sono illuminati. Gesù è colui che porta a compimento l'Antico Testamento, ombra dei beni futuri.

---

<sup>173</sup> Cfr. *ibid*, IV, p. 106, ll. 88-98.

Ut nunc interim differam de ratione salis:  
 profecto in eo quod dicit, vos estis lux mundi, hoc  
 dat intellegi<sup>174</sup>.

La parte finale del discorso della montagna viene suddivisa in quattro sezioni, poste in relazione alle quattro virtù cardinali (la giustizia, la temperanza, la forza e la prudenza).

In primis in quattuor divisiones totum sermonem distinguere libet, nimirum secundum quattuor virtutes principales, quas ethnici nominare quidem potuerunt, sed non secundum celeste vel spiritualem ipsarum dignitatem conoscere meruerunt, scilicet iustitiam, temperantiam, fortitudinem, prudentiam<sup>175</sup>.

I Farisei sono privi di ognuna di queste virtù e sono i più piccoli nel Regno dei cieli, perché non hanno osservato la Legge<sup>176</sup>. Il libro si conclude con un invito rivolto all'Ebreo orgoglioso, perché si riconcili con Cristo e con ogni cristiano.

Totam tantorum malorum exactionem potuisses evadere brevi et compendiosa reconciliatione, et amica voce confessionis lucrari remissionem universi debiti. Secundo loco frater tibi est omnis qui tecum unum eudemque Deum

---

<sup>174</sup> Cfr. *ibid*, IV, p. 114, ll. 388-390.

<sup>175</sup> Cfr. *ibid*, IV, p. 123, ll. 754-758.

<sup>176</sup> Cfr. *ibid*, IV, p. 124, ll. 780-783.

colit, et benedicat Deum et Patrem Domini nostri  
Iesu Christi, Patrem misericordiarum et Deum  
totius consolationis<sup>177</sup>.

Nel libro quinto (Mt 5,27-6,15) Ruperto continua il parallelismo tra le virtù cardinali e il discorso della montagna e cerca di spiegare in che modo Cristo sia venuto a compiere la Legge. Gesù elenca sei esempi in relazione alla perfezione della virtù della giustizia, tra i quali: non uccidere, non desiderare la donna di altri, porgere anche la guancia destra, amare i propri nemici. Gesù conduce a perfezione anche la virtù della temperanza, invitando a non compiere le opere di misericordia davanti agli uomini per essere visti da loro, bensì per compierle nel segreto ed attendere la ricompensa di Dio.

Dopo aver parlato dell'elemosina<sup>178</sup>, Gesù si sofferma sulla preghiera, e Ruperto elenca quelli che, a suo avviso, rappresentano i tre modi di pregare che sono graditi a Dio: la preghiera che nasce dal tocco della divina ispirazione, la preghiera breve e umile di chi ha il cuore contrito, la preghiera interiore. Vi è un altro modo di pregare che non è gradito a Dio: quello degli ipocriti.

Sunt namque tres orationis modi in quibus  
Domino beneplacitum est, quartus illi omnino  
displicet. Primus modus est cum oratio ex affectu,  
sicut iam dictum est, divinae inspirationis  
protenditur. (...) Secundus orationis modus, quem  
Dominus loco praesenti commendat, ut videlicet  
sciat orans quod non in clamorosa voce, non in  
multiloquio sed in contritione cordis Dominus  
exaudiat, quodque oratio brevis et pura esse  
debeat, ut ista: *Pater noster, qui es in caelis* (*Ps*

<sup>177</sup> Cfr. *ibid*, IV, p. 134, ll. 1166-1171.

<sup>178</sup> Cfr. *ibid*, V, p. 150, ll. 554-556: «Operum bonorum ex radice dilectionis prouentium, primum vel praecipuum elemosyna est, sequens oratio, deinde ieiunium».

50,19), et cetera. Tertius modus est dum non solum sine clamorosa voce, vel multiloquio verum etiam absque motu labiorum quis orat intrinsecus oratione clausa, sicut orabat Moyses. (...) Quartus orationis modus omnino, ut iam dictum est, Domino displicet, videlicet ubi multiloquium est absque affectu divinae inspirationis, quem solum habent vel habere possunt hypocritae, multum loquentes sicut ethnici, in synagogis et in angulis platearum stantes, vel stando orante set videri volentes<sup>179</sup>.

Ruperto sostiene che lo Spirito Santo ci istruisce sul modo di pregare ma che l'essere umano è comunque chiamato a richiederne il dono con insistenza presso il Padre; in tal senso, si dedica ad un'accurata catechesi sul Padre Nostro, che egli definisce il primo passo nella scienza della preghiera. Esso è suddiviso in sette domande ed è l'esempio di ogni preghiera che voglia essere gradita a Dio.

Nel libro sesto (Mt 6,16-7,5) il monaco benedettino prende in esame il digiuno, l'elemosina e la preghiera. Ruperto distingue tre modi di digiunare: quello dei Santi, che digiunano nell'attesa del Regno di Dio; quello dei semplici e dei bambini, che digiunano per conseguire beni temporali; quello degli ipocriti, che digiunano per ottenere la gloria presso gli uomini. Ci sono anche due modi di accumulare tesori: uno nei cieli, confidando in Dio e riponendo in lui la speranza della ricompensa; uno sulla terra, credendo esclusivamente in se stessi e cercando la propria gloria. L'occhio semplice e la buona intenzione, dei quali parla Gesù, sono il desiderio dei puri di cuore di rendere gloria a Dio. L'occhio torbido e la cattiva intenzione sono invece propri di quanti bramano essere glorificati dagli uomini. Chi sceglie Dio e rifiuta Mammona può incamminarsi sulla via della perfezione e confidare serenamente nella Provvidenza, senza preoccuparsi di cibo o di vestito. Una sola cosa è necessaria, vale a dire la contemplazione del Verbo di Dio. Ruperto

---

<sup>179</sup> Cfr. *ibid*, V, p. 157, ll. 825-829, 833-839, 843-847.

infine si sofferma sulle parole di biasimo che Gesù rivolge ai Farisei, perché si preoccupano della pagliuzza nell'occhio del fratello e non si avvedono della trave che c'è nel loro.

Verumtamen haec et cetera fere omnia  
maxime contra scribas et Phariseos hypocritas  
dicuntur, ut ab illorum similitudine quam  
longissime recedeant, qui discipuli veritatis esse  
volunt et christiano nomine censentur<sup>180</sup>.

Nel settimo libro (Mt 7,6-9,8) Ruperto riprende l'analisi del discorso della montagna rifacendosi alle virtù cardinali e concentrandosi sulla fortezza<sup>181</sup>, chi intende comprendere la Parola di Dio deve lottare appassionatamente con Dio, come Giacobbe allo Jabbock. La lotta, singolare, appare spettacolare poichè Dio sembra desideroso di essere sconfitto per poi benevolmente donare la Sua benedizione e con essa la comprensione del testo sacro.

Et sicut Iacob luctatus est cum illo angelo,  
in quo sine dubio Deus erat, qui et victum se  
fatebatur, ita luctari debet verbi Dei amator cum  
sermone vel scriptura quae est ex Deo, nec  
dimittere antequam vincat vinci volentem,  
sensumque comprehendat utilem in littera  
latentem<sup>182</sup>.

---

<sup>180</sup> Cfr. *ibid*, VI, p. 193, ll. 905-908.

<sup>181</sup> Cfr. *ibid*, VII, p. 198.

<sup>182</sup> Cfr. *ibid*, p. 199, ll. 120-124.

Dio è Padre e desidera donare alle Sue creature il nutrimento necessario. Egli dona, dunque, il pane, che rappresenta l'intelligenza della Parola, il pesce che è Cristo, e l'uovo, che è il mistero dell'incarnazione. Poiché Gesù invita i suoi discepoli a guardarsi dai falsi profeti, Ruperto scorge una connessione con la virtù della prudenza chiamata al discernimento delle parole e delle opere dei Profeti.

Pater vester vobis ad intelligendam Scripturam, quae vere est panis, petentibus apertionem cordis, nequaquam contrario faciet, ut cor obtusum et lapideum det vobis? Similiter si petieritis piscem, id est si legentes volueritis conoscere Christum, cuius sacramentum quodammodo ita latet in Scriptura legali atque prophetica, sicut piscis in aqua. (...). De hoc dicere delectat, quia sancti omnes antiqui, sicut panem Verbi Dei et sicut piscem id est Christum petebant et quaerebant, ita et ovuum a Patre misericordiarum desideratissime postulabant et prophetica oracula sine dubio dandum esse confirmabant<sup>183</sup>.

La fine del discorso della montagna lascia sbigottita la folla per l'autorità con cui Gesù, vero Maestro, ha parlato. Egli è superiore agli Scribi e ai Farisei ma è preminente anche rispetto a Mosè che di sua iniziativa non ha mai compiuto prodigi così grandi e così numerosi come quelli compiuti da Gesù, Figlio dell'uomo<sup>184</sup>.

---

<sup>183</sup> Cfr. *ibid*, p. 200, ll. 165-173, 175-179.

<sup>184</sup> L'appellativo di Figlio dell'uomo ricorre circa ottanta volte nei Vangeli, sempre sulla bocca di Gesù come designatore di se stesso. L'autodesignazione ne indica quindi al tempo stesso la natura e l'attività umano-divina. L'epiteto si raccomandava inoltre per il fatto che assai meno del titolo popolare "figlio di Davide", poteva prestarsi a fraintendimenti di natura politica.

Iste gloriosus Filius Dei, honorabilis Filius hominis, propterea de monte caeli descenderat in campum huius mundi, ut infirmitates, id est peccata, sanaret omnis hominis, Iudaei primum et deinde gentilis. Curationem Iudaei meditabatur in emundatione leprosi, qui et Iudeus, propter quod et dixit ei, tamquam alumno legis: *Vade, ostende te sacerdoti, et offer munus, quod praecepit Moyses in testimonium illis (Mt 8,4)*<sup>185</sup>.

Ruperto scorge, inoltre, nella guarigione del lebbroso e del servo del centurione la salvezza offerta da Gesù agli Ebrei e ai pagani. Nel recupero della salute della suocera di Pietro, si rivela la misericordia usata da Dio nei confronti di quei cristiani che sono caduti nuovamente nel peccato. La tempesta, che sorprende in mare i discepoli, è una profezia delle future persecuzioni che la Chiesa conoscerà. I due indemoniati di Gerasa rappresentano le due morti che fino ad allora hanno gravato sull'uomo: la morte corporale e quella spirituale, contro cui Gesù è venuto a combattere.

Nell'ottavo libro (Mt 9,9-10,42), dopo aver narrato dell'incarico affidatogli dal vescovo Federico di elaborare un commento ai due libri dei Re, il benedettino si sofferma sullo sguardo che Gesù rivolge a Matteo. Sollecitato dalla domanda dei discepoli di Giovanni, Ruperto ritorna sul tema del digiuno. I discepoli di Gesù non digiunano quando il maestro è con loro, poiché essi sono uomini nuovi, grazie allo Spirito Santo, e sono ormai liberati dalle tradizioni ebraiche<sup>186</sup>.

L'emorroissa e la figlia del capo della sinagoga rappresentano, agli occhi del benedettino, due figure da interpretare allegoricamente, identificandole rispettivamente con i pagani e con gli Ebrei. Gesù guarisce due ciechi e un muto e compie numerosi altri prodigi, manifestando ancora una volta la Sua superiorità rispetto a Mosè e ai patriarchi. Ruperto si sofferma successivamente sui nomi degli

---

<sup>185</sup> Cfr. *ibid*, VII, p. 211, ll. 592-559.

<sup>186</sup> Cfr. *ibid*, VII, pp. 231-232.

apostoli, in particolare sul cambiamento del nome di Pietro, e dedica un'ampia sezione alle raccomandazioni di Gesù ai suoi discepoli, mandati ad annunciare il Regno di Dio. Essi si rivolgeranno alle pecore sperdute di Israele, per proclamare l'arrivo del "pastore grande delle pecore"<sup>187</sup>. Porteranno con sé un solo bastone, quello della disciplina e della sollecitudine pastorale. Agiranno con prudenza nel tempo della persecuzione e della prova, senza affrettare il martirio e senza temere gli uomini<sup>188</sup>. Ruperto, infine, spiega che Gesù non è venuto a dispensare quella pace che il mondo attende e che non è secondo Dio. Egli è portatore un'altra pace, cioè la remissione dei peccati che il mondo, secondo il monaco benedettino, non vuole accogliere.

Nel libro nono (Mt 11,1-12,29), Ruperto afferma che il Battista manda i suoi discepoli ad interrogare Gesù, non perché volesse sapere che egli fosse il vero Messia, ma perché voleva convincere definitivamente i propri discepoli. Gesù svela se stesso come Figlio di Dio, chiamando a testimoniare la Parola di Dio e le sue opere. Ruperto si sofferma ancora una volta sulla figura del Battista, definito da Gesù *plus quam propheta*<sup>189</sup>, e distingue due tipi di penitenza: una secondo Dio che conduce alla salvezza, ed una secondo il mondo, che non porta alla salvezza. Gesù si dichiara Figlio di Dio offrendo così la buona testimonianza del mistero dell'incarnazione e delle due nature: Gesù Cristo è il Figlio di Dio, fatto uomo, in due nature ma in una sola persona<sup>190</sup>. Il libro si conclude con il duro giudizio espresso da Gesù nei confronti dei Farisei: una profezia delle sciagure che si sarebbero rovesciate sul popolo ebraico a causa dei Romani<sup>191</sup>.

---

<sup>187</sup> Cfr. *Heb*, 13,20.

<sup>188</sup> Cfr. *ibid*, VII, pp. 235-237.

<sup>189</sup> Cfr. *ibid*, IX, p. 266, l. 7.

<sup>190</sup> Cfr. *ibid*, IX, p. 285, ll. 740-757.

<sup>191</sup> Cfr. *ibid*, IX, pp. 296-298.

### **2.3.4 *Super Matthaeum*, Libri X-XI: la sembianza del vitello e il mistero della passione di Cristo.**

Tralasciando la sezione centrale del Vangelo, il libro decimo dell'opera di Ruperto si occupa di Mt 26,2-35 e si concentra sulla sembianza del vitello, cioè il mistero della passione di Cristo. Ruperto si sofferma a disquisire sulla data della Pasqua e sul gesto della peccatrice pentita, che unge il capo di Gesù preannunciandone la passione. Rivolge particolare attenzione al prezzo stabilito dai sommi sacerdoti perché Giuda consegnò loro Gesù. Per quei trenta denari Giuda è trenta volte maledetto. Decidendo di trascorrere la Pasqua a Gerusalemme, Gesù offre al traditore l'occasione per consegnarlo ai sommi sacerdoti. Ruperto si chiede, inoltre se Giuda abbia veramente ricevuto il sacramento del corpo e sangue del Signore.

Secondo la sua opinione, che si fonda probabilmente all'autorità di Ilario di Poitiers<sup>192</sup>, Giuda non ha partecipato all'istituzione dell'Eucaristia, ma sarebbe andato via prima. Poiché qualcuno sostiene che solo quanti sono stati battezzati possono ricevere l'Eucaristia, Ruperto afferma che gli apostoli erano già stati liberati dal peccato originale in virtù della loro fede nelle parole di Gesù. Il sacramento dell'Eucaristia, dice Ruperto, è simile al grappolo d'uva che gli esploratori della terra promessa portarono al popolo in attesa. In questo sacramento, carne e sangue del Signore, Dio mette alla prova i fedeli per incrementare la loro fede. Diversamente opera il demonio che tenta per provocare la diffidenza verso Dio, come fece con Adamo. Dopo la cena, Gesù si allontana e va a pregare sul monte degli Ulivi. È il momento dello scandalo della fede, che Ruperto legge nella tristezza e nella successiva caduta di Pietro.

Nell'undicesimo libro, Ruperto si sofferma su Zc,13,1-9, citato da Matteo, ed interpreta il testo vetero-testamentario come una profezia sulla passione e resurrezione di Cristo, sul destino tragico di Gerusalemme e sul dono dello Spirito

---

<sup>192</sup> Cfr. A. MAGOGA, *Mite ed umile* cit. (alla nota 141), p. 67.

Santo. L'abate di Deutz commenta Mt 27,3-30 e distingue due tipi di pentimento. Esiste, a suo avviso, un pentimento buono che ottiene la salvezza come quello di Pietro che piange dopo il rinnegamento; c'è un secondo pentimento, che invece non ottiene la salvezza eterna e che nasce dall'amore spasmodico nei confronti delle cose del mondo.

Giuda non si uccise spinto dal pentimento: la sua morte ebbe origine dalla constatazione che il suo piano era definitivamente fallito<sup>193</sup>. I trenta denari rappresentano, invece, la somma che il popolo ebraico ha consegnato a Dio in cambio di tutti i benefici che Egli ha loro concesso. Perciò ora Dio abbandonerà gli Ebrei e consegnerà ad altri, cioè ai pagani, i beni spirituali che aveva precedentemente loro accordato. Quando i sommi sacerdoti gettano i trenta denari nel tesoro del tempio, compiono inconsapevolmente il primo atto per mezzo del quale Dio si riappropria delle sue ricchezze. Il campo del vasaio è figura della Chiesa, perché i cristiani sono stati riscattati dalla morte a prezzo del sangue di Cristo.

Tornando al testo del Vangelo, Ruperto si sofferma sulla derisione che Gesù subisce da parte degli Ebrei e dei pagani e sulla crocifissione. La croce di Cristo rivela quale sarà il giudizio finale. Egli interpreta i misteri della passione e morte di Gesù attraverso l'ausilio del Vangelo di Luca (Lc 16,1-29), evidenziando la figura dell'immolazione di Cristo, che sotto aspetti diversi è, allo stesso tempo, sacerdote e vittima, vitello, ariete e capro. Questi tre tipi di animale rappresentano anche i tre ordini degli uomini: quelli che vivono nelle cose del mondo, quelli che seguono la via della perfezione, quelli che fanno penitenza. L'aspersione di sangue del vitello di fronte al velo del santuario è figura dell'immolazione di Cristo che dona lo Spirito Santo settiforme.

---

<sup>193</sup> Cfr. RUPERTUS TUITIENSIS, *Super Matthaeum*, XI cit. (alla nota 5), p. 193.

### 2.3.5 *Super Matthaenum*, Libro XII: un'autobiografia?

Nel dodicesimo libro, su ordine e preghiera di Cunone che lo ha pregato insistentemente di essere sincero e di raccontare tutta la verità, Ruperto decide di scrivere le vicissitudini che lo hanno condotto a dedicarsi al commentare la Parola di Dio; racconta di una crisi, avvenuta in età giovanile, durante la quale ormai disperava di potersi salvare. Attraverso una serie di visioni, Dio lo ha reso capace di interpretare le Scritture, per il bene della Chiesa e per suo conforto. Interpretare la Parola di Dio è diventato per Ruperto quel vino di consolazione che Dio dona agli umili<sup>194</sup>.

Cum enim tu, quicumque es, aspicias haec animalia, tunc et non prius apparet tibi rota ista; cum, inquam, aspicias vel recipis ista Filii hominis saepe dicta quattuor sacramenta, incarnationem, passionem, resurrectionem atque ascensionem, tunc vel extunc apparet et elucet tibi quid velit, quo tendat sancta veteri instrumenti Scriptura, rotunda, volubilis, perfecta, quattuor faciebus secundum istas quattuor partes distincta<sup>195</sup>.

---

<sup>194</sup> Cfr. RUPERTUS TUITIENSIS, *Super Matthaenum* cit. (alla nota 5), p. 368, ll. 195-201: «tamen multum varius, diuque incertus, nunc probans, nunc improbens digressionem hanc; tandemque vix animo sedit, visumque est non nimis discrepare a voluntate sapientiae, si scriberem quomodo vel ad qui moerenti mihi, qualemve egestatem deploranti, siceram suam et vinum suum dederit, scilicet, praesentem consolationem de sanctis Scripturis, quo aliquantisper obliuiscerem doloris mei».

<sup>195</sup> Cfr. *ibid*, p. 363, ll. 13-19.

Secondo l'abate di Deutz la ruota rappresenta la Sacra Scrittura che ha quattro sembianze. Come l'essere vivente è allo stesso tempo i quattro esseri viventi, così anche le quattro ruote sono una sola ruota, poiché le sembianze delle ruote sono anche le sembianze degli esseri viventi, secondo la profezia di Ezechiele<sup>196</sup>. Contemplando poi i quattro misteri del Figlio dell'uomo si giungerà a capire verso dove tenda la santa Scrittura dell'Antico Testamento. La prima di queste quattro parti è il libro del Genesi, la seconda la legge delle cerimonie o del sacrificio, la terza il libro dei Re e la quarta il libro dei Profeti; rispettivamente nelle sembianze dell'uomo, del vitello, del leone, dell'aquila volante.

Secondo Ruperto, quando si afferma e si sostiene che il Figlio di Dio veramente si è fatto uomo, realmente ha patito ed è morto, è risorto dai morti ed è asceso al cielo, soltanto allora sarà comprensibile la Santa Scrittura dell'Antico Testamento; in caso contrario essa rimarrebbe *clausa et occulta*, soprattutto nel caso degli Ebrei, che non accolgono e non hanno intenzione di riconoscere i misteri della salvezza<sup>197</sup>.

La rivelazione di Cristo nell'Antico Testamento non è concepita da Ruperto linearmente come una rappresentazione parallela a quella che avviene nel Nuovo. L'abate di Deutz sottolinea spesso la progressione *a minore ad maius*, con cui Dio si rivela all'uomo: ogni tappa della storia sacra segna un *incrementum* fino a Cristo in cui la Rivelazione di Dio tocca il suo vertice. L'azione del Verbo attraverso la storia è concepita come un'educazione graduale, una catechizzazione progressiva dell'Umanità. Tutta l'umanità che ha preceduto Cristo deve essere considerata nei termini di un unico catecumeno; in questo modo il Verbo, rivelandosi progressivamente all'uomo gli si avvicina gradualmente, fino ad assumerne la natura. La storia biblica non è però solo la prefigurazione profetica di Cristo, per preparare l'umanità ad accoglierlo, è nella sua concretizzazione storica una preparazione temporale del Suo avvento. Questa teoria è la chiave di volta

---

<sup>196</sup> Cfr. Ez 1,15.

<sup>197</sup> La polemica anti giudaica prosegue sebbene Ruperto riferisca che proprio gli Ebrei portano le Scritture a testimonianza della verità: «Judaei per omnes gentes captivi, Scripturas baiulant, sua, id est hebraica, lingua conscripta in testimonium veritatis, atque ita, quamvis nolentes, affirmant quia sic scriptum est, et sic oportuit fieri». Cfr. RUPERTUS TUITIENSIS, *Super Matthaëum*, cit. (alla nota 5), p. 365, ll. 106-109.

dell'edificio teologico di Ruperto. Egli guarda tutta l'esistenza precristiana della storia sacra a partire dal punto di arrivo e dalla causa finale: l'uomo-Dio e contempla Cristo ponendosi prospettivamente al punto di partenza della storia sacra: l'uomo-Dio quale compimento di tutta la serie degli avvenimenti che l'hanno preceduto e, dunque, preparato.

### 2.3.6 Le visioni nel commento al Vangelo di Matteo

La prima visione di cui riferisce Ruperto è il Cristo crocifisso che abbassa il capo in segno di apprezzamento per il suo operato; il monaco narra di aver scorto il Figlio di Dio in croce mentre si accingeva a sfiorarne con le labbra in Chiesa un'immagine, in seguito ad un annebbiamento degli occhi corporei ed un evidente potenziamento di quelli interiori.

Aperti sunt mihi oculi, et vidi Filium Dei,  
vidi ipsum vigilans in cruce viventem Filium  
hominis. Non corporali visu vidi, sed ut vederem,  
repente evanuerunt corporalis oculi, et aperti sunt  
meliores, id est interiores oculi<sup>198</sup>.

L'abate benedettino ritiene che la parola umana non abbia la facoltà di descrivere con termini o espressioni pregnanti quanto visto ma che il Cristo, nella visione, in modo meraviglioso ed indicibile volle dire quanto fossero ben accetti i baci di chi l'adorava e l'adorazione di chi lo baciava, cioè egli stesso. Ruperto rende grazie della consolazione ricevuta e ricorre all'autorità agostiniana per supportare quanto appena visto:

Quid enim si quis legens contempserit?  
Hodie confessiones beati Augustini, id est libros,  
in quibus confitetur miserationes Domini, nemo

---

<sup>198</sup> Cfr. *ibid*, p. 369, ll. 242-244.

contemnit. Forsitan dum ipse viveret, aliquis  
legens non pro magno duxit<sup>199</sup>.

Durante la seconda apparizione, Ruperto narra di trovarsi a letto e di aver sentito il forte desiderio di invocare ed adorare la Santa Trinità con una preghiera supplice ed un'adorazione fedele; gli parve, quindi, di vedere dal letto una grande luce, gli sembrò di alzarsi e di correre per andare a pregare; intuì di trovarsi nella casa del Padre e scorse, proprio all'interno della Chiesa, un gruppo di persone che intonavano diversi salmi. Il maligno, invece, si nascondeva paziente in un angolo all'ingresso della Chiesa poiché si preparava ad attaccare Ruperto alle spalle; all'improvviso il monaco, però, si svegliò di soprassalto<sup>200</sup>.

La terza visione si manifestò il giorno dopo, a letto, nel tempo della preghiera mattutina. Ruperto riceve la visione della Trinità: egli entra in chiesa durante un giorno di festa e scorge distintamente tre persone, due anziane e una giovane, rivestite di vesti regali. Una delle persone anziane bacia la sua mano e gli parla del suo compito di scrittore. La persona più giovane (Gesù) lo guarda, penetra il suo cuore e lo difende dal maligno. Le tre persone prendono Ruperto e lo pongono su di un libro aperto. Una delle persone più anziane (il Consolatore) gli dice che egli scriverà cose migliori dei Santi Padri. Questa visione appare di grande importanza visto che le prime due manifestazioni del Divino avevano riguardato la persona del Cristo; lo schema trinitario di questa visione lascia comunque intatto il carattere cristocentrico delle apparizioni. Ruperto racconta, inoltre, di non aver riconosciuto subito nelle tre persone la santa Trinità e ritiene legittimata la sua attività di scrittore proprio in seguito a quanto visto e udito:

Tunc ipsae tres personae grandi et pari  
statura euales, me pusillum circumsteterunt, et  
aperto pergrandi libro, me superpositum eidem

---

<sup>199</sup> Cfr. *ibid*, p. 370, ll. 281-284.

<sup>200</sup> Cfr. *ibid*, pp. 352-361.

libro in sublime sustulerunt. Quo facto, is qui me in initio fuerat osculatus confortans degnante et familiariter, haec locutus est: Noli timere, et designans super sanctum altare quaedam sanctorum phylacteria auro fabrefacta, quae vulgo dicimus feretra. Adhuc enim, ait, eris melior quam mista sunt<sup>201</sup>.

Ruperto dichiara chiaramente di aver ricevuto dalla Trinità il dono e la facoltà di poter intraprendere un percorso di scrittore di Cristo e, rivolgendosi a Cunone, sostiene di aver ricevuto da Dio una capacità nello scrivere alle volte superiore anche a quella dei Padri:

Quod vere Deus librum suum, id est Scripturam sanctam mihi aperuit, et multis sanctorum Patrum sententiis, quorum in Sancta Ecclesia digne celebris est memoria, et velut aurum rutilat, aliquanta meliora dixerim<sup>202</sup>.

La quarta visione ha luogo tre giorni dopo. Ruperto si avvicina al Padre, a colui che è *antiquus dierum*<sup>203</sup> portando una croce molto grande, questi prende la croce, bacia e abbraccia Ruperto. Il monaco porge, dunque, al Padre la croce, donandogli tutto ciò che egli ha posto di pesante sugli uomini. Dio nella concezione rupertiana ha mandato sugli uomini, a causa del peccato, anche una serie di elementi negativi, e la più grande prova di fede e d'amore nutrito nei confronti del Creatore è vivere con pazienza in un mondo pieno di peccati e seguire la volontà del Creatore che ha disposto bene ogni cosa:

---

<sup>201</sup> Cfr. *ibid*, p. 372, ll. 360-367.

<sup>202</sup> Cfr. *ibid*, p. 373, ll. 381-384.

<sup>203</sup> Cfr. *Dn* 7,9.

Maxime autem dilectionis et fidei est non patienter mori, sed patienter vivere in hoc saeculo pleno peccatoris, et voluntate sequi creatoris cuncta bene disponentis<sup>204</sup>.

La quinta visione ha luogo alla vigilia di San Matteo. In un sogno un uomo racconta a Ruperto che tra otto anni, riceverà il suo riscatto, vincerà:

Vir quidam venerando habitu stare visus est, meque intruse familiariter: Adhuc, inquit, octos annos victurus es<sup>205</sup>.

Questo episodio deve aver turbato Ruperto non poco, poiché il tuitiense racconta di aver vissuto i sette anni successivi alla visione vissuti con grande attesa e trepidazione, in attesa, a suo dire, della morte, chiedendosi come avrebbe dovuto comportarsi nell'imminenza di un evento così importante. Ancora una volta il monaco benedettino trova, nelle parole agostiniane, conforto:

Habebam autem tunc in minibus librum beati Augustini *De civitate Dei*. Et hic erat locus quem legebam: *Cum autem, inquit, unicuique mortalium, sub quotidianis vitae huius casibus, innumerabiles mortes quommodo comminentur, quamdiu incertum est quaenam earum ventura sit, quaero utrum satius sit unam, perpeti moriendo,*

---

<sup>204</sup> Cfr. *ibid*, p. 373, ll. 416-418.

<sup>205</sup> Cfr. *ibid*, p. 374, ll. 424-426.

*an omnes timere vivendo (Aug De civ. Dei 1,11), et cetera. Ex occasione lectionis huius tunc instantius cor meum conveni, laudans cum Ecclesiaste magis mortuos quam viventes, ut iam superius dixi<sup>206</sup>.*

In seguito Ruperto narra di aver chiesto a Dio, con assidue preghiere, di comprendere il senso di quella visione e, di conseguenza, di essersi messo a pregare lo Spirito Santo, sostenendo che se una stessa sostanza, una stessa divinità e un'inseparabile operazione appartengono al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo, tuttavia è opera propria del Padre la creazione dell'uomo, è opera propria del Figlio la redenzione, è opera propria dello Spirito Santo illuminare e dare grazia delle rivelazioni e il dono di tutti i carismi:

*Et si Patris et Filiis et Spiritus Sancti una substantia est, una divinitas et operatio inseparabilis, tamen sicut Patris proprium est opus hominis conditio, et Filii proprium opus redemptio, sic proprium est opus Spiritus Sancti eiusdem hominis illuminatio, revelationumque gratia, et omnium gratiarum divisio<sup>207</sup>.*

Ruperto sostiene di percepire la presenza dello Spirito Santo in differenti modi sui quali ritiene però di non voler parlare per evitare di essere giudicato.

La sesta visione si presenta otto anni dopo. Ruperto sogna di essere attaccato da spiriti cattivi e di fuggire in un prato, dove incontra un uomo anziano (lo Spirito Santo), che tiene un bastone in mano e lo chiama *Filiolus*. Mentre Ruperto cerca di rispondere, nel luogo in cui si trovava l'uomo anziano appare un Essere luminoso. Il

---

<sup>206</sup> Cfr. *ibid*, p. 375, ll. 458-466.

<sup>207</sup> Cfr. *ibid*, p. 375, ll. 470-475.

benedettino riconosce lo Spirito Santo nell'immagine del fuoco e nell'aspetto dell'anziano che è come un padrino che consola il bimbo. Lo Spirito Santo, secondo il monaco benedettino, è l'autore della rigenerazione umana nel battesimo<sup>208</sup>; è il fuoco che Gesù Cristo ha mandato in terra<sup>209</sup>. Egli compende pienamente, a questo punto, il significato della precedente visione che appariva come un annuncio misterioso, dopo otto anni Ruperto riceve la visione beatifica dello Spirito Santo Consolatore.

La settima visione avviene il mercoledì delle Ceneri dello stesso anno, a letto; il cielo si apre e una sostanza ineffabile cade sul petto di Ruperto, più pesante dell'oro e più dolce del miele. Ogni facoltà del cuore di Ruperto è ricolma. Ruperto riferisce di aver visto con gli occhi interiori l'aspetto di quella sostanza vivente pur non riuscendo a coglierne le sembianze:

Interim volebat homo interior quasi faciem  
clarius videre illius substantiae viventis, sed  
quodammodo occultabat se, ut non videretur facies  
eius, cum valde magno pondere portaretur, et in  
magna dulcedine sentiretur<sup>210</sup>.

In seguito alla visione dello Spirito Santo Ruperto narra di come la sua anima non ebbe motivo più di supplicare lo Spirito Consolatore, e di come la Scrittura potesse offrirgli anche consolazione nello studio, Scrittura che è *sapientia* e *soror*:

---

<sup>208</sup> Lo stesso tema viene analizzato ed ulteriormente approfondito da Ruperto nel corso del commento al Vangelo giovanneo, cfr. RUPERTUS TUITIENSIS, *Commentaria in Evangelium S. Iohannis*, in PL 169, coll. 201-826, ed. critica a cura di R. Haacke in CCCM 9, Tournhout 1969, pp. 1-831.

<sup>209</sup> Cfr. *ibid.*, p. 378, l. 591.

<sup>210</sup> Cfr. *ibid.*, p. 379, ll. 623-627.

Haec namque est illa mulier, sapientia, cui  
dixit Sapiens: *Soror mea es, et prudentia, quam  
vocavit amicam suam (Pro 7,4)*<sup>211</sup>.

L'ottava visione risale a prima dell'ordinazione (1108). Ruperto vede la croce del Signore e la sua immagine sopra l'altare. Il Signore lo guarda e inclina il Suo capo; Ruperto sale attraverso l'altare e bacia il Salvatore:

Tenui illum, amplexatus suum eum, diutius  
osculatus suum eum. Sensi quam graviter hunc  
gestum dilectionis admitteret, cum inter  
osculandum suum ipse os aperiret, ut profundius  
osculanter<sup>212</sup>.

É da sottolineare la forza dell'immagine utilizzata da Ruperto per esprimere il suo amore per Cristo<sup>213</sup>. Non a caso, in seguito a questa visione, egli narra di non aver voluto ritardare ancora l'ordinazione sacerdotale.

La nona visione della quale parla il benedettino segue di trenta giorni l'ordinazione sacerdotale; il monaco riferisce di aver visto le sembianze di un uomo entrare nella sua anima e riempirla di ogni dolcezza, da quel momento Ruperto narra di aver non aver più potuto fare a meno di scrivere ciò che sentiva e provava.

---

<sup>211</sup> Cfr. *ibid*, p. 380, ll. 661-662.

<sup>212</sup> Cfr. *ibid*, p. 383, ll. 759-762.

<sup>213</sup> Scrive Aliotta: «L'uso di immagini erotiche per descrivere l'esperienza dell'unione sponsale dell'anima con Dio non deve meravigliare, perché nella tradizione spirituale cristiana l'esperienza non si riduce né ad una semplice soddisfazione del dovere da compiere, né si identifica con fenomeni metafisici più o meno spettacolari, riservati ad una cerchia ristretta di fedeli. Essa è descritta, invece, nei termini di un rapporto di amicizia che tutti possono aver vissuto e capire. Oppure nei termini di una relazione d'amore, utilizzando le immagini erotiche che vi si riferiscono. D'altronde il simbolismo dell'esperienza erotica è comune a molti mistici di religioni diverse ed in ciò il nostro autore non si differenzia da alcuni schemi ricorrenti. La sua peculiarità, come cristiano e come monaco, gli viene da una forte concentrazione cristologica», Cfr. M. ALIOTTA, *La teologia mistica di Ruperto di Deutz*, 1994.

Nell'opera Ruperto ricorre almeno due volte l'espressione *os meum aperuit*: la prima volta nel Prologo, quando riporta della difficoltà riscontrata per dare inizio al commento al Vangelo di Matteo, la seconda volta in questo punto del libro XII, dopo la nona e decisiva visione che segna l'inizio della sua attività di esegeta. *Os meum aperui* è una citazione tratta dal Salmo 118, in cui il salmista rivolgendosi a Dio esprime il motivo del suo canto: *Declamatio sermonum tuorum inluminat et intellectum dat parvulis. Os meum aperui et adtraxi spiritum quia mandata tua desiderabam*<sup>214</sup>.

Ruperto sembra identificarsi con i piccoli del salmo che desiderano i *mandata Domini*, cioè intendono compiere la volontà di Dio e non la propria. Questo è in effetti l'unico obiettivo che percorre la produzione esegetica rupertiana, compiere la volontà di Dio. A chi lo accusa di essere presuntuoso e vanaglorioso egli risponde manifestando la propria povertà e affermando che quanto egli ha scritto non è opera sua, ma di Dio.

La decima visione avviene agli inizi del ministero sacerdotale di Ruperto. Con il volto pieno di gioia, Gesù dona il pane e il vino al monaco benedettino, che si sente condotto, attraverso il servire di Dio, verso la verità:

Ad veritatem ducit, in eo quod mihi dulciter et saepe commemorat, et tibi cupi out commemoret illud dictum Filii hominis: *Ego autem in medio vestrum sicut qui ministrat (Eccl 9,8)*, et adiuvante commemorazione hac, ab eo quod coepisti humilitatis gradu comminister sanctitatis, non desistas<sup>215</sup>.

L'undicesima e ultima visione avviene poco prima dell'elezione di Cunone quale vescovo di Ratisbona (1126). Ruperto sembra particolarmente colpito e

---

<sup>214</sup> Cfr. *Sal* 118, ll. 130-131.

<sup>215</sup> Cfr. RUPERTUS TUITIENSIS, *Super Matthaeum* cit. (alla nota 5), XII, p. 394, ll. 1177-1182.

scosso dall'ultima apparizione. Egli racconta, infatti, di aver sognato di esser monco poiché la mano destra gli appariva, nitidamente, staccata dal gomito, egli era in grado perciò di usare solo l'arto sinistro quando avvenne quello che il benedettino definisce miracolo: lo spuntare improvviso e repentino di un'altra piccola mano destra al posto dell'altra.

Il significato delle parole rupertiane è palese:

Secundum haec revera, te manum dexteram meam non amisi, sed adhuc in sinistra, id est in praesentis vitae cura tu mihi auxilium quaecumque ferre poteris, Certiorem autem habemus, et habere debemus Paracletum, id est consolatorem, vide licet eum qui dicit per psalmista: *Dominus custodit te, Dominus protectio tua, super manum dexteram tuam (Ps 120,5)*. Quamvis ergo praesentia tua caream, quam sic habebam veluti custodiam fidam, et dexteram manum meam, non sim quam desolatus, sed ipse custodiat sperantem in se, qui custodire et protegere potest super omnem manum dexteram<sup>216</sup>.

Ruperto afferma, dunque, di aver realizzato che Cristo non lo ha mai abbandonato, nemmeno nelle preoccupazioni della vita presente. Egli sostiene che anche privato della presenza del Signore, della sua mano destra appunto, non si sente completamente perduto, Cristo custodisce e protegge chi spera in Lui.

---

<sup>216</sup> Cfr. *ibid*, p. 396, ll. 1129-1132.

### 2.3.7 Le visiones del Libro XII

Nel complesso del *Super Matthaeum* e di tutta la produzione rupertiana, il libro XII si presenta come un *unicum*<sup>217</sup>. In esso, infatti, sono condensati i racconti di undici visioni<sup>218</sup> che Ruperto sostiene di aver vissuto personalmente. In nessuna altra opera il monaco benedettino narra un numero così elevato di visioni<sup>219</sup>. Tali esperienze assumono un valore speciale per la vicenda personale di Ruperto, perché esse hanno avuto un ruolo decisivo per la sua vocazione sacerdotale e per la sua missione di commentatore della Parola di Dio.

Come si è visto, Ruperto, nel libro XII, cerca di fornire una spiegazione riguardo l'acquisita facoltà nel commentare la Sacra Scrittura; egli sembra concepire la sua capacità di commentatore come un dono e un compito che gli sono stati affidati direttamente da Dio. Il tenore apologetico di questo libro insiste su questo tratto vocazionale e personale. Scrivendo i suoi commentari, il monaco benedettino non cerca la gloria degli uomini, come precisa più volte, ma risponde ad una chiamata divina, che ha come scopo il raggiungimento del bene suo, *consolatio miserentis Dei* e del bene degli altri *officium sive ministerium scribendi*.

---

<sup>217</sup> Il libro XII del *Super Matthaeum* si colloca dal punto di vista storico-letterario nel solco dei *Libri visionum*, di cui un primo esempio sembra essere il *Liber visionum* di Aldegunda di Maubeuge. Nel IX secolo si ha notizia di un *Liber visionum* privato che redigeva il missionario della Scandinavia Anskar, mentre Otlone di S'Emmeram nell'XI secolo scrisse una piccola raccolta privata di visioni per unirla ad un'antologia di esperienze visionarie di diversa provenienza. Tra le visionarie dell'epoca si ricordano anche Elisabetta di Schönau. Ruperto si limita ad una raccolta di visioni da lui stesso vissute. L'elemento profetico di origine veterotestamentaria appare in misura considerevole: la visione fornisce al visionario lo stimolo per mostrarsi in pubblico, per parlare, per scrivere. Ruperto è un visionario di tipo profetico come, poco più tardi, Ildegarda di Bingen. Come si può notare i libri I-IX sono dedicati al mistero dell'incarnazione, che rimane il tema principale dell'opera; il libro X e l'XI si chiudono con il calvario di Gesù. Proprio a questo punto Ruperto introduce il racconto delle sue visioni, tale narrazione sembra rappresentare una meditazione di fronte alla passione di Cristo.

<sup>218</sup> Berschin conta otto visioni, cfr. W. BERSCHIN, *Visione e vocazione allo scrivere* cit. (alla nota 158) Fabrizius ne rileva dieci in K. F. FABRIZIUS, *Rupert of Deutz on Mattheum*.

<sup>219</sup> In tutta l'opera rupertiana, Haacke enumera quindici visioni, ben undici di esse si ritrovano nel solo *Super Matthaeum*; cfr. R. HAACKE, *Die mystischen Visionen Rupert von Deutz* in «Sapientiae doctrina», 1980.

In vista di un' autodifesa egli probabilmente ricorre al genere letterario del racconto autobiografico, sull'esempio dell'*auctoritas* di Girolamo e Agostino<sup>220</sup>.

Dopo aver dunque manifestato una riluttanza iniziale, Ruperto decide di raccontare le undici visioni, che sono all'origine della sua investitura di scrittore. Egli ha cura di lasciare sufficientemente indeterminato il modo in cui esse avvengono, facendole sfumare nel sogno. Queste visioni, infatti avvengono in uno stato di dormiveglia<sup>221</sup>. Di grande importanza per la genesi della sua vocazione di interprete della Parola di Dio sono la terza, la settima, l'ottava e la nona visione. La terza visione avviene nel tempo della giovinezza, quando Ruperto è ancora rattristato dalla paura della morte e dannazione. Egli, come già detto, crede di alzarsi e di correre in chiesa, dove gli appare la Santa Trinità e una delle tre persone, intimamente, gli fa dono di comunicargli qualcosa circa il suo futuro compito di scrittore. Le tre persone della Trinità profetizzano a Ruperto un futuro di commentatore della Parola divina. Il gesto che egli attribuisce alla Trinità, la quale apre dinnanzi a lui un *liber pergrandis*, dimostra che, attraverso la Scrittura, Ruperto sarà collocato in alto, grazie al sostegno divino. Le parole riferitegli dal Padre esprimono tutto il valore dell'opera rupertiana, paragonabile o addirittura superiore a quella dei Padri<sup>222</sup>. Non si tratta, dunque, di una semplice consolazione personale che Dio dona a Ruperto per lenire il suo dolore; è un vero e proprio ministero quello di cui il monaco si sente investito: *officium sive ministerium scibendi*. Si tratta di un compito di carattere pubblico e non solo personale, per mezzo del quale Ruperto è chiamato a portare il suo contributo alla Chiesa intera.

---

<sup>220</sup> Cfr. RUPERTUS TUITIENSIS, *Super Mattheum* cit. (alla nota 5): «Hodie confessiones beati Augustini, vel libros, in quibus confitetur miserationes Domini, nemo contemni», p. 374, ll. 458-460. Poco prima, Ruperto aveva ricordato l'esempio di Girolamo, che nonostante i suoi avversari non ebbe timore di scrivere come del resto altri autori medievali che attingono al genere letterario dell'autodifesa.

<sup>221</sup> A riguardo della visione della Trinità di Ruperto, Boespflug sostiene che: «Cette vision memorable (...) se présente comme una reve fait dans un état de demi-sommeil, et l'on peut donc ranger dans la catégorie de Traumvisionen, à condition de rappeler que le visions-en-reve, au Moyan Age, étaient susceptibles de roveti un haut degré de réalité, et de precise que les éléments de révélation qui s'y trouvent ont une destination toute perse nelle et une valeur thérapeutique», Cfr. F. BOESPFLUG, *La vision-en-rêve de la Trinité de Rupert de Deutz*, p. 216.

<sup>222</sup> A poca distanza da questa visione, la settima, Ruperto decide di farsi ordinare sacerdote. Perciò questa visione può essere collocata qualche tempo prima del 1110, quandol'abate avrebbe avuto circa trenta anni.

Dopo otto anni dall'ultima visione, Ruperto attende con trepidazione la morte. Nella quinta visione, infatti, gli era stato profetizzato che sarebbe vissuto ancora otto anni; egli si prepara con cura ad affrontare la fine convinto che la morte sia il gran bene che lo libererà dai pericoli e dai peccati della vita. Nella settima visione il monaco benedettino narra l'episodio fondamentale della sua vocazione a scrivere; mentre si trovava a letto nel dormiveglia una sorta di entità rilucente, composta di una sostanza viva e non descrivibile a parole, riempie di splendore la sua anima con ondate progressive di luce e di dolcezza<sup>223</sup>. Ruperto esprime nel racconto di questa visione particolarmente forte e coinvolgente, che lo ha toccato in profondità e che egli attribuisce all'opera dello Spirito Santo, la convinzione che non si tratti solo di un'esperienza intellettuale, ma di un coinvolgimento di tutte le capacità sensoriali, identificando questa essenza rilucente di una sostanza viva ed ineffabile con il dono dell'interpretazione della Parola: l'autorizzazione proveniente dallo Spirito di Dio, a leggere e a comprendere il senso delle Scritture.

L'ottava visione spinge Ruperto a rompere ogni indugio e a chiedere l'ordinazione sacerdotale; egli sogna e vede un crocifisso sopra un altare che accetta i suoi baci. Il sacramento dell'ordinazione gli conferisce un vero riconoscimento ufficiale, non si tratta più di un semplice dono personale o una consolazione concessagli in forma privata, il dono dell'interpretazione della Scrittura, in virtù della grazia sacramentale, diventa un ministero da esercitare in comunione con Chiesa. Passati trenta giorni dall'ordinazione, il monaco riceve la nona visione, il punto di arrivo del suo cammino vocazionale, da quel momento Ruperto ritiene di aver ricevuto il dono dell'interpretazione della Parola e comincia a scrivere, non per un impulso che nasce dalla propria volontà, bensì per un preciso volere proveniente da Dio. Le parole rupertiane richiamano quelle paoline di *Cor* 9,16, come Paolo, Ruperto non cerca la gloria personale ma quella divina, poiché è soltanto l'amore per il Regno di Dio che spinge e motiva l'opera di Ruperto<sup>224</sup>.

L'abate benedettino ha dunque cominciato a perseguire la sua strada, quale scrittore, in seguito a visioni illuminanti.

---

<sup>223</sup> Cfr. RUPERTUS TUITIENSIS, *Super Matthaëum*, cit. (alla nota 5), pp. 378-379.

<sup>224</sup> R. Haacke ha cercato spesso di far giustizia del fatto che Ruperto non sia mai citato tra i primi visionari della Trinità, cfr. R. HAACKE, *Die mystischen Visionen* cit. (alla nota 219), p. 74.

Ciò che però maggiormente colpisce nella descrizione delle visioni ricevute è il linguaggio energico, dinamico, originalmente vivace del tuitiense. Non sembra esserci in lui alcuna traccia di un'artefatta costruzione sintattica, niente che possa accattivarsi il consenso di chi legge la sua opera. Nella descrizione delle visioni si dà voce esclusivamente all'oggetto di cui si parla, in modo alquanto chiaro e comprensibile. Il benedettino racconta di essersi sentito legittimamente chiamato al servizio di un potere spirituale che proviene dall'alto, è consapevole di essere del tutto insignificante come persona e di essere invece valido ed importante solo come strumento creato da Dio, sebbene non manifesti l'umiltà tipica di altri visionari dell'epoca. Ruperto sperimenta visioni e audizioni, rappresentazioni visive e l'ascolto della voce soprannaturale senza mai perdere la propria consapevolezza. Nelle visioni narrate egli non arriva mai al limite dell'infatuazione estatica, appare obbediente e lontano dal coinvolgere i propri sentimenti, attenendosi, dunque, a ciò che percepiva, vedeva e sentiva. La questione della credibilità degli scritti visionari e l'interrogativo circa la verità del contenuto delle visioni nel libro XII del *Super Matthaenum* appare di grande importanza per Ruperto che ripete di essersi deciso a confessare il contenuto delle sue visioni in seguito a diversi colloqui con l'amico e superiore Cunone presso il quale sa di godere di stima.

### 2.3.8 La devozione a Cristo

L'importanza del libro XII è legata anche a ciò che mostra della spiritualità monastica, specialmente per quanto riguarda la devozione al Cristo crocefisso. P. Engelbert riferendosi alle visioni del libro XII sostiene che esse abbiano lasciato un'impronta decisiva nella storia spirituale di Ruperto<sup>225</sup> e che si distinguono dai racconti di visioni dei contemporanei per il loro carattere cristocentrico<sup>226</sup>. In quattro delle undici visioni narrate nel libro XII, infatti, Ruperto parla del Cristo. La prima visione avviene durante un momento di meditazione personale, nella terza visione egli racconta di essere stato liberato da spiriti maligni da Cristo, nell'ottava visione, Ruperto sogna ancora di baciare il crocefisso, nella quarta, infine, vede Gesù servire coppe di vino e cesti ricolmi di pane.

Il primo dato rilevante che emerge da ciascuna di queste visioni, è che in ognuna di esse Cristo è definito *mitis et humilis corde*<sup>227</sup>. Questo tratto di Cristo, centrale nell'esegesi rupertiana, è assolutamente prioritario anche nella sua vita spirituale. La mitezza e l'umiltà di Cristo trovano conferma nell'insieme degli elementi che costituiscono il quadro di queste visioni. Nella visione, più volte citata, della Trinità, Gesù, mite e umile di cuore, libera Ruperto dagli spiriti maligni e rivela come il liberatore interviene senza indugiare salvando i fedeli in pericolo<sup>228</sup>. Ancora più eloquenti sono le due visioni del crocefisso, in esse l'atmosfera è caratterizzata da un clima di profondo affetto e familiarità, tanto che Ruperto stesso

---

<sup>225</sup> Cfr. P. ENGELBERT, *Christusmystik in der Autobiografie des Rupert von Deutz*, Roma, 1995, p. 265.

<sup>226</sup> Cfr. *ibid*, p. 261: «Die Traumvisionen Ruperts unterscheiden sich von vielen anderen durch ihnen christozentrischen Charakter. Es sind vor allem Offenbarungen des Verbum Incarnatum».

<sup>227</sup> Cfr. RUPERTUS TUITIENSIS, *Super Matthaëum* cit. (alla nota 5), pp. 9-37-365-369-373.

<sup>228</sup> Interessante quanto sostiene G. PENCO in *Gesù Cristo nella spiritualità monastica medievale*, «Medioevo monastico», Roma, 1988, p. 147: «In generale si può affermare che dell'umanità di Cristo i padri monastici hanno fatto lo strumento primario della loro ascesa spirituale, contemplandola in modo particolare nei suoi due aspetti più significativi: l'infanzia e la passione. Proprio a riguardo della devozione all'umanità di Cristo occorre tener presente che se essa ha assunto il rilievo a tutti noto nel basso medioevo con la corrente francescana e, in seguito, nella spiritualità carmelitana, tale orientamento è già ben presente allo spirito degli antichi padri monastici».

richiama la simbologia sponsale del Cantico dei Cantici nel narrare un avvenimento che, a quanto dice, gli ha profondamente cambiato la vita<sup>229</sup>. In entrambe le visioni Ruperto abbraccia e bacia il crocifisso usando il linguaggio tipico dell'unione sponsale dell'anima con lo Sposo<sup>230</sup>.

---

<sup>229</sup> Non a caso, infatti, la prima visione della croce è raccontata da Ruperto anche nel commento al Cantico dei Cantici, dove tuttavia egli mantiene l'anonimato ed attribuisce l'esperienza mistica ad una *adulescentula*; Cfr. RUPERTUS TUITIENSIS, *In Canticum Cantorum* cit. (alla nota 8), pp. 110-111. Ruperto narra di una giovinetta che raccontava ai suoi familiari che una notte, nel dormiveglia dal capo del letto si introdusse come una mano sul suo petto. Si trattava di un tocco soave di una mano destra. Dopo aver accarezzato tale mano con il segno della croce, la giovane narra di aver sentito il bisogno irrefrenabile di toccare ed abbracciare tale mano che, però, rapidamente si ritrasse. La stessa giovinetta, intenta, dice Ruperto, ai cantici nuziali, si ricordava che il diletto apparso in una visione notturna, in modo mirabile le aveva preso e stretto il cuore, che sussultando, dentro quella mano, godeva di ineffabile gioia. Ella ricorda, infine, di essersi immaginata in Chiesa davanti all'immagine del Salvatore appeso in croce e di aver visto l'amato che, con un volto quasi regale, con occhi raggianti si era amorevolmente degnato di stendere la sua mano destra dal patibolo e di tracciare su di lei, che lo guardava adorente, un segno della croce. A questo punto, nel dormiveglia la giovane donna si era svegliata all'improvviso tremante ma in lei era ancora viva l'immagine e il ricordo di se stessa con le mani crocifisse su di lui, e si vedeva, nitidamente, la bocca di lei che si accostava alla bocca di lui e tutto il corpo di lei che si accostava al corpo di lui.

<sup>230</sup> Cfr. G. PENCO, *Gesù Cristo* cit. (alla nota 228), in partic. pp. 274-275. Come suggerisce Engelbert, queste due visioni sono di grande interesse in quanto il tuitiense mostrerebbe per la prima volta, nella mistica occidentale, di essere stato colui il quale ha descritto l'abbraccio del devoto al crocifisso; sembra inoltre pertinente la sottolineatura secondo la quale l'adorazione della croce e la meditazione del Cristo povero e crocifisso ha un retroterra nella spiritualità medievale.

### 2.3.9 Il *De gloria et honore filii hominis. Super Matthaenum* di Ruperto di Deutz ed il *Cur Deus homo* di Anselmo d'Aosta nel dibattito cristologico del dodicesimo secolo

La critica ha spesso indicato in Ruperto un oppositore di Anselmo d'Aosta<sup>231</sup>. Nel voler discutere dell'approccio cristologico dei due teologi, non appare possibile operare un confronto tra il *Cur Deus homo* ed il *Super Matthaenum* poiché le due opere sono state scritte con finalità e metodologie diverse. Si può però asserire che la riflessione rupertiana può essere correttamente intesa come una continuazione ed un completamento della riflessione anselmiana<sup>232</sup>. Come suggerisce Arduini, si può individuare una certa affinità tra i due autori nel ricorso al concetto di *ratio* e nell'intento apologetico, che nel caso del *Super Matthaenum* risulta chiaro in alcuni passi<sup>233</sup>.

---

<sup>231</sup> Dai testi di cristologia emerge una diversa valutazione dell'opera rupertiana. Maioli considera il monaco di Deutz come: "uno degli esponenti di quel filone interpretativo che si discosta dalla linea anselmiana", cfr. G. MAIOLI, *Cristologia. Proposta sistematica*, Milano, 1989, p. 61. Amato accenna a Ruperto come ad «uno dei precursori della posizione scostista», cfr. A. AMATO, *Gesù il Signore*, Bologna, 1988, pp. 347-348. Bordoni scorge in Ruperto colui che «anticipa il quadro cristocentrico della storia in cui l'incarnazione si colloca come l'evento culminante e che poi ritorna nei grandi teologi del tempo», cfr. M. BORDONI, *Gesù di Nazareth, presenza, memoria, attesa*, Brescia, 2000, p. 347. d'Onofrio contrappone Ruperto ad Anselmo, poiché secondo l'abate di Deutz «far derivare l'intervento di Dio nella storia e la sua incarnazione dalla necessità di riparare ad errori dovuti alla debolezza umana costituiva un'indebita riduzione della gloria divina», cfr. G. D'ONOFRIO, *Storia della teologia* cit., p.127.

<sup>232</sup> «Dass Rupert Anselms *Cur Deus Homo* angreifen wollte, ist historisch nicht nachweisbar und wohl nicht anzunehmen. Indirekt bildet sein *opus* eine glückliche Ergänzung», cfr. R. HAACKE, *Rupert von Deutz zur Frage: "Cur Deus homo"*, in *Corona Gratiarum*, s. Pietersabdij, 1975, p.145.

<sup>233</sup> Cfr. M. L. ARDUINI, *Ruperto di Deutz e la controversia* cit. (alla nota 22), p. 68-71, 78-80. Arduini sostiene una duplice affinità tra l'*Anulus* rupertiano ed il *Cur Deus homo* anselmiano. Da un lato entrambe le opere tentano di giustificare la plausibilità dell'incarnazione agli *infedele*, in particolare agli Ebrei. Dall'altro Ruperto ed Anselmo ricorrono ad un analogo concetto di *ratio*, che muovendosi a partire dalla *fides*, non riporta semplicemente le *auctoritates*, ma crea un ragionamento nuovo ed originale, capace di convincere in forza della sua stessa verità. Una certa affinità tra i due autori era stata avvertita anche da Magrassi, il quale scrive: «L'espressione anselmiana (*fides quaerens intellectum*) ritorna anche altrove a sintetizzare il suo metodo esegetico-teologico: *fides quaerens intellectum Scripturarum* (...) insieme a quella equivalente di *intellectus fidei*. I due monaci si trovano d'accordo nella funzione assegnata alla fede, se non nel procedimento e nelle tecniche da seguire per giungere all'intelligenza del suo contenuto, cfr. M.

È rilevante notare che le obiezioni all'onnipotenza ed alla sapienza di Dio fatte emergere da Ruperto dalla figura dei *sapientes* nel libro XIII del *Super Matthaenum* richiamano quelle degli *infedele*s di cui parla Bosone, l'interlocutore di Anselmo<sup>234</sup>. Una serie di analogie si possono individuare anche attorno al nucleo tematico della morte di Cristo. Nel *Cur Deus homo* Anselmo indaga sulle *rationes necessariae* della croce di Cristo, sostenendo che solo la morte di un uomo-Dio avrebbe potuto redimere l'umanità peccatrice. Ruperto non attinge alla ricchezza delle complesse argomentazioni anselmiane sulla necessità di quella morte. Egli sostiene, più semplicemente, che la morte di Cristo, il quale accoglie su di sé tutto il peccato del mondo, avviene *propter nos*, e riconosce il carattere vicario di essa. Dio trattò da colpevole l'uomo-Gesù, che portò su di sé la colpa del primo uomo e di tutta l'umanità:

Dominus Deus hunc hominem secundum,  
quem de ventre virgineo formaverat, tulit, sive ut  
alius evangelista scripsit, *expulit in desertum* (*Mc*  
*1,12*), *expulit, inquam, tamquam reum, et illius*  
*primi hominis portantem reatum, quia ipse posuit*  
*in eo iniquitates omnium nostrum* (*Is 53,6*), *ut*  
*inciperet vapulare ieiunando quid quid in illo uno*  
*comedente omnes peccaverunt (...). Verumtamen*

---

MAGRASSI, *Teologia e Storia* cit. (alla nota 1), p. 69. Queste affinità non ci consentono, tuttavia, di determinare con certezza quale conoscenza avesse Ruperto dell'opera anselmiana.

<sup>234</sup> Si citano i due passaggi nei quali si mette in dubbio l'onnipotenza o la sapienza di Dio e si esprime l'obiezione ebraica all'incarnazione, il fatto, dunque che non sarebbe degno di Dio assumere un corpo umano: cfr. ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Cur Deus homo*, I, IV, Opera omnia S. Anselmi, a cura di F. S. Schmitt, Stuttgart, 1968, pp. 53-54, «Si dicitis quia facere Deus haec omnia redemptionem hominum non potuit solo iussu, quem cuncta creasse iubendo dicitis, repugnatis vobismetipsis, quia impotentem facitis illum. Aut si fatemini quia potuit sed non voluit nisi hac modo: quomodo sapientem illum potestis ostendere, quem sine ulla ratione tam indecentia velle pati asseritis?». Cfr. ID, I, VIII, p. 59: «Anselmus: Quid tibi videtur repugnare rationi, cum Deum ea voluisse fatemur quae de eius incarnatione credimus? Boso: Ut breviter dicam: Altissimum ad tam humilia inclinari. Omnipotentem aliquid facere cum tanto labore». Queste citazioni richiamano la polemica sull'onnipotenza e sulla bontà di Dio, cfr. RUPERTUS TUITIENSIS, *Super Matthaenum* cit. (alla nota 5), p. 412.

quoniam non solum illud originale peccatum,  
verum etiam actuales Deus *posuit in eo iniquitates  
omnium nostrum* (Is 53,6)<sup>235</sup>.

L'umanità di Cristo ha subito i flagelli del digiuno non perché avesse peccato, ma perché aveva preso su di sé i peccati della nostra gola<sup>236</sup>.

Et sub ipso passionis articulo, cum dixisset orans a Patrem: *Santifica eos in veritate*, subinde, *et pro eis*, ait, *santifico meipsum, ut sint et ipsi sanctificati in veritate* (Gv 17,17-19). Quid enim sanctificari ipsum sanctum sanctorum, nisi sanctificari pro peccatis omnium et auferri illi quas posuerat in eo Deus iniquitates omnium nostrum? In illo sanctificationis actu, o Deus Pater, sanctificatum est nomen tuum, quia per effusionem sanguini set aquae de latere eius sanctificati sunt, et remissionem peccatorum acceperunt hi super quos invocatum erat nomen tuum<sup>237</sup>.

Secondo Ruperto le parole di Gesù, che afferma di santificare se stesso per i suoi discepoli, indendono dire che il Santo dei Santi doveva esser reso tale non per i propri peccati ma per quelli di tutti, in quanto portava via da sé le iniquità umane, che erano state poste in lui da Dio. Ruperto riconosce, inoltre, che la morte di Cristo è una necessità; solo il sangue di Cristo poteva santificare e salvare l'umanità, solo

---

<sup>235</sup> Cfr. *ibid*, p. 83, ll. 204-210.

<sup>236</sup> Cfr. *ibid*, p. 85, ll. 102-103.

<sup>237</sup> Cfr. *ibid*, p. 163, ll. 43-48.

la croce di Gesù poteva donare all'uomo il settiforme Spirito e la remissione dei peccati.<sup>238</sup>.

La concezione rupertiana della redenzione ruota attorno ai medesimi nodi concettuali dell'opera anselmiana: Cristo espleta al posto dell'uomo peccatore. Emerge, così, una duplice consapevolezza nell'opera del monaco di Deutz: da un lato l'incarnazione è profondamente legata alla redenzione; dall'altro l'incarnazione era necessaria, proprio nell'accezione anselmiana, poiché solo la morte dell'uomo-Dio avrebbe potuto salvare l'umanità decaduta. Ruperto intuisce che l'incarnazione non può essere intesa come un *re medium* inaspettato, dettato dal peccato umano. L'originalità rupertiana consiste nell'aver intravisto che l'onniscienza di Dio e la volontà buona di Dio non possono essere condizionate dal peccato dell'uomo. In questa ottica, tra Ruperto ed Anselmo non c'è alcuna contraddizione; le due posizioni vanno intese come una sottolineatura di due aspetti complementari o di due letture dell'unico mistero della redenzione; Ruperto richiama la teologia all'assoluto primato di Cristo.

Per ricostruire, dunque, il quadro cristologico del XII secolo, è opportuno partire proprio da Anselmo, grazie al quale il discorso teologico si affina. La dottrina tradizionale intorno all'unione ipostatica è riprodotta in sintesi nell'*Epistola de Incarnatione Verbi*<sup>239</sup> al capitolo undicesimo e nel *Cur Deus homo*<sup>240</sup> ai capitoli sette, otto e nove, del libro II. Anselmo ripete energicamente tre affermazioni: Una è la persona in Cristo, un solo e medesimo soggetto è Figlio di Dio e Figlio dell'uomo, il Verbo ha assunto una natura umana, non una persona umana. In Anselmo l'espressione *assumptus homo* non ha nulla di nestoriano ed indica la realtà concreta ed integra della stessa natura umana.

Dopo la morte di Anselmo, si accese una lotta tra due orientamenti teologici, che fanno capo rispettivamente ad Abelardo e Bernardo di Chiaravalle. Il XII secolo vede, infatti, l'emergere di nuove tendenze nella cristologia, che hanno come oggetto di discussione la modalità dell'unione del divino e dell'umano in

---

<sup>238</sup> Cfr. *ibid*, p. 302.

<sup>239</sup> Cfr. ANSELMUS CANTUARENSIS, *De incarnatione Verbi*, XI, Opera omnia S. Anselmi, a cura di F. S. Schmitt, Stuttgart, 1984, vol.II.

<sup>240</sup> Cfr. ID., *Cur Deus homo* cit. (alla nota 234), II.

Cristo; tramite, però, le *Sententiae* di Pietro Lombardo è possibile ricostruire il dibattito intorno all'unione ipostatica, che egli riassume in tre proposizioni. La prima riporta in sintesi la posizione di chi ammette che il Verbo ha assunto un uomo perfetto in anima e corpo ed è rimasto unito alla Persona del Verbo, senza alcuna trasformazione della sua natura o sostanza, e afferma che Dio si è fatto uomo e l'uomo si è fatto Dio, pur rimanendo distinti l'uno dall'altro<sup>241</sup>. La seconda proposizione sostiene che Gesù Cristo consta di tre sostanze, cioè anima, corpo e divinità, ma è una sola persona, quella del Verbo<sup>242</sup>. La terza, infine, suggerisce che l'unione tra il Verbo e l'umanità assunta è tale da scartare ogni unità propriamente sostanziale, fino a considerare l'anima e il corpo separatamente uniti al Verbo e, dunque, Cristo non si potrebbe dire veramente uomo<sup>243</sup>. La controversia espressa dalle tre diverse tendenze cristologiche viene ridotta al silenzio nel 1177 da un nuovo intervento di Alessandro III, che condanna, nuovamente, il nichilismo cristologico e richiama la formulazione tradizionale, secondo la quale: *Christus sicut verus Deus est, ita verus est homo ex anima rationali et humana carne subsistens*.

Le tre proposizioni di Pietro Lombardo rivelano il triplice atteggiamento della cristologia dell'epoca. La prima proposizione esprime la tendenza ad accentuare l'umanità di Cristo: è la teoria che gli studiosi chiamano dell'*assumptus homo* o *assumptus theorie*. La seconda proposizione, vicina al pensiero vittorino, afferma la concreta umanità di Cristo, ma unendola profondamente al Verbo e personificandola in esso: la *Subsistenz-Theorie*. La terza proposizione minimizza l'umanità di Cristo, spezzando l'unità sostanziale per timore di farne persona: è la teoria dell'*habitus* o *Habitus-Theorie*. La riflessione cristologica rupertiana sembra collocarsi sulla scia della proposizione enunciata prima da Pietro Lombardo, quella dell'*assumptus homo*.

---

<sup>241</sup> Cfr. PETRUS LOMBARDUS, *Libri quattuor sententiarum*, III, dist. VI, cap. II, Spicilegium Bonaventurianum, 1981, p. 50; in PL 192. Le *Sententiae* di Pietro Lombardo costituiscono il perfetto modello di un manuale di dottrina teologica cristiana fondato sull'insegnamento dei Padri, su Agostino, ed organizzato secondo una struttura completa articolata in quattro parti, che trattano rispettivamente di Dio in sé, del creato, della condizione dell'uomo dalla caduta alla restaurazione e del ruolo di Cristo.

<sup>242</sup> Cfr. ID., p. 52-53.

<sup>243</sup> Cfr. ID., p. 55.

Per Ruperto, come per molti autori del XII secolo, l'*ordo verborum et factorum* e l'*intentio scribendi et agentis* nelle Scritture rivelano e testimoniano Cristo. Il senso spirituale dell'Antico Testamento è svelato dal senso cristiano: tutta la Scrittura, dice spesso Ruperto, è un'unica e coerente rivelazione da parte di Cristo. Agli inizi del XII libro del *Super Matthaëum*, Ruperto ricorda la visione di Ezechiele e usa un'immagine molto eloquente. I quattro esseri viventi sono muniti ciascuno di una ruota, che rappresenta la Scrittura<sup>244</sup>. L'unità della ruota, cioè l'unità della Scrittura, appare solo se si guarda ai quattro esseri viventi, ovvero ai quattro misteri del Figlio dell'uomo<sup>245</sup>. L'Antico Testamento diventa comprensibile solo se si ha fede nell'incarnazione, nella passione, nella resurrezione e nell'ascensione del Figlio di Dio. È, dunque, la fede in Cristo il principio che rende comprensibile la Scrittura ed elimina ogni oscurità del testo. Per mezzo di Gesù la Scrittura può essere compresa. Nell'opera gli esempi nei quali il benedettino rintraccia nell'Antico Testamento rivelazioni o testimonianze su Cristo sono continui; l'esegeta è chiamato a mettere in luce la concatenazione tra le narrazioni dell'Antico Testamento e le vicende del Nuovo, dal momento che tutta la Scrittura conferma ed attesta la verità della Parola e delle promesse di Dio.

Un secondo ed un terzo tratto della cristologia di Ruperto sono: l'insistenza con cui ribadisce l'umanità e la divinità di Cristo<sup>246</sup> e l'unità delle due nature. Un quarto aspetto della cristologia è legato alla quotidiana vita benedettina. Nella vita di ogni monastero, infatti, tutto tende all'incontro con Cristo. La lettura della Bibbia, la liturgia e la teologia monastica sono in funzione dell'incontro con Cristo. Nel *Super Matthaëum* emerge con forza il desiderio di vedere Cristo che costituisce il motivo ed il fine della riflessione teologica di Ruperto<sup>247</sup>.

Nel Prologo del *Super Matthaëum*, Ruperto sostiene di sentirsi come Zaccheo il quale, sebbene ostacolato dalla folla nel suo tentativo di *vedere Iesum*<sup>248</sup>, grazie alla perseveranza raggiunge il suo obiettivo e prepara all'ospite un magnifico

---

<sup>244</sup> Cfr. RUPERTUS TUITIENSIS, *Super Matthaëum* cit. (alla nota 5), p. 363.

<sup>245</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>246</sup> Cfr. ID, pp. 3, 19-28, 68, 123, 145, 217, 307-308, 359.

<sup>247</sup> Cfr. *ibid*, p. 237.

<sup>248</sup> Cfr. *ibid*, Prologus, p. 5.

banchetto; perciò Ruperto conclude che chi ha avuto una speciale grazia dall'alto, perseverando in mezzo alle preoccupazioni del mondo ed alle offese dei nemici, *debet currere ad videndum Iesum, ad contemplandum salvatorem suum*, per accoglierlo nella casa del suo cuore e per ricevere da lui almeno il banchetto di un discorso buono e fedele<sup>249</sup>. Il desiderio di vedere Cristo spinge il fedele a cercare Gesù per imitarne, secondo Ruperto, la vita; la ricerca del Suo volto non è astratta speculazione, ma desiderio di imitazione di Cristo. In questa prospettiva di contemplazione si capisce meglio anche il percorso suggerito dal testo: i quattro misteri principali di Cristo sono contemplati per poter essere rivissuti dal credente, innanzitutto nella liturgia. Esiste, infatti, uno speciale legame con la liturgia, celebrata nella vita quotidiana del monastero. Le feste del Natale e della Pasqua, ma anche dell'Ascensione, erano particolarmente tenute in conto dall'ufficio monastico<sup>250</sup>. La meditazione rupertiana dei quattro *sacramenta* si muove dal piano della contemplazione del testo biblico al piano della celebrazione sacramentale, i misteri della vita di Gesù, espressi dal testo biblico, rivivono e sono ripresentati come *sacramenta* della liturgia, grazie allo Spirito, nella meditazione dei misteri della vita di Gesù si svela una legge fondamentale della vita del credente. Come Cristo si è incarnato, ha patito, è morto ed è stato glorificato con la resurrezione e l'ascensione, così anche per il cristiano è necessario il passaggio attraverso l'umiliazione per poter giungere alla glorificazione; ogni credente ed ogni monaco devono sapere che non può esserci gloria, secondo Ruperto, senza l'umiltà dell'obbedienza e senza l'accettazione dei sacrifici e delle sfide della vita terrena.

---

<sup>249</sup> Cfr. *ibid*, p. 4.

<sup>250</sup> Cfr. ID., *De divinis officiis* cit. (alla nota 12), p. 313.

### 2.3.10 Il Libro XIII: una valutazione generale

Nell'ultimo libro Ruperto commenta Mt 27, 51-52. Il mistero che il monaco benedettino intende mettere a fuoco è la resurrezione di Cristo: dopo il colpo della lancia che squarcia il corpo di Gesù, il leone subentra al vitello ed emette il terribile ruggito contro il demonio e contro l'inferno. Dal momento della morte di Gesù, ogni presidio celeste abbandona Gerusalemme ed il popolo ebraico, a causa della sua superbia.

Il ruggito del leone rivela la gloria del Verbo di Dio, la verità stessa. All'opposto della verità, testimoniata da Cristo, si colloca la vanità del demonio, la cui intenzione era impedire all'uomo di conoscere il vero Dio e farsi adorare da tutta l'umanità; i santi e gli angeli hanno pianto per il triste destino dell'umanità fino al momento in cui Dio non ha voluto combattere contro il demonio. Il Verbo di Dio si è incarnato per dare testimonianza alla verità e donare la vita a quanti credono in lui.

Ruperto scorge in questo progetto di salvezza il dogma nascosto da secoli in Dio: Dio ha creato ogni cosa per mezzo del Verbo, l'unico mistero era il Verbo incarnato, nelle sue quattro diverse sembianze (l'incarnazione, la passione, la resurrezione e l'ascensione). Egli si interroga, inoltre, sulla possibile incarnazione divina a prescindere dal peccato di Adamo. Quando poi, alla fine dei tempi, Dio tornerà una seconda volta per giudicare, si sentirà ancora il ruggito del leone, per la salvezza degli eletti e la dannazione eterna dei maledetti; dopo il giudizio subentrerà il tempo della sembianza dell'aquila, ed i beati potranno vedere Dio con i propri occhi.

*Similiter quis, nisi cui Deus revelaverat per  
spiritum suum, existimare vel sperare posset quod  
homo mortalis per omnia nostrae naturae in Deum*

in ipsa sui conceptione *assumptus* in hoc nasciturus, et ad hoc esset in mundo venturus, ut tale testimonium perhiberet veritati<sup>251</sup>.

Ruperto utilizza spesso, nel testo, la categoria dell'*assumptus homo* per esprimere l'unità delle due nature in Cristo, secondo un modello che giunge fino a lui evidentemente dalla tradizione dei Padri. La motivazione della scelta effettuata dal monaco benedettino in favore di questo modello cristologico è ovvia. Le altre due teorie a disposizione in quell'epoca, la *Subsistenz-Theorie* e l'*Habitus-Theorie* sono nate in contesti suscettibili dell'accusa di *novitas*, caratterizzati dall'uso della dialettica e delle categorie filosofiche esse non potevano, perciò, essere congeniali alla sensibilità rupertiana. L'*Assumptus-theorie*, invece, per il vasto retroterra patristico e per la sua *antiquitas*, si prestava ad essere accettata molto più facilmente dall'ambiente monastico. L'Assunzionismo o teoria dell'*assumptus homo* fu una delle prime teorie che cercò di addentrarsi nel problema dell'unità dell'uomo-Dio. Secondo questa teoria, la persona divina assume in sé l'uomo, composto di anima e corpo. Questa assunzione è così intima e potente da produrre una perfetta identità tra l'uomo assunto e la persona divina assumente. L'incarnazione di Dio consiste allora nel fatto che il Verbo di Dio si fa corpo nell'uomo. L'uomo Gesù assunto è uno e identico con il Dio assumente. Cristo è nello stesso tempo *aliud et aliud*: egli è *utrumque*. Cristo non consta di corpo, anima e Divinità, ma solo di corpo e anima; entrambi gli elementi della natura umana sono uniti all'Io-Logos. L'uomo- assunto possiede tutto quanto la persona divina ha per sua natura, cioè l'Onnipotenza, l'Onniscienza, non in virtù della sua natura, ma in virtù della grazia, cioè dell'assunzione della persona del Verbo divino. La teoria dell'*assumptus homo*, che ha dei fondamenti biblici (Gv 8,40 e Tm 2,5), si fece strada soprattutto nella tradizione patristica. Contro le prime eresie cristologiche, i Padri della Chiesa hanno combattuto vittoriosamente servendosi di questa teoria<sup>252</sup>.

---

<sup>251</sup> Cfr. RUPERTUS TUITIENSIS, *Super Matthaëum* cit. (alla nota 5), p. 408, ll. 423-429.

<sup>252</sup> L'uso della categoria dell'*assumptus homo* viene interrotto da Cirillo di Alessandria, che la rigetta inserendone la condanna dell'ottavo dei suoi dodici anatematismi, perchè credeva che

La categoria dell'*assumptus homo* è stata usata dai Padri per assicurare l'integrità e la concretezza della natura umana di Cristo, contro il docetismo e l'apollinarismo; ciò spiega, forse, come mai l'*assumptus homo* sia usato specialmente prima del concilio di Efeso, ma venga proscritto in seguito alla controversia di Nestorio, perché si presta ad equivoci di matrice nestoriana. La concezione dell'*assumptus homo* è suscettibile, dunque, di due interpretazioni; una è ortodossa ed esprime la natura perfettamente umana di Cristo e fu utilizzata dai Padri della Chiesa; l'altra è eterodossa o equivoca ed insinua l'idea di un individuo umano, cioè di una vera e propria persona, coesistente prima e con il Verbo. Ruperto sembra si schieri a favore dell'*assumptus homo*, intendendo alludere alla prima interpretazione, grazie ad essa il monaco benedettino esprime l'unità delle due nature di Cristo, nella persona del Verbo, e la sua solidarietà con il genere umano. L'*assumptus homo* è esplicitamente usato da Ruperto nel *Super Matthaicum* almeno quattro volte; dall'analisi dei passi in cui Ruperto fa appello a questa teoria, l'*assumptus homo* sembra dare adito ad una oscillazione tra due concetti differenti: a volte, esso indica il Figlio dell'uomo, cioè il Verbo di Dio incarnato; altre volte la natura umana di Cristo, presa nella sua pura umanità, cioè a prescindere dall'unione con il Verbo.

Quod, ut lucidius pateat, iam de dispensatione eiusdem sacramenti dicendum est: *Et illuminare, inquit, omnes, quae sit dispensatio sacramenti absconditi a saeculis in Deo qui omnia creavit (Ps 32,9). Eorum quae precipua sunt in dispensatione sacramenti, id est causae secretae, propter quas Deus omnia creavit, scilicet Verbi Dei, Filii Dei, eiusdemque Filii hominis, propter*

---

l'espressione potesse favorire il nestorianesimo. Di fatto, l'*assumptus homo* non viene condannato né al concilio di Efeso, né ai due concili di Calcedonia, né al secondo e terzo concilio di Costantinopoli. In queste stesse sedi, tuttavia, esso non viene nemmeno utilizzato. L'*assumptus-theorie* si trova citata, invece, in altri documenti, come per esempio i concili di Toledo I, VI, e XI. Ma è Tommaso, nel XIII secolo, che rigetta l'*assumptus homo* nei termini di eresia, Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 2, a. 6; q. 4, a. 3, in PL 196.

quem omnia et per quem omnia, sicut iam dictum est, eorum, inquam, primum est opus incarnatio, secundum passio, tertium resurrectio, quartum ascensio, de quibus quattuor sacramentis ad aeternam salutem necessariis, nam absque horum fide nemo potest salvari, hic nobis sermo est scribendus De gloria et honore Filii hominis. Sic namque accipimus unum sacramentum quod erat in absconsione illa, et quattuor sacramenta, quae apparuerunt in dispensatione ista, sicut in visione prophetica, de qua in hoc opere iam saepe dictum est, unum animal et quattuor accipimus facies, sive quattuor animalia<sup>253</sup>.

Questi passaggi appaiono, nel loro insieme, di straordinaria importanza. Il mistero di Dio si è svelato nel Figlio dell'uomo. Ciò significa che, secondo Ruperto, il Figlio dell'uomo è stato da sempre pensato nei suoi misteri di incarnazione, passione, resurrezione e ascensione. Il mistero, pensato dall'eternità in Dio, ha sempre compreso in sé il momento redentivo della croce; esso ha sempre, dunque, compreso in sé il peccato dell'uomo e l'incarnazione del Verbo e la redenzione per mezzo della croce del Figlio dell'uomo. Il piano di Dio non ha mai considerato una realtà diversa da quella che realmente si è concretizzata nella storia della salvezza<sup>254</sup>.

---

<sup>253</sup> Cfr. RUPERTUS TUITIENSIS, *Super Matthaicum* cit. (alla nota 5), p. 410, ll. 518-533.

<sup>254</sup> Questa posizione rupertiana lascia intravedere in controluce l'affermazione di Ambrogio, il quale asserisce che il peccato di Adamo è una «felix ruina», perché in esso era già stata prevista la redenzione: «Deus non dixerat Adae Mecum eris, quia sciebat illum esse casurum, ut redimeretur a Christo. Felix ruina, quae reparatur in melius. Ideo iam prius pastor, bonum negotiator gregem suum et mercedem propriam non relinquit. Erit quidem et adhuc in paradiso cum angelis pugna serpenti, donec deiciatur, sed qui cum Christo est timere non poterit»; Cfr. AMBROSIIUS MEDIOLANENSIS, *In psalmum David Expositio*, in PL 15, col. 1312. Si nota anche l'affinità con Tertulliano, che scrive: «Quodcumque enim limus exprimebatur, Christus cogitabatur, homo futurus, quod et limus, et sermo caro, quod et terra tunc. Sic enim praefatio Patris ad Filium: faciamus hominem ad imagine et similitudinem nostram (Gn 1,26). Et fecit hominem Deus, id utique quod finxit, ad imagine Dei fecit illum, scilicet Christi. (...) Ita limus ille iam tunc

Salva igitur omnipotentia, salva benevolentia Dei, ruente diabolo et homine decepto, malum accidit, propter quod Deum sapientem laudabiliter hominem fieri, et pro omnibus mori oportuit, aliterque homo salvari non potuit, et hoc nimirum sensu fidelis animus non segnior, immo citatior fit ad occurrendum, et gratias agendum charitati Dei, quia necessario propter nos tantum se humiliavit<sup>255</sup>.

Ruperto ha mantenuto l'onnipotenza e la volontà buona di Dio, che non ha voluto il peccato. Esso avvenne, infatti, per la volontà del diavolo e dell'uomo, ed a causa del male prodotto furono necessarie l'incarnazione e la passione. Il monaco benedettino intende affermare che, una volta commesso il peccato, la croce era l'unica via di salvezza per l'uomo. Ma ciò non nega la possibilità dell'incarnazione anche senza il peccato. Ciò che risulta chiaro è che per Ruperto, una volta accaduto il peccato, la croce fu necessaria per salvare l'umanità: non c'era altro modo per manifestare l'amore di Dio per l'uomo e per realizzare il suo piano di salvezza.

Hic primum illud quaerere libet utrum iste Filius Dei, de quo hic sermo est, etiam si peccatum, propter quod omnes morimur, non intercessisset, homo fieret, an non. Nam de eo quod mortalis homo non fieret, quod mortale corpus non assumeret, nisi peccatum accidisset, propter quod et nos omnes facti sumus mortales,

---

immagine induens Christi futuri in carne non tantum Dei opus erat sed et pignus», cfr. TERTULLIANUS, *De resurrectione mortuorum*, VI, in PL 2, coll. 902-908.

<sup>255</sup> Cfr. RUPERTUS TUITIENSIS, *Super Matthaëum*, XIII, p. 414, ll. 473-479.

nulli dubium est, nulli nisi infideli incognitum  
est<sup>256</sup>.

In queste frasi, Ruperto pone evidentemente la questione in una forma ipotetica e, apparentemente sembra proporre una teoria dell'incarnazione incondizionata. La sua risposta, tuttavia, è più complessa e sfaccettata di quanto possa apparire ad una prima lettura. Se si interpreta, infatti, *mortale corpus assumere*<sup>257</sup> come una parafrasi per indicare l'incarnazione, si deve concludere come Ruperto sostenga che l'incarnazione *tout court* dipenda dal peccato, il che sarebbe difficilmente conciliabile con quanto lo stesso Ruperto afferma poco dopo, quando sostiene apertamente che l'incarnazione è indipendente dal peccato. Se si interpreta, invece, l'espressione *mortale corpus assumere* in senso letterale come semplice acquisizione di un corpo umano e dunque di per sé mortale, si attribuirebbe a Ruperto l'idea che il peccato dell'uomo abbia reso necessario che il Verbo assumesse un corpo mortale, cioè che sperimentasse la morte. L'assunzione di un corpo umano, che prima del peccato non sarebbe stato mortale, era già stata stabilita da sempre in Dio. Il peccato dell'uomo non determina l'assunzione di un corpo umano, ma l'assunzione di un corpo umano mortale. Il peccato non determina l'incarnazione, ma la passione e la morte dell'uomo Gesù. Questa seconda interpretazione appare più coerente con il resto della narrazione rupertiana.

Illud quaerimus utrum hoc futurum, et  
humano generi aliquo modo necessarium erat, ut  
Deus homo fieret caput et rex omnium, ut nunc est,  
et quid de hoc respondebitur? Nimirum de  
omnibus sanctis et electis certum est, quia nati

---

<sup>256</sup> Cfr. *ibid*, p. 415, ll. 684-689.

<sup>257</sup> Cfr. *ibid*, p. 416, l. 732.

fuissent omnes, et soli, si non accidisset illud  
peccatum primae praevaricationis<sup>258</sup>.

Allargando la sua prospettiva cristologica, Ruperto si chiede se il Figlio di Dio doveva diventare anche il capo ed il re di tutta l'umanità, e se era necessario che il Figlio dell'uomo dovesse essere coronato di gloria ed onore. In definitiva, l'interrogativo riguarda ora la glorificazione di Cristo: la gloria e l'onore, con cui è ora coronato il Figlio dell'uomo, sarebbero stati attribuiti a Cristo anche senza il peccato? Ruperto cerca di dimostrare che il piano di Dio non è determinato o modificato dal peccato. In ogni caso, infatti, il Verbo incarnato sarebbe stato oggetto della glorificazione degli uomini. Il peccato non ha ostacolato il raggiungimento di questo progetto; esso ha, invece, consentito di aumentare la gloria e l'onore attribuiti a lui.

Tantae charitatis propositum, quo  
proposuerat Deus Dei Verbum deliciarum cum filiis  
hominum, formam habendo circumscriptam ex  
natura humana in medio angelorum et hominum,  
mirum et adoratione dignum<sup>259</sup>.

Il Figlio di Dio, dunque, si sarebbe incarnato in ogni caso, anche senza il peccato, per ricevere la carità in mezzo agli uomini. Il peccato originale ha solo posto la necessità della sua morte e della sua passione ma non la necessità dell'incarnazione, che era già stata prevista da sempre nel piano di Dio.

È proprio questo il passaggio chiave che viene citato nello specifico per asserire che Ruperto è un sostenitore dell'incarnazione incondizionata.

---

<sup>258</sup> Cfr. *ibid.*, p. 415, ll. 689-694.

<sup>259</sup> Cfr. *ibid.*, p. 416, ll. 719-722.

Ergo impii et scelerati causa fuerunt ei ut coronaretur et sederat a destri Dei, coronatus gloria regni, honore pontificii. Multum igitur debet impiis per fidem eius conversis, multum debet inimicis per ipsum Deo reconciliatis<sup>260</sup>.

Ruperto offre la parola all'uomo-assunto che ringrazia l'umanità peccatrice, poiché è grazie al peccato dell'uomo che il Verbo di Dio si è incarnato ed ha assunto l'uomo-Gesù. Seppure in un linguaggio che non è strettamente teologico, ma poetico ed esortativo, il dialogo descritto da Ruperto dà l'idea dell'esistenza di una natura umana, preesistente all'incarnazione, che il Verbo ha assunto ed ha elevato ad una dignità del tutto unica. Questa natura umana ringrazia l'uomo peccatore perché è per il tramite del peccato dell'uomo che ora essa si trova coronata di gloria ed onore. L'ambiguità di Ruperto a questo punto è duplice. Da un lato, sembra che esista una natura umana di Cristo precedente l'incarnazione, che viene presa e assunta dal Verbo. Dall'altro lato, il semplice fatto che Ruperto faccia parlare l'uomo assunto, nella sua natura umana, suggerisce l'idea che in Cristo ci sia quasi un'altra persona accanto a quella del Verbo, cioè quella della natura umana. Per un verso, dunque, l'uomo-assunto ringrazia il peccatore, perché è grazie al suo peccato che egli è stato assunto dal Verbo. In tal caso, l'incarnazione, la passione e la gloria tributata all'uomo-assunto è il ringraziamento per il coronamento di gloria, ottenuto grazie alla passione e resurrezione. Per un altro verso, anche senza il peccato il Verbo avrebbe assunto un uomo, ma la sua glorificazione non sarebbe stata così come è stata in forza del peccato. L'uomo-assunto, allora, ringrazia il peccatore perché il suo peccato gli ha tributato maggior gloria. Questa seconda interpretazione presenta, essa pure, delle difficoltà, perché i

---

<sup>260</sup> Cfr. *ibid*, p. 417, ll. 780-783.

termini usati da Ruperto non suggeriscono univocamente l'idea di un *surplus* di gloria proveniente dalla passione, bensì quella dell'incarnazione in quanto tale, *ut quid enim homo nullo praeunte merito in Deum assumptus est.*

Adde quod tertio loco dictum est, *qui multos filios in gloriam adduxerat (Jo 1,3)*. Unus enim et solus ipse Dei Filius erat, sed noluit solus remanere, immo voluit multos frates habere, quos ante omnia saecula sibi conformes facere, id est, in gloriam filiorum Dei adducere praedestinaverat<sup>261</sup>.

Anche la creazione dell'uomo è stata pensata in Gesù Cristo, poiché l'uomo è stato creato per poter partecipare alla figliolanza adottiva in Gesù Cristo. Ruperto sottolinea così la centralità di Cristo nel piano salvifico di Dio e pone l'uomo in una posizione originaria. L'uomo, infatti, non è stato creato per rimpiazzare gli angeli decaduti, ma è stato pensato dagli inizi perché potesse partecipare in Gesù Cristo alla comunione con Dio Padre.

---

<sup>261</sup> Cfr. *ibid*, p. 421, ll. 915-919.

### 2.3.11 Il Libro XIII: la questione ipotetica

Nel libro XIII del *Super Matthaëum* Ruperto affronta direttamente la questione ipotetica, usando un linguaggio che lascia adito a diverse interpretazioni e non senza imprecisioni di carattere terminologico, soprattutto per quanto riguarda la cristologia e il rapporto tra il Verbo e il Figlio dell'uomo.

L'incarnazione incondizionata è affrontata in relazione all'argomentazione agostiniana sulla generazione dei giusti. La conclusione di Ruperto non è, quindi, un'asserzione del tutto nuova, poiché i Padri, e in special modo Agostino, si erano evidentemente posti l'interrogativo se ci potesse essere un ordine indipendente dal peccato. È dunque evidente come la questione ipotetica dipenda dalla discussione sull'onnipotenza e sulla bontà di Dio. La questione ipotetica non è un argomento isolato nella riflessione rupertiana; attraverso tale questione, infatti, il monaco vuole più semplicemente affermare che il peccato non dipende da Dio ma dall'uomo e intende così salvaguardare la bontà di Dio, il cui progetto originario è frutto soltanto dell'amore. Il peccato non ha deteriorato il piano di Dio ma anzi ha svelato ancora di più l'amore delle persone della Trinità e l'amore di Dio per l'uomo. L'essere umano può avere piena fiducia nel Figlio dell'uomo che verrà a giudicare il mondo, perché il peccato non ha sottratto nulla al suo stato, ma ha reso la sua gloria ancora più spendente.

L'obiettivo dell'argomentazione rupertiana è di esprimere, in forma ancora più evidente, la misericordia di Dio per l'uomo; la volontà di Dio nei confronti dell'uomo è buona da sempre: dal principio, quando Dio ha progettato di creare ogni cosa, sino alla fine, quando verrà a giudicare il mondo. La questione ipotetica è quindi una sorta di ragionamento per assurdo, funzionale all'affermazione dell'onnipotenza, della sapienza e soprattutto della bontà di Dio, il cui amore e la cui misericordia si trovano all'inizio e alla fine della storia della salvezza. Il valore della teoria dell'incarnazione incondizionata e la consapevolezza che Ruperto ne ha avuto nel *Super Matthaëum* sembrano però limitate. L'abate di Deutz sostiene senza dubbio la possibilità dell'incarnazione a prescindere dal peccato. Egli, tuttavia, se

ne occupa solo nelle ultime pagine dell'opera, mentre nel resto del *Super Matthaenum* ricorre alla teoria più in linea con la tradizione, che considera la redenzione come il motivo primario dell'incarnazione.

Nell'opera, infatti, si possono individuare diversi passi in cui Ruperto sembra subordinare l'incarnazione alla morte redentrice:

Ex istis cognoscitur Iesus Christus qualis sit, scilicet vere bonus, et vere fortis, quia tamquam bonus propter nos homo fieri et passionem subire voluit, et tamquam vere fortis victa morte resurrexit et in caelum ascendit<sup>262</sup>.

La meditazione dei quattro misteri di Cristo rivela la sua bontà e la sua forza perché, per gli uomini, Cristo volle diventare uomo e patire.

Dicit aliquis: non poterat alio modo fieri, ut manifestaretur in Israhel, nisi predicando paenitentiam? Ad haec, inquam, poterat quidem, sed omnium modorum, quibus hoc fieri poterat, iste modus erat optimum, et pro re magis congruus magisque necessarius. Quid enim? Nonne ad hoc venerat Filius hominis, nonne ad hoc natus erat agnus Dei, ut paenitentiam susciperet pro peccatis totius generis humani, et ut paenitentiam incipiens a ieiunio quadraginta dierum, perseveraret agendo illam in laboribus plurimis, *usque ad mortem et ad mortem crucis (Phl 2,8)*<sup>263</sup>.

---

<sup>262</sup> Cfr. *ibid*, *Super Matthaenum* cit. (alla nota 5), pp. 7-8, ll. 111-114.

<sup>263</sup> Cfr. *ibid*, p. 58, ll. 917-923.

La predicazione del Battista, che prepara la venuta di Gesù, proclama la necessità del pentimento, perché il Figlio dell'uomo venne e nacque proprio per questo, *ad hoc*, per ricevere su di sé la penitenza in favore dei peccati del genere umano.

Iste gloriosus Filius Dei, honorabilis Filius hominis, propterea de monte caeli descenderat in campum huius mundi, ut infirmitates, id est peccata, sanaret omnis hominis, Iudei primum et deinde gentilis<sup>264</sup>.

Nella discesa dal monte delle beatitudini, Ruperto vede il figlio di Dio discendere dal cielo in questo mondo, per sanare i peccati dell'uomo.

Per omnia igitur congrue, sicut dictum est, et per leprosum legis alumnum iudaicus, et per gentilis hominis puerum gentilis populus a suis curandus peccatis significabatur: per gratiam huius Filii hominis, qui in operibus suis exterioribus sine dubio salutem animarum, propter quam venerat, die ac nocte meditabatur salutem, et eorum qui sub lege erant, ut ille leprosus, et eorum qui sine lege erant ut iste puer a proprio sensu captivus<sup>265</sup>.

---

<sup>264</sup> Cfr. *ibid*, p. 211, ll. 592-595.

<sup>265</sup> Cfr. *ibid*, p. 212, ll. 644-650.

Nella guarigione del lebbroso e del figlio del centurione, si manifesta, invece, la salvezza del popolo ebraico e dei pagani, sulla quale il Figlio dell'uomo meditava notte e giorno e a causa della quale era venuto.

Econtra felices peccatores, qui suam iniustitiam recognoscunt, Dei iustitiam esuriunt et sitiunt. Nam illos salus vocare non venit, propter istos de caelis discendi, et *humiliavit semetipsum usque ad mortem, mortem autem crucis (Phl 2,8)*<sup>266</sup>.

I peccatori, che con umiltà riconoscono il loro peccato, devono essere felici, perché è per loro che Dio è disceso dal cielo. Nello stesso libro XIII, Ruperto riconosce che il mistero nascosto da secoli prevedeva da sempre i quattro misteri della vita di Cristo, cioè l'incarnazione, la passione, la resurrezione e l'ascensione<sup>267</sup>. Dio, dunque, aveva previsto ancora prima della creazione del mondo l'incarnazione redentrice del Figlio: Dio aveva previsto, non voluto, il peccato dell'uomo, l'incarnazione del Figlio e la sua passione.

Tali affermazioni sono sufficienti per cogliere la stretta relazione tra la venuta di Cristo e la sua morte in croce per gli uomini. Tutto ciò suggerisce forse che il monaco benedettino dedica al tema dell'incarnazione incondizionata un breve spazio ed abitualmente interpreta invece questo mistero di Cristo in relazione alla passione, in linea con la tradizione.

---

<sup>266</sup> Cfr. *ibid.*, p. 231, ll. 104-107.

<sup>267</sup> Cfr. *ibid.*, p. 410, ll. 515-520.

### 2.3.12 *Similitudo Dei, Imago Dei, visio ed inspiratio*

Ruperto, nel commentare il Vangelo di Matteo manifesta in pieno la sua capacità esegetica. La passione per il libro Sacro e la sua lunga consuetudine con esso gli hanno permesso di cogliere e di mettere fortemente in rilievo ciò che nel messaggio biblico, nel Vangelo di Matteo, si trova in primo piano.

Ruperto sembra indicare che non solo il Vangelo in questione, ma il testo Sacro per intero, sia storia sacra incentrata nel Cristo. L'azione di Dio sull'umanità, le sue iniziative per attuare il piano provvidenziale si inseriscono necessariamente nel tempo; la salvezza e la redenzione sono legate, così, ad una successione continua di avvenimenti temporali. Tutte le singole parti della Scrittura divengono parte dell'unica, grande storia che narra le gesta divine a favore dell'essere umano; così, quasi l'intera opera teologica del tuitiense si esaurisce su questo piano. Anche quando sono posti problemi di natura prevalentemente teorica ed alle volte astratta, ciò che maggiormente lo interessa sono i riflessi che la risposta a tali problemi possono avere sulla storia della salvezza; tutti gli elementi del dogma appaiono, nel commento al Vangelo di Matteo, strettamente connessi con la storia sacra e le sue vicende temporali. Questo spiegherebbe forse la sua costante preferenza per i Libri storici: i Libri Sapienziali sono totalmente assenti, ed anche il Commento all'Ecclesiaste e quello di Giobbe sono riassunti giovanili, privi di originalità ed interesse. Questa lacuna, in un autore che ha avuto l'ambizione di commentare la Bibbia, è molto eloquente. La ragione di tali scelte risiede probabilmente nella natura stessa della letteratura sapienziale, che non si occupa nello specifico della storia e dell'avvenire del popolo; in essa i temi biblici cari al monaco benedettino (la legge, l'alleanza, l'elezione e la salvezza) sono quasi totalmente assenti. Il bisogno di sintesi lo spinge ad inserire i libri scritturistici in una visione teologica grandiosa, nella quale il commento al Vangelo di Matteo e di Giovanni, in particolar modo, si inseriscono nel progetto di cogliere il disegno divino nella sua progressiva attuazione attraverso la progressiva inserzione di tutta la storia del

mondo e della storia del popolo di Dio. Non è dunque possibile, nella concezione teologica rupertiana, penetrare a fondo la Scrittura finchè si considerano i singoli testi nella loro particolarità frammentaria, la Scrittura si comprende solo nella misura in cui si vedono emergere dal testo e ricongiungersi attraverso le sue pagine le linee convergenti di un unico piano divino. Ciò non impedisce però a Ruperto di percepire i caratteri peculiari di ogni singolo libro preso in esame e di coglierne la continuità ed il senso più profondo; i commenti ai due vangeli di Matteo e di Giovanni sono infatti analizzati secondo la loro omogeneità di dottrina, e secondo un ordine logico.

Dal momento in cui Ruperto si sente, dunque, ispirato e sostenuto direttamente da Dio nella sua facoltà di scrittore egli sostiene che il piano divino è solennemente proclamato da Dio stesso nell'istante in cui si accinge alla creazione stessa dell'uomo il quale si trova al vertice dei suoi disegni e della sua opera:

Summa causa propositi vel operis<sup>268</sup>.

I termini che lo annunciano sono le parole della Scrittura, opera che abbraccia tutto il destino dell'uomo.

Il tema dell'immagine balza così in primo piano nella sua sintesi, quale oggetto diretto del piano divino che dirige tutta la storia. L'uomo, dice Ruperto, nel pensiero divino è immagine e somiglianza; i due termini all'interno dell'opera rupertiana non sono sinonimi, esprimono due realtà nettamente distinte; la differenza si fonda, ancora una volta, sul testo biblico. L'immagine, secondo Ruperto, è situata nella *ratio* o *rationalitas*, termine che abbraccia tutto ciò che distingue l'uomo dagli animali. Se tutto il mondo è uno strumento che esegue la sinfonia concepita dal Creatore, solo l'anima umana ne esprime l'immagine perchè la struttura della mente umana tradisce così la luminosa impronta divina. L'immagine concepita in questi termini è impressa nella nostra natura, ne è parte

---

<sup>268</sup> Cfr. *ibid*, *De Sancta Trinitate, In Gen.* II, 1, cit. (alla nota 17), in PL 167, col. 247.

integrante ed è perciò inammissibile; si ricollega al Figlio: Egli è infatti immagine del Padre, splendida figura della sua sostanza; per mezzo di Lui viene creata la sostanza delle cose, viene conferito l'*esse* alle creature. Nella natura dell'uomo, nella sua parte spirituale ed interiore, l'immagine sostanziale imprime i segni della Divinità, essa è situata nella *ratio* e l'abate di Deutz si muove su un piano essenzialmente oggettivo nel descriverla. La struttura naturale dell'anima è ordinata, secondo Ruperto, fin dal primo istante verso un fine soprannaturale, a riprodurre in sé la somiglianza del Creatore. Non si tratta, da parte dell'uomo, solo di una disposizione passiva ad accogliere la *similitudo*, ma di una potenza attiva, di uno strumento che è fornito all'uomo, perché tenda a Dio.

Il passaggio dall'immagine alla somiglianza è il risultato dell'attività dell'uomo e dipende dalla sua libertà, tale attività concerne principalmente l'imitazione di Dio, della sua bontà, della sua giustizia, della sua santità; attraverso tutto ciò si giunge alla somiglianza di Dio, si traducono in atto le potenzialità insite nella sua natura umana. La somiglianza, però, nella concezione rupertiana consiste formalmente in una partecipazione dello Spirito Santo, dunque ontologica. L'incontro tra anima e Spirito avviene nell'economia sacramentale ed in particolar modo nel battesimo, le cui acque, rigenerando l'uomo, lo trasfigurano a somiglianza di Dio; si tratta, secondo Ruperto, di un dono gratuito che richiede solo la volontà di accoglierlo.

Tutto ciò non investe solo la natura umana da una prospettiva ontologica, ma altresì l'attività conoscitiva e volitiva umana su un piano dinamico. Entrano in scena allora le tre virtù teologali che sono per eccellenza le virtù della *similitudo* ed imprimono nella dinamica della vita interiore il segno della Trinità. Creando, dunque, l'uomo a sua immagine, Dio gli conferisce una potenzialità divina che si attua attraverso l'incontro dell'attività umana che tende a Dio, imitandone la bontà e contemplandone nel creato le perfezioni, e dell'azione divina che lo eleva a se mediante la grazia, attuazione incoativa che mira alla gloria.

## Capitolo terzo

### 3.1.1 Il commento al Vangelo di Giovanni

Nella tradizione latina dei commentari al Vangelo di Giovanni, alcuni fra i più grandi autori, Origene, Agostino, Giovanni Scoto, Tommaso d'Aquino, approdano al testo come all'esito maturo della propria attività speculativa, riconoscendo implicitamente nel Prologo il fondamento della possibilità stessa di una *philosophia christiana*. Nell'analisi della sua struttura si possono isolare i due elementi fondamentali dell'*in principium* e del ruolo assegnato all'Evangelista Giovanni.

Nel commentario agostiniano, destinato in origine alla predicazione e condizionato, a causa della predicazione stessa, dal carattere di vera e propria lezione di ortodossia trinitaria rivolta al popolo di Ippona, l'invito a sollevarsi *ad spiritualem* *intellectum*

<sup>1</sup> di fronte al mistero è accompagnato dall'affermazione dei limiti ontologici dell'umano, limiti presenti nel comprendere e nel dire, dai quali lo stesso evangelista non è esente: Giovanni *inspiratus a Deo, sed tamen homo*, ha narrato la realtà divina come ha potuto, in maniera inadeguata al suo assoluto essere<sup>2</sup>. Il precursore, che ha annunciato la redenzione, a sua volta è sì è elevato nella sua umiltà di uomo. La riflessione agostiniana sulla funzione pastorale, che consiste nell'illuminare e nel predicare, non costituisce, all'inizio del commentario, una

---

<sup>1</sup> Cfr. AUGUSTINUS HIPIONIENSIS, *Tractatus in Ioannis evangelium I*, CC XXXVI, in PL 35, col. 2A, (in CCSL 36, l. 14).

<sup>2</sup> Cfr. *ibid*, I, p. 1, ll. 23-24: «Audeo dicere, frates mei. Forsitan nec ipse Iohannes dixit u test, sed et ipse ut potuit: quia de Deo homo dixit. Et quidem inspiratus a Deo, sed tamen homo. Quia inspiratus, dixit aliquid; si non inspiratus esset, dixisset nihil, quia vero homo inspiratus, non totum quod est dixit, sed quod potuit homo, dixit».

semplice digressione, perché centrata sul tema fondamentale della parola espressa e della parola ricevuta. La metafora dei monti illuminati che porgono la parola come in una coppa, perché chi la riceve possa risalire all'*intellectus*, cioè alla fonte della luce, sottolinea l'intima unità dei due aspetti del compito pastorale<sup>3</sup>. Il tema centrale, nel commento agostiniano, è allora il rapporto fra *Verbum*, fonte originaria di ogni luce, e *verba*, la molteplicità delle parole empiriche, che possono anche esprimerlo. Una conoscenza analogica della natura del Verbo è fornita dall'esperienza del linguaggio interiore. Il significato di ogni significante, espresso nell'istantaneità del suono articolato, risiede nel pensiero che lo ha pensato e nell'atto di intelligenza che lo recepisce. Posto che la parola interiore è Dio, Agostino può formulare le premesse del futuro argomento ontologico<sup>4</sup>. L'obiettivo agostiniano è la ricerca dell'*intellectus fidei*, che conduce alle profondità dell'autocoscienza, alla riflessione ardita sulla natura del pensiero, che lo porterà ad un *videre* che non è soltanto un atto di fede, perché l'intelletto capace di comprendere il proprio pensare sé stesso, di vederne la struttura trinitaria, non può pensare che il bene assoluto.

Strumento privilegiato di ogni forma di *intellectus Dei* è, per Agostino, l'intima consapevolezza della natura strutturalmente produttiva di ogni intelletto, del suo essere, originariamente e fondamentalmente, linguaggio. Tuttavia, come la *scientia*, che non si identifica necessariamente con la *sapientia*, è per natura diversa dalla perfetta unità divina di *scientia-sapientia*, così la parola umana, condannata alla dispersione nella molteplicità dei *verba*, non può essere la parola unica e assoluta in cui il cuore e l'intelletto si esprimono nella loro unità<sup>5</sup>. E dunque, come al Padre l'essere non gli è dato dal Figlio, così, secondo Agostino, è anche il conoscere. Pertanto è come dicendo sé stesso che il Padre ha generato il Verbo, in tutto uguale a sé stesso. Questa pronuncia eterna del Verbo divino rappresenta, per

---

<sup>3</sup> Cfr. *ibid*, p. 4, ll. 201-203: «Sed propinavit verba, intellectum autem inde debes capere, unde et ipse biberat qui tibi propinavit: ut leves oculos ad montes, unde auxilium veniet tibi, ut inde tamquam calicem, id est, verbum propinatum acciperes».

<sup>4</sup> Cfr. *ibidem*: «Quid factum est in corde tuo, cum audisses: Deus? Quid factum est in corde meo, cum dicerem: Deus? Magna et summa quaedam substantia cogitata est, quae transcendat omnem mutabilem creaturam, carnalem et animale».

<sup>5</sup> Cfr. *ibid*, XV, p. 495: «Propter hoc sicut nostra scientia illi scientiae dei, sic et nostrum verbum quod nascitur de nostra scientia dissimile est illi verbo dei quod natum est de patris essentia».

l'Ipponate, la verità generata da una *scientia* assoluta e ad essa perfettamente uguale, che può essere integralmente “detta”, può assumere la natura progettuale e creativa dell'idea formulata nel linguaggio interiore, che fonda ogni possibile discorso di verità.

Giovanni Scoto porta, invece, alle conseguenze estreme il paradigma agostiniano e, d'altro canto, ribalta la concezione agostiniana del ruolo dell'Evangelista, supremo ed irraggiungibile esempio dell'uomo integralmente divinizzato che coincide con l'archetipo dell'uomo presente nella mente di Dio nell'atto della creazione ed al quale è attribuita la definizione *plus quam homo*, che Agostino riserva rigorosamente a Cristo, poiché incommensurabile è il suo rapporto con l'umano, e quindi anche con il precursore Giovanni e con l'Evangelista. Il privilegio attribuito all'aquila spirituale di fissare lo sguardo nel centro dinamico in cui la luce si genera è *trans-gressio* dell'umano, potenza di un volo che si lascia indietro ogni definito e definibile oggetto di intellesione, per trascendere lo stesso processo di superamento<sup>6</sup>.

Nel commentario di Bonaventura al vangelo di Giovanni, opera giovanile del maestro francescano, l'accento è posto sulla persona dell'Evangelista, inteso come modello ideale del magistero cristiano, che rivela, storicamente, tutta la sua complessità nel momento in cui gli ordini mendicanti e predicatori assumono, nell'università, la funzione di maestri di scienza teologica: Giovanni, che è insieme *predicator, propheta, doctor*, illumina la duplice e unitaria funzione pastorale-magistrale con i carismi della profezia, attribuiti dal dono divino e incomprensibile della grazia<sup>7</sup>.

Nella *Lectura* di Tommaso d'Aquino *Super Evangelium Sancti Ioannis*, uno dei vertici del pensiero tomista, per la sua complessità, la dottrina del *verbum interius* è interpretata alla luce della teoria aristotelica della conoscenza, mentre l'andamento neoplatonizzante dell'*Omelia* eriugeniana contribuisce a fondere in

---

<sup>6</sup> A riguardo si veda il testo di M. CRISTIANI, *Giovanni Scoto. Omelia sul Il Prologo di Giovanni Scoto*, Milano, 2001 (quarta ed. accresciuta), in partic. l'introduzione, pp. 1-68.

<sup>7</sup> Cfr. S. BONAVENTURA, *Commentarius in evangelium S. Iohannis in Opera omnia edita, studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura a plurimos codices mss. emendata, anedoctis aucta, prolegomenis scholii notisque illustrata*, 4 voll. 1882-1902.

unità gli elementi diversi. Nell'analizzare la nozione di *in principio* Tommaso introduce soprattutto una nuova chiarezza classificatoria e terminologica: la nozione di *fundamentum* traduce il *principium* in relazione a ciò che è stato generato, mentre il principio agente lo è nel triplice senso della causalità aristotelica, come causa finale, formale, efficiente, escludendo evidentemente la causa materiale<sup>8</sup>. L'affermazione *in principio erat Verbum* è, quindi, polivalente, perché identifica al tempo stesso il principio nel Verbo e nel Padre, intesi come fondamento ontologico della realtà, *principium durationis*, che assicura il permanere dell'essere nella gerarchia della temporalità, costituita dal *tempus* e dall'*aevum*.

Il biografo di Ildegarda di Bingen Teodorico di Echternach, evoca il volo dell'aquila dell'*Omelia* di Giovanni Scoto, perché la visione cosmologica della piena maturità intellettuale e spirituale della monaca benedettina approda al testo del Prologo, sul quale, Agostino e Giovanni Scoto avevano misurato la profondità della loro intelligenza ermeneutica.

Nella parte conclusiva della quarta visione della prima parte del *Liber divinorum operum*, Ildegarda affronta, dunque, il commento al Prologo di Giovanni.

L'esegesi ildegardiana, in cui si colgono chiaramente risonanze agostiniane, prende una direzione diversa dai testi che la precedono: oggetto della sua contemplazione ed interpretazione non è il generarsi del Verbo nell'intelletto, quale autocoscienza del Padre, ma la concretezza del farsi carne del Verbo nella natura dell'uomo microcosmo, sintesi di tutta la natura creata.

*In principium erat Verbum, usque ad id:  
plenum gratiae et veritatis. In qua scilicet  
expositione tractatur de aeternitate verbi Dei, de  
creaturis, quomodo in arte creatoris sine coeterni  
tate ipsius erant antequam essent in seipsis. De  
creatione angelorum et ultione zeli Dei in*

---

<sup>8</sup> Cfr. S. THOMAS DE AQUINO, *Lectura super Iohannem*, P. 10; V 19, Marietti, 2 voll., Torino, 1951-1952.

apostatas spiritus, de consilio faciendi hominis ad  
 imaginem Dei, et quomodo vis potentiae et lux  
 sapientiae conditoris in opificio humani corporis  
 resplendeat. De incarnatione Dei et verbis  
 doctrinae et exemplis iustitiae quae mundo edidit.  
 Itemque de reparatione lapsi hominis et felicitate  
 eius post hanc vitam<sup>9</sup>.

Ruperto di Deutz iniziò a commentare il Vangelo di Giovanni quando già altri esegeti si erano misurati in questa non facile impresa<sup>10</sup>. Il commentario rupertiano nacque probabilmente nell'ambito della predicazione liturgica e rappresenta la prima grande opera esegetica del monaco benedettino. Ad una radicata concezione formativo-pastorale della predicazione va unita la personale visione esegetica del benedettino, esposta in numerose opere, nelle quali viene espressa l'idea anche caritatevole dell'esegesi che, in campo direttamente pastorale, dovrebbe essere al servizio dell'edificazione e della crescita spirituale dei fedeli, anche mediante la predicazione. A partire da questi presupposti si può forse meglio capire perché il quarto Vangelo abbia esercitato sul monaco una grande attrazione, alla luce della sua ricchezza dottrinale e della profondità dei temi spirituali che gli permettevano di spiegare ed interpretare la Parola di Dio ricca ed efficace per il proprio percorso spirituale e per quello dei fedeli.

La ragione di fondo del commento a Giovanni si ritrova nella volontà del benedettino di formare soprattutto i confratelli alla lettura della Parola divina che esprime verità solide e profonde; tale motivazione, si vedrà, ha assunto due aspetti distinti, e nello stesso tempo, uniti insieme: l'esposizione dei grandi temi dottrinali e spirituali contenuti nel vangelo giovanneo e la volontà di preservare i fedeli dagli errori di interpretazione. Riguardo al primo aspetto Ruperto esprime più volte, nel

---

<sup>9</sup> Cfr. HILDEGARDIS BIGENSIS, *Liber Divinorum Operum*, in PL 197, col. 782B, ed. crit. A cura di A. Derolez e P. Dronke in CCCM 92, ll. 57-69.

<sup>10</sup> Già tempo prima, rispetto agli autori citati, diversi teologi e filosofi si erano cimentati in questa impresa, basti ricordare, Origene, Didimo il Chierico, Teodoro di Mopsuestia, Giovanni Crisostomo, Cirillo Alessandrino.

corso del commento, i motivi della sua profonda ammirazione e del suo interesse nei confronti dell'autore del quarto vangelo. Ai suoi occhi il testo giovanneo è, tra i Vangeli, il più profondo, visto che Giovanni ha attinto direttamente dal Signore ciò che comunica, e ha ricevuto, dunque, i segreti più profondi e il dono di annunziare, intorno al Figlio di Dio, verità capaci di stimolare anche le intelligenze dei semplici. Giovanni come un'aquila si è elevato al di sopra di tutte le realtà e sublimando il suo stesso spirito, per contemplare il Verbo di Dio. Gli altri evangelisti hanno seguito il Signore, dice Ruperto, nella vita terrena, l'hanno considerato principalmente nella sua umanità, Giovanni, invece, l'ha visto nella sua preesistenza e ha elevato il suo annuncio ad altezze vertiginose<sup>11</sup>.

Ciò che maggiormente affascina Ruperto del quarto Vangelo sono soprattutto gli aspetti cristologici, la modalità di presentare la realtà della persona di Cristo. Gli altri Vangeli sono, per loro natura, evidentemente cristocentrici, ma il Vangelo secondo Giovanni, ponendo l'accento sulla divinità di Cristo, consente all'abate benedettino di formulare un discorso globale che afferma prepotentemente la realtà della natura umana e divina di Cristo e gli permette di portare a termine una predicazione completa su Cristo, rispettando un principio a cui è rimasto sempre fedele nella sua attività di monaco: la predicazione cristiana, che è essenzialmente predicazione di Cristo, perché in Lui trova il suo senso e valore.

Ruperto sottolinea come un'errata impostazione cristologica sia alla base di tanti errori teologici: nell'ambito della teologia trinitaria, dell'ecclesiologia, della sacramentaria e della soteriologia. Egli evita questa eventualità fondandosi su una sana *catholica fides*, che afferma in Cristo la realtà delle due nature e insegna a fare lo stesso.

---

<sup>11</sup> Cfr. RUPERTUS TUITIENSIS, *Commentaria in Evangelium Sancti Johannis* (da ora in poi *In Iohannis evangelium*), in PL 169, coll. 201-826, ed. critica a cura di R. Haacke in CCCM 9, Tournhout 1969, pp. 1-830 (edizione alla quale si farà riferimento).

### 3.1.2 Il Prologo nel commento al Vangelo di Giovanni

In quasi tutto il libro I, Ruperto commenta il Prologo al Vangelo di Giovanni. L'abate di Deutz mostra di intendere il Prologo nei termini di una presentazione ed una sintesi dottrinale dell'intera opera. Secondo Ruperto, la storia umana viene presentata, in esso, come la risultante dell'iniziativa creatrice e benefica di Dio e della risposta dell'uomo<sup>12</sup>. Ci troviamo davanti ad un panorama che abbraccia i misteri centrali del Cristianesimo: Dio che esiste dall'eternità con il Suo Verbo, la creazione del mondo e dell'uomo, il peccato dell'uomo e le sue conseguenze, l'incarnazione del Verbo finalizzata alla redenzione dell'umanità. Il Verbo è il protagonista assoluto di questa storia e del rapporto dialettico Dio-uomo, è il fulcro attorno al quale gira tutta la realtà nel suo essere e nel suo divenire, è la Parola creatrice per mezzo della quale è stato fatto tutto ciò che esiste, è la Parola incarnata che ha ricreato ciò che era perduto<sup>13</sup>. Questi temi che caratterizzano il commento al Prologo giovanneo, vengono ripresi e approfonditi nella spiegazione dei testi biblici successivi e conservano la prerogativa di essere le chiavi interpretative indispensabili alla comprensione di tutto il quarto Vangelo. Secondo Ruperto, l'opera giovannea offre grande ricchezza di elementi che si prestano a questo tipo di interpretazione tematica anche perché il Vangelo ha uno stile di composizione particolare.

Di fronte all'azione di Dio, per mezzo del Verbo, si dispiega la storia dell'uomo, che vede in Adamo il responsabile del peccato e della ribellione al Creatore. Il suo peccato ha influito fortemente su tutta la vicenda umana, ha portato al fallimento il piano che Dio si era proposto nella creazione. Nonostante il peccato, però, l'uomo non è perduto; Dio ancora una volta gli va incontro e gli offre benevolmente la propria misericordia attraverso il Suo Unigenito che si fa carne. C'è effettivamente un'insistenza nel presentare la duplice realtà del Verbo incarnato

---

<sup>12</sup> Cfr. M. MAGRASSI, *Teologia e Storia nel pensiero di Ruperto di Deutz*, Roma, 1959, p. 88.

<sup>13</sup> Cfr. RUPERTUS TUITIENSIS, *In Iohannis evangelium* cit. (alla nota 11), pp. 47-48, ll. 1496-1539.

come Dio e come uomo. L'uomo-Dio, Gesù Cristo è tale prima di tutti i secoli, ed è uomo nel nostro *saeculum*, Dio da parte del Padre, uomo da parte della Vergine: tuttavia un solo e medesimo Signore e Salvatore Gesù Cristo, Figlio di Dio, Dio e uomo<sup>14</sup>.

La distinzione delle due fasi che caratterizzano l'esistenza del Verbo è indispensabile ad illustrare il mistero della persona di Cristo, il Suo rapporto con il Padre e, conseguentemente, con gli uomini. Ruperto intende sostenere la consustanzialità del Verbo con Dio Padre e, nello stesso tempo, illustrare la finalità dell'incarnazione. Dio, in quanto tale, è creatore assoluto, in qualità di uomo è il salvatore del genere umano; nella condizione divina ha dispiegato la sua potenza e ha creato tutto, nella condizione umana ha impedito, con la sua debolezza, che andasse perduto ciò che esisteva.

È evidente che l'intento principale del monaco benedettino sia quello di manifestare l'azione amorosa e misericordiosa di Dio che, nel Figlio, offre all'uomo peccatore una nuova via piena di grazia, proprio per questo si vede risaltare, nel corso nel commento rupertiano, la gratuità della misericordia di Dio di fronte all'uomo incapace di liberarsi dalla sua condizione di male e di morte. All'interno dei libri che compongono l'opera sono sparsi elementi dottrinali, sostenuti da citazioni bibliche, che presentano la condizione dell'uomo peccatore e nell'insieme danno vita ad una riflessione sul peccato. Il discorso sul peccato non è però propriamente centrale nell'opera, ma è necessario, nell'ottica rupertiana, per corroborare una visione teologica globale della realtà umana, per argomentare della finalità dell'incarnazione e della necessità della grazia. Ruperto sostiene e ribadisce fortemente la responsabilità del peccato da parte dell'uomo. Plasmando l'uomo Dio non lo ha creato nel peccato né per il peccato e la morte, ma per la vita. La responsabilità dell'uomo in ordine al peccato è un punto fermo della teologia rupertiana; è stato l'uomo a causare il proprio male e a scegliere liberamente di sbagliare<sup>15</sup>. All'origine del suo orientamento nel peccato si trova la superbia,

---

<sup>14</sup> Cfr. *ibid*, pp. 9-39.

<sup>15</sup> Cfr. ID., *De Voluntate Dei*, in PL 170, coll. 437-454.

istigata e suscitata dall'invidia e dall'astuzia seduttrice del diavolo<sup>16</sup>. Il peccato di Adamo non ha solo compromesso il rapporto dialogico uomo-Dio, ha anche incrinato le relazioni intersoggettive umane. La superbia, la non consonanza dell'uomo con se stesso, con il proprio essere autentico, origine del primo peccato, è anche motivo di divisione tra gli uomini.

Ruperto ritiene che il peccato abbia colpito l'uomo nella propria interiorità. Il peccato ha, dunque, ferito l'uomo nella sua personalità, ne ha lesa la componente razionale e spirituale, caratteristica specifica dell'umanità. Alle origini del peccato si trova, così, l'atto insano con cui l'uomo, cedendo alle suggestioni di Satana, si è gettato tra le sue braccia. È però proprio la caduta che rende necessaria una storia della salvezza. Lo spirito del male con la sua astuzia si era impadronito dell'uomo, e, per mezzo suo, di tutto il mondo. Cristo interviene, afferma Ruperto, nella storia degli uomini, con essi e in essi affronta il tiranno che li trattiene nella schiavitù del peccato e della morte, per reintegrarli nel possesso di Dio, e ristabilire il suo Regno<sup>17</sup>. L'uomo creato rivolto verso Dio, verso il Bene, si è indirizzato verso il molteplice perdendo quasi la capacità di realizzare il Bene raggiungendo il proprio fine nella felicità, da solo non è certo in grado di superare lo stato di impotenza, di disorientamento e di cecità, ha bisogno dell'aiuto di Dio. La necessità dell'azione di Dio per rinnovarlo viene ripetuta più volte<sup>18</sup>.

Per indicare ed evidenziare l'azione salvifica di Dio a vantaggio dell'uomo, nei capitoli dell'opera si trovano diversi termini: *gratia*, *misericordia*, *auxilium*, ed anche un certo numero di verbi che esprimono l'efficacia dell'intervento di Dio: *redimere*, *giustificare*, *reficere*<sup>19</sup>. L'ampio uso del termine *gratia* suggerisce una maggiore attenzione ai vari contesti in cui compare. La grazia, con gli elementi ad essa connessi, è un dono che si relaziona direttamente alla Persona di Cristo e alla sua venuta nell'incarnazione, Cristo è colui che ne dispone e su di essa ha pieno potere, la capacità dell'uomo è l'accoglienza e la disponibilità a riceverla come presenza di Dio e del suo amore salvifico. Gli effetti prodotti dalla grazia di Cristo

---

<sup>16</sup> Cfr. ID., *Commentaria in Evangelium Sancti Iohannis* cit. (alla nota 11).

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 41, ll. 1245-1262.

<sup>18</sup> Cfr. ID., *De Omnipotentia Dei*, in PL 170, coll. 454-478.

<sup>19</sup> Cfr. ID., *In Iohannis evangelium* cit. (alla nota 11).

nell'uomo sono principalmente quattro: la fede, la giustificazione per mezzo della fede, la nascita di Dio per mezzo di Cristo, la sconfitta della morte. Sono poi i dati cristologici che emergono dall'esegesi del testo giovanneo ad offrire a Ruperto argomenti fortemente teologici. Il punto di partenza della riflessione è proprio la grazia della giustificazione conferita nel sacramento del battesimo. La gratuità è uno degli elementi che contraddistinguono l'azione di Dio a favore dell'uomo e l'importanza e l'efficacia della grazia si valutano in base agli effetti prodotti sull'uomo peccatore. Lo scopo dell'intervento di Dio per mezzo del Figlio è di trasformare l'uomo, di rinnovarlo interiormente. Nello sforzo di offrire una giusta considerazione del dono della grazia, Ruperto tocca altre verità basilari che concernono l'azione di salvezza di Dio a favore degli uomini e dunque la necessità quotidiana della grazia per il perdono dei peccati e il rinnovo continuo del cristiano, anche dopo il battesimo e la giustificazione. Nei diversi capitoli, si esprime la convinzione che il battesimo dona a chi lo riceve la remissione dei peccati, del peccato originale e di tutti gli altri peccati personali<sup>20</sup>. Anche nel contesto però della sua ecclesiologia Ruperto ha sviluppato l'idea dell'impossibilità che un battezzato possa essere perfettamente giusto su questa terra, la sua profonda convinzione e che la Chiesa sia sempre da rinnovare. Proprio a causa della precaria condizione umana, l'uomo necessita ogni giorno del perdono dei peccati e della forza necessaria ad una crescita spirituale continua. Il gesto compiuto da Gesù nell'ultima cena di lavare amorevolmente i piedi degli apostoli (Gv 13, 1-11), indica il bisogno, secondo Ruperto, di purificare e lavare via i peccati; inoltre l'azione purificatrice e rinnovatrice compiuta da Dio è tesa a rendere i cristiani migliori e capaci di compiere altre opere buone. La passione per Cristo rimane, dunque, una costante anche nel commento al Vangelo di Giovanni e Ruperto, portato per natura e per formazione allo studio e soprattutto all'ascolto della Parola di Dio, come spesso ripete, aveva fatto di questi ideali la ragion d'essere della sua vita, consacrandosi a lui.

Il monaco benedettino rimarca spesso la sua condizione di interprete del testo sacro, poichè la lunga consuetudine con la Scrittura gli ha permesso di cogliere

---

<sup>20</sup> Cfr. *ibid.*, Libri I, IV, XI, XII.

e di evidenziare ciò che nel messaggio biblico si trova in primo piano, quella prospettiva dominante e specifica sotto la quale la rivelazione presenta ogni evento ed ogni insegnamento, spingendosi ad inserire i singoli libri scritturistici in un'unica visione teologica grandiosa. Agli occhi del tuitiense, la Bibbia rimane una storia sacra incentrata su Cristo e l'azione di Dio sull'umanità, le sue iniziative per attuare il piano divino, si inseriscono necessariamente nel tempo, giacchè l'uomo, che ne è oggetto, vive e si sviluppa nel tempo; la rivelazione e la salvezza sono quindi legate ad una successione continua di avvenimenti temporali, e perciò fanno corpo realmente con la storia, conferendo al suo svolgimento un senso ed un'importanza ontologica<sup>21</sup>.

Esporre questa azione significa tracciare una storia, e Ruperto cercherà di seguire, sulla scorta del testo sacro, la storia sacra nelle sue tappe, cercando di coglierne il senso ultimo. Il termine *historia sacra* compare in quasi tutte le opere rupertiane, viene frequentemente applicato anche alle visioni profetiche<sup>22</sup>. Tutte le singole parti della Scrittura sono parte integrante di una unica grande *historia* che narra le gesta di Dio a favore dell'uomo. Tutta l'opera rupertiana si colloca su questo piano, ed in questo ambito si esaurisce il suo interesse teologico.

L'impegno per la ricerca e per la difesa della verità, espresso da Dio nelle Scritture, rimane la chiave di lettura per accostarsi all'esegesi e alla teologia rupertiana che vede nei rapporti Dio-Cristo-Chiesa i punti di incontro della vita cristiana. Cristo nell'obbedienza completa al Padre si è riconciliato con Dio e riconsacrato l'umanità, che diviene Chiesa, popolo di Dio. Questo mistero continua nel tempo talchè gli uomini arriveranno al Padre nella Chiesa per mezzo di Cristo: la grazia del Padre arriverà alla Chiesa, al popolo di Dio per i meriti di Cristo, vero mediatore, autentica via al Padre; e così ogni atto religioso, nel senso più vero di rapporto con Dio, trova la sua autenticità nella realtà ecclesiale, al punto che ogni atto di religiosità anche privata si inserisce nella vita della Chiesa. Il cristiano, unito a Cristo e vivendo di lui, con lui e per lui, entrerà nell'intimità con Dio per opera dello Spirito Santo che completerà l'opera inserendo il credente nell'amore che

---

<sup>21</sup> Cfr. M. MAGRASSI, *Teologia e Storia* cit. (alla nota 12), p. 78.

<sup>22</sup> Cfr. *ibid.*, *De gloria et honore filii hominis. Super Matthaeum*, in PL 138, coll. 1307-1634 (ed. critica a cura di R. Haacke, CCCM 9, Turnhout, 1968) in partic. libro XII.

trova la sua espressione nell'unità della Chiesa<sup>23</sup>. Lo Spirito Santo è l'anima della Chiesa, ma non potrà essere ricevuto in dono se non amando la Chiesa; ciascuno lo possiede, in realtà, nella misura in cui ama la Chiesa. Ne segue quindi che religione, vita cristiana e vita ecclesiale si trovano sullo stesso piano. In quest'ottica si può forse meglio capire il suo attaccamento a Cristo e alla Chiesa, la sua passione per l'unità, il suo impegno nel preservare dall'errore i monaci suoi confratelli e tutta la comunità cristiana.

Alla luce di queste considerazioni, si potrebbe pensare che, secondo Ruperto, il battesimo nella morte di Cristo sia l'elemento costitutivo della Chiesa antica. I giusti dell'Antico Testamento entrerebbero a far parte della Chiesa per il fatto e nel momento in cui raggiungono la salvezza. Il benedettino dice, infatti, che furono ammessi allora nella Chiesa celeste, e poiché la Chiesa nella sua realtà complessa include i beati, la salvezza li avrebbe introdotti nella Chiesa di Cristo<sup>24</sup>. Restringere entro questi limiti l'ecclesiologia rupertiana, significherebbe, però, falsarne le prospettive, esautorarne il contenuto e privarlo dei suoi tratti più originali. Il monaco benedettino suppone piuttosto che la Chiesa preesista come corpo dotato di organica unità già prima di essere generata.

Il senso profondo ed ultimo della storia è, nell'orizzonte rupertiano, la costruzione progressiva della Chiesa, della Città di Dio, sicuramente è una delle grandi idee che Ruperto ha attinto da Agostino, ed è probabilmente il solo contesto che permetta di guardare la sua ecclesiologia nella giusta prospettiva. È significativo il fatto che Ruperto stabilisca spesso una equivalenza tra Chiesa e Città di Dio; l'uno e l'altro termine esprimono una realtà che non viene creata già perfetta, per trasmettersi inalterata nelle sue linee essenziali attraverso il tempo. Tutta l'opera di Dio è una storia con un suo sviluppo; tutto nel piano divino comincia con un germe che si sviluppa in diverse tappe prima di giungere alla sua consumazione. La Chiesa è, dunque, una realtà che si edifica, si costruisce progressivamente, si perfeziona fino al compimento ultimo, nel quale i limiti spaziali e temporali di questo sviluppo sono i confini stessi dello spazio e del

---

<sup>23</sup> Cfr. M. MAGRASSI, *Teologia e Storia* cit. (alla nota 12), p. 139.

<sup>24</sup> Cfr. RUPERTUS TUITIENSIS, *In Iohannis evangelium* cit. (alla nota 11), pp. 242-243, ll. 93-152.

tempo. Due sono le immagini assunte di preferenza per tradurre questa realtà: quella di un edificio che si innalza progressivamente, e quella di un organismo vivente che cresce. Il fondamento che corona l'edificio è Cristo<sup>25</sup>. Anche l'idea paolina del corpo applicata alla Chiesa, viene utilizzata da Ruperto su una linea temporale: se la Chiesa è il corpo di Cristo, deve aver cominciato come ogni organismo da un'infanzia.

Il carattere dinamico della Chiesa viene spesso messo pienamente in luce. Da un lato si svolge la storia di cui ogni tappa completa e perfeziona la precedente collocandosi su una linea ascendente continua; alla sua estremità, il fine, l'Israele benedetto, imprime all'insieme che si realizza lungo tutta la linea un movimento di elevazione. In modo parallelo a questa stessa storia, si sviluppa il corpo della Chiesa fino alla pienezza del Cristo, è qui che la storia sacra acquista il suo valore costruttivo. Integrate nel corpo della Chiesa, le singole tappe, anziché disperdersi nel tempo, acquistano il loro valore proprio e decisivo per tutti i tempi. Nel commento Ruperto ritorna insistentemente sulla figura, la persona, l'opera di Cristo che, vive nella Chiesa, Madre santa che genera i figli destinati all'eternità.

Il monaco benedettino ripete spesso nelle sue opere che: *Christus finis et causa finalis eorum quae tunc facta sunt* ed inoltre, *Christus cuius mysteriis tempora insignita sunt*<sup>26</sup>. Lo schema trinitario imposto all'epopea biblica lascia intatto il carattere cristocentrico di tutta la storia sacra; egli parla effettivamente di un *tripartitum Trinitatis opus* in atto nella storia, dalla creazione alla fine del mondo, e delimita l'ambito temporale di azione di ciascuna delle tre persone divine<sup>27</sup>.

Di sicuro emerge, nella maggiore opera rupertiana il *De Trinitate*, la sproporzione tra le singole parti: tre libri per le opere del Padre, trenta per quelle del Figlio, nove per quelle dello Spirito Santo. Tutto ciò è un fedele indice sull'ordine realmente seguito e che si riversa nell'intera produzione rupertiana e dunque nel commento a Giovanni. Nei commenti biblici, Ruperto cerca sempre e solo il Cristo. La creazione è certo attribuita al Padre ma è il Suo carattere intrinsecamente

---

<sup>25</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>26</sup> Cfr. ID, *De victoria Verbi Dei*, in PL 169, col. 1430B.

<sup>27</sup> Cfr. ID, *De Sancta Trinitate et operibus eius*, in PL 167 coll. 198-1828, ed. crit. a cura di R. Haacke, CCCM 21-24, Turnhout 1969, p. 37.

cristologico ad emergere. Tutto ciò è creato per mezzo di Lui e per Lui in vista dell'incarnazione, sebbene sia il Verbo ad agire fino ad assumere la natura umana. Cristo è per Ruperto *generationum texendarum causa*.

Il commento al quarto Vangelo ha soprattutto un intento spirituale: a prescindere da una catechesi ordinaria esso tende a una formazione interiore capace di guidare i fedeli sulla strada della più autentica catechesi cristiana. La sua oratoria desidera suscitare negli ascoltatori grande fervore, per il vero amore di Dio e del prossimo. Alla santità possesso di Dio sono chiamati tutti gli uomini perché Cristo, Figlio di Dio, diede al genere umano la facoltà ed il potere di renderli figli suoi. L'umiltà, secondo Ruperto, è il punto di partenza per ogni impegno ascetico, per realizzare cioè la nostra costante trasformazione in Dio.

Se Matteo e Luca espongono la genealogia di Gesù risalendo rispettivamente ad Abramo ed Adamo, Giovanni si spinge fino al principio della genesi dell'universo, e lo oltrepassa per descrivere la preesistenza eterna del Verbo nella comunione di vita con Dio. Si tratta quindi di una meditazione teologica, fondata tuttavia sulle dichiarazioni contenute nei Vangeli circa la persona di Gesù.

La designazione di Gesù quale Verbo doveva essere già nota nelle comunità giovanee. L'origine ed il significato di tale appellativo è un problema ancora aperto nell'esegesi. Sembra verosimile cercarne la spiegazione nel tema veterotestamentario della Parola e della Sapienza divina, spesso ipostatizzate, l'una e l'altra creatrice dell'universo, vivificatrici e illuminatrici degli uomini. La loro applicazione a Gesù doveva essere spontanea per l'evangelista dopo che Gesù si era presentato come il rivelatore di Dio e il sostenitore delle sue parole di vita e di luce. Si può, dunque, pensare che la scelta del termine greco *Logos* sia stata suggerita dal suo valore religioso nella cultura ellenistica dove, pur tra le differenze nei sistemi, significava un'Intelligenza divina benefica per l'universo. Già Filone, del resto, aveva incorporato tale concetto greco nella sua teologia dell'Antico Testamento, in tal modo Efeso riceveva l'annuncio di Cristo.

La traduzione italiana del termine *Logos*, può avere un duplice significato, da un lato quello di Parola, dall'altro l'atto del manifestare e la cosa rivelata.

In principium erat Verbum.

Ecce veritas quae de terra orta est carnem de Virgine assumens, ut nos a diabolo liberaret, eadem de virginali Iohannis anima generatur, vocem corpoream induens, ut pro nobis contra omnem haereticam pravitatem dimicet. Qui enim de corde suo verbum bonum eructavit in uterum Virginis ut Deus invisibilis visibili set verus homo fieret, ipse castis complexibus suis ascitam dilecti Iohannis animam eodem Verbo impraegnavit, ut Verbum ineffabile per vocem litteramque eius audibile et intelligibile procederat. Ait ergo: *In principio erat Verbum (Gv 1,1)*<sup>28</sup>.

L'annuncio del Verbo si identifica con la nozione stessa di *Evangelium*. Il Verbo, la parola insondabile, diviene una sorta di *lux* nell'interpretazione rupertiana e, propriamente, *lux hominum*, rivelazione quasi folgorante per ogni intelletto umano ed angelico, attraverso l'incarnazione, l'assunzione della natura umana, sintesi di tutto l'universo creato.

Ruperto definisce l'evangelista Giovanni, *vox corporea*, e stabilisce così il rapporto tra il *Verbum*, parola divina ineffabile che fonda la realtà e si manifesta nell'incarnazione in tutto il suo fulgore, e la fragile *vox corporea* dell'uomo attraverso la quale la Parola inaccessibile si palesa all'umanità. L'annuncio giovanneo, *In principium erat Verbum*, è dunque un'affermazione trionfale che permette a Ruperto di specificare ulteriormente la presenza di Cristo prima dell'incarnazione:

---

<sup>28</sup> Cfr. ID, *In Iohannis evangelium* cit. (alla nota 11), p. 9, ll. 1-9.

Falsum quippe est quod dixerunt scilicet ante Mariam non existisse Christum. Christum enim, qui nunc homo est in fine saeculorum, in principio et ante saecula erat Verbum. Non erat totum, quos nunc est, scilicet caro et Verbum, sed erat tantum modo Verbum<sup>29</sup>.

Et Deus erat Verbum.

(...) Dei et Verbi sui sicut unam substantiam sic unam eandemque esse personam, isti autem, id est Ariani, sicut duas personas, ita nihilominus duas ac diversas vellent eum expressisse substantias. Solum enim Patrem esse Deum vel creatorem, Filium vero creaturam esse volunt licet magnam atque excellentem<sup>30</sup>.

Il testo, secondo Ruperto, risponde esaurientemente ad una duplice difficoltà: la creazione e l'incarnazione, che vengono ad inserirsi in un determinato punto del tempo e dello spazio, non implicano per Dio, che esiste da sempre nella sua eternità, un mutamento, un nuovo atto di volontà e un disegno nuovo.

A questi problemi sollevati dalla ragione umana, Dio, nella maestà e concisione del suo linguaggio divino fornisce, secondo Ruperto, la sola risposta possibile: tutto preesiste eternamente e vitalmente in Lui<sup>31</sup>. Passando più concretamente al tema dell'incarnazione del Verbo, aggiunge:

---

<sup>29</sup> Cfr. *ibidem*, ll. 12-15.

<sup>30</sup> Cfr. *ibid*, p. 11, ll. 73-79.

<sup>31</sup> Cfr. *ibid*, p. 14, ll. 204-209: «omnium quae facienda errant, in hoc Verbo vivebat ordo vel natura. Nec solum noverat ab initio, quae vel qual iter omnia conderet suoque statu singula disponeret, set etiam quaedam perdita, qual iter ad suam gloriam recuperaret».

Sic omnino insuperabilis manet altitudo divini consilii, quod habuit super salutem generis humani. Nec enim electos alios vocavit, iustificavit et magnificavit, quam quos ante saecula praescivit et praeordinavit. Neque tamquam praeventus aut circumventus a diabolo novum aliquid excogitavit, quando hoc Verbo misit incarnari. Sed sicut praefinitum est, sic omnino, quia pulchrum et speciosum erat, ante Patrem complacitum est, ut inter inimicitias adversantis diaboli semper in melius saluti nostrae prospiciens usque ad summum suae dispositionis beneficentia divina perveniret. (...) Sic enim dicit ipsa, quae est hoc Dei Verbum, Sapientia: Dominum possedit me et post pauca: et deliciae meae esse cum filiis hominum<sup>32</sup>.

Il contesto mostra come Ruperto, anche in questa occasione<sup>33</sup>, si opponga ad una dipendenza dell'incarnazione dal peccato che implichi mutazione o novità nella prescienza di Dio, oppure un influsso causale da parte di un agente o di un fatto temporale. Sembra si escluda, quindi, che il peccato sia un motivo che introduce l'incarnazione fortuitamente e quasi occasionalmente. Tuttavia ciò che ha spinto Dio a stabilire l'incarnazione è la bellezza e la perfezione del mistero in sé, il quale costituisce il punto culminante di una economia contrassegnata da una graduale elargizione di benefici in crescendo fino al sommo di essi, da una unione di Dio con l'uomo sempre più intima fino all'unione sostanziale. La prospettiva in cui il problema sembra risolversi è quella della predestinazione: predestinazione assoluta e dunque indipendente dalla colpa, degli eletti e del Verbo incarnato.

---

<sup>32</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 14-15, ll. 211-223.

<sup>33</sup> La stessa tematica ricorre, come si è visto, nel *De Gloria et Honore Filii. Super Matthaëum*, in partic. Cfr. RUPERTUS TUITIENSIS, *Super Matthaëum, Liber XIII*.

Et vita erat lux hominum.

Haec, inquit, vita, quae erat hoc Verbum, per quod omnia facta sunt, haec ratio sempiterna lux est hominum, scilicet optimae partis omnium, quae facta sunt, quia vide licet solam in hoc visibili mundo illuminat humanam naturam, id est, cum super omnia quae facta sunt luceat, suam ipsius immagine in sola exprimit hominum anima. (...) Nec enim propter angelos, sed propter homines tantum venit Christus<sup>34</sup>.

Il cosmo, Cristo e il peccato sembrano le tre realtà prospettate all'inizio, che Ruperto vuole abbracciare quasi in un unico sguardo, alla luce del verso evangelico. Ciò è possibile solo dalla giusta prospettiva, l'armonia dell'unico piano concepito eternamente da Dio nel suo Verbo: *quod factum est in ipso vita erat*<sup>35</sup>. Il creato, nella sua armoniosa architettura, non è che la proiezione nel tempo e nello spazio dell'idea esemplare del Creatore; in questa prospettiva ottimistica il peccato rimane una defezione, ma perde decisamente il privilegio di condizionare le realtà centrali dell'universo e della storia, di determinare svolte nuove nell'economia divina.

Determinato così l'angolo visuale, Ruperto elabora una visione cosmica grandiosa. L'universo è una cetra dalle corde armonizzate, che esegue un poema musicale a gloria del Creatore, il cosmo materiale ne è la cassa armonica, uomini ed angeli sono le corde tese su cui vibra il canto di lode. Cristo rappresenta la corda maggiore, la più armoniosa, da cui tutto il poema riceve la sua tonalità. Da tutto l'universo si eleva, dunque, questa sinfonia cosmica: si tratta di un'armonia universale, un coro immenso orchestrato da Cristo, tutto glorifica in un'unica voce

---

<sup>34</sup> Cfr. ID, *In Iohannis evangelium* cit. (alla nota 11), ll. 266-271, p. 16.

<sup>35</sup> *Gv* 1,4.

il Creatore. Visione cosmica e prospettiva cristologica si fondono in mirabile unità<sup>36</sup>.

Ruperto ritiene che ogni natura abbia la propria tonalità<sup>37</sup>: esiste infatti una gerarchia negli esseri a seconda che partecipino della sola esistenza, oppure anche della vita, del senso, dell'intelligenza<sup>38</sup>. Al vertice si trova l'uomo, la creatura più nobile prodotta dalla volontà divina, su cui si riflette più luminosa l'immagine della bellezza divina<sup>39</sup>. Anche l'angelo, secondo il monaco benedettino, partecipa della luce divina, ma l'uomo sembra avere un titolo incomparabile di superiorità nel Cristo; il Verbo non ha assunto, infatti, un angelo ma una natura della stirpe di Adamo; non è per gli angeli che il Cristo è venuto, ma per i soli uomini<sup>40</sup>. Grazie a Cristo, l'uomo acquista così il suo posto privilegiato nel cosmo, al vertice della creazione, al centro del piano divino.

Questa differenziazione delle natura non turba, tuttavia, l'armonia dell'insieme, le diverse voci che da ogni essere si innalzano, si fondono in una sinfonia unica: si compongono e si decompongono in un gioco di unità multiforme e di molteplicità armoniosa, in cui ognuna di esse ha una sua parte da eseguire<sup>41</sup>. È la parte che Dio ha assegnato ad ognuna quando, creando l'universo, architettava lo strumento complesso che ne avrebbe cantato le lodi; ed è proprio questa complessità armoniosa con cui si articola il canto, che forma le sue delizie<sup>42</sup>.

Fuit homo missus a Deo, cui nomen erat  
Iohannes. Provide cum de Verbi aeternitate  
loquens evangelista dixerit: Erat et erat, nunc: Fuit

---

<sup>36</sup> Cfr. ID, *In Iohannis evangelium* cit. (alla nota 11), p. 47. Più o meno negli stessi anni l'elemento musicale accompagna costantemente Ildegarda nelle sue opere.

<sup>37</sup> Cfr. *ibid.*, p. 14, l. 210: «suum certe servat omnis natura cursum».

<sup>38</sup> Cfr. *ibid.*, p. 15, ll. 252-263.

<sup>39</sup> Cfr. *ibid.*, p. 16, ll. 280-284: «lux est hominum, scilicet optimaie partis omium quae facta sunt, quia videlicet solum in hoc visibili mundo illuminat humanam naturam».

<sup>40</sup> Cfr. *ibidem*, ll. 290-296.

<sup>41</sup> Cfr. *ibidem*, ll. 275-277.

<sup>42</sup> Cfr. *ibid.*, p. 17, l. 296.

homo, dicit detorta in praeteritum perfectum tempus dictiuncula. Nam quia Verbi esse nec coepit nec desiit, huius autem hominis Iohannis utpote defuncti iam esse praeterit, prudenter ergo et proprie de illo Erat, de hoc dictum est Fuit<sup>43</sup>.

L'annuncio del Battista, corrispondente esattamente all'*in principium erat Verbum* dell'evangelista, costituisce, secondo Ruperto, il momento in cui l'individualità del profeta accetta di farsi espressione del pensiero divino. Il suo mandato proviene dal Dio-Verbo di cui è evidentemente precursore: tramite Giovanni Battista, Cristo diventa figlio dell'umanità.

Deinde sic missus est, ut supra naturam veniret natus ex utero senectutis et sterili, quos non naturae usus sed solius Dei est opus, ut nasciturus nascendo praeveniret, praedicaturum predicando praecurreret, baptizaturum baptizando praeiret, moriturum moriendo praecederet. Singulariter ergo missus est, cui nusquam subsistere, nusquam divertere, nullum vacavit cum saeculo sermonem habere, non domum non agrum possidere nec affines conoscere, sed urgente sermone Domini, urgente negotio mittentis pariter et subsequentis nudus et expeditus currere habebat ante faciem

---

<sup>43</sup> Cfr. *ibid.*, p. 18, ll. 363-370.

eius, velut qui ad hoc solum factus erat et natus, ut  
pararet coram eo vias eius<sup>44</sup>.

Dio manifestò la volontà di mandare al cospetto del Figlio un grande uomo, generato da una donna ormai vecchia e sterile affinché, mediante la sua testimonianza, si potesse rendere manifesto al mondo Colui che era più di un uomo. Giovanni Battista fu uomo di grande valore, dotato di un carisma speciale, figura davvero sublime, secondo Ruperto, un uomo illuminato, grande soprattutto per la sua umiltà che lo portò a scegliere la funzione del testimone.

Nei prossimi paragrafi ci volgeremo all'analisi specifica delle occorrenze, nell'opera rupertiana, del termine *Spiritus* e dei significati che esso assume nel testo.

---

<sup>44</sup> Cfr. *ibid.*, p. 20, ll. 415-424.

### 3.2.1 Lo Spirito Santo: esegesi di passi pneumatologici nel Vangelo giovanneo

Il commento al Vangelo di Giovanni<sup>45</sup> è preceduto da una lettera di Ruperto a Cunone, abate di Siegburg, sullo scopo dell'opera e da una prefazione di apologia dell'evangelista<sup>46</sup>; si svolge in quattordici libri, ciascuno dei quali contiene il commento ad uno o più capitoli del Vangelo<sup>47</sup>.

La rivelazione sullo Spirito<sup>48</sup> nel quarto Vangelo si articola in tre gruppi di testi: il primo gruppo è contenuto nell'insieme dei capitoli 1-13: appartengono a questa sezione il testo iniziale che descrive la visione dello Spirito discendente su Gesù e la conseguente testimonianza da parte del Battista a suo riguardo (1,32-33); il versetto dell'incontro del Signore con Nicodemo sulla rinascita da acqua e Spirito (3,5-6); il testo della donazione dello Spirito senza misura (3,34); il tema del dono dell'acqua viva (4,10-14) e il tema dell'adorazione indirizzata al Padre in Spirito e verità (4,23-24), l'affermazione sullo Spirito vivificante (6,63); la promessa dello Spirito (7,37-39). Il secondo gruppo di testi pneumatologici si trova nei capitoli 14-16 che riferiscono i discorsi dell'addio di Gesù ai suoi discepoli; tali versetti sono caratterizzati dalla presenza del termine Paraclito, (14,16-17); (15, 26); (16, 7-15). Il terzo gruppo è costituito dai passi che rivelano il compimento della promessa del dono dello Spirito: il racconto della morte di Gesù (19,30) e del trafiggimento del suo fianco con il conseguente flusso di sangue ed acqua (19,34) e il racconto della sua prima apparizione ai discepoli la sera di Pasqua con l'effusione dello Spirito (20,22).

---

<sup>45</sup> Queste le parole riservate da Ruperto a Giovanni Evangelista, cfr. *Ibid.*, p. 5, ll. 1-5: «Discipulus quem diligebat Iesus, qui et recubuit in coena super pectus eius, verum eidem dilectori suo testimonium perhibet in evangelio suo, quod sit Christus Filius Dei, id est quod non tantum homo in fine saeculorum natus ex utero Virginis sed et ante omnia saecula Deus ex Deo Patre generatus sit».

<sup>46</sup> Cfr. *ibid.*, p. 1-7, ll. 1-105.

<sup>47</sup> Cfr. *ibidem.*

<sup>48</sup> Per il termine *Spiritus* cfr. *Spiritus*. IV Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo (Roma 7-9 gennaio 1983). Atti a cura di M. Fattori e M. Bianchi, 1984.

Nel corso dell'analisi si seguirà l'ordine dei testi secondo la loro successione nel Vangelo e nel commentario, si proporrà quindi l'interpretazione dell'abate di Deutz. A queste ricorrenze si aggiungeranno le altre menzioni e considerazioni rupertiane riguardo allo Spirito Santo, si citeranno i versetti pneumatologici giovannei nel corso del commento di altri passi del Vangelo nei quali non compare il termine Spirito.

### 3.3.1 Prima attività e Rivelazione di Gesù (Gv 1,32-33)

*Quia vidi Spiritum Dei descendentem quasi columbam de caelo et mansit super eum. Et ego nesciebam eum; sed qui misit me baptizare in aqua, ille mihi dixit: super quem vederis Spiritum descendentem et manentem super eum, hic est qui baptizat in Spiritu Sancto (Gv 1,32-33).*

Ruperto offre una diffusa esposizione di questo passo delineando, nello specifico, una trattazione del battesimo che tende a mettere in evidenza come il sacramento battesimale nello Spirito unisca il credente a Cristo rendendo, così, attuale la crocefissione di Gesù. Dopo aver evidenziato come la discesa e la permanenza dello Spirito su Gesù siano state per Giovanni il segno divino per riconoscere nella sua figura umana colui di cui era il precursore, egli indica nella realtà battesimale il tema centrale dello svolgimento.

*Ego, inquit, baptizo in aqua (Gv 3,30)*  
 (...). Ille autem in Spiritu Sancto baptizat (Gv 1,33). Et quidem Christus quoque in aqua baptizat, sed haec est tertia immo monima baptismi eius substantia: Tres quipped sunt qui testimonium dant in baptismo Christi Spiritus aqua et sanguis (Gv 5,8). Horum aqua minimum est, in qua sola baptizabat Iohannes, antequam lanceato Iesu fusus esset sanguis eius. Maximum est Spiritus, in quo solo peccatorum remissio datur, quam Iohannes dare non praevalens baptizando in poenitentiam baptism Christo populum praeparabat. Christus

enim in aqua et sanguine solus in Spiritu baptizat  
 testificante quomodo Christus est veritas, qui solus  
 peccatorum remissionem dat, aqua signatam,  
 sanguine emptam, Spiritu Sancto effusam<sup>49</sup>.

In questo brano viene esplicitamente citato il testo sui tre testimoni della prima lettera di Giovanni, la cui principale caratteristica è la rimarcazione della validità dell'incarnazione, a cui si aggiunge l'allusione al racconto dell'effusione di sangue ed acqua dal lato trafitto di Gesù in croce e all'effusione dello Spirito dopo la glorificazione di Gesù. Sono momenti di rivelazione che si richiamano a vicenda, e che entrano nella rivelazione e nella teologia del battesimo. Enunciato così il tema battesimale, il monaco benedettino esplicita i tre punti della trattazione:

Tria sunt quae hoc loco distincta diligenter  
 consideranda sunt, scilicet baptismum Iohannis, de  
 quo ipse ait: *Sed ut manifestetur in Israel  
 propterea veni ego in aqua baptizans (Gv 1,31)*,  
 baptismus quoque Christi, de quo ad ipsum  
 Iohannem dictum est: *Hic est qui baptizat in  
 Spiritu Sancto (Gv 1,33)*, et, columbae species, in  
 qua Spiritus Sanctus supra Dominum discende  
 eidem Iohanni ostensus est<sup>50</sup>.

Indicati i tre aspetti da approfondire, Ruperto ne articola l'esposizione. Il battesimo in acqua di Giovanni è un sacramento di penitenza, il quale non poteva

---

<sup>49</sup> Cfr. *ibid*, p. 39, ll. 1168-1190.

<sup>50</sup> Cfr. *ibid*, p. 57, ll. 2-7.

procurare la salvezza se non fosse stato congiunto con la fede in Cristo. Al battesimo di Giovanni, caratterizzato dall'inefficacia nel dare il perdono dei peccati, viene contrapposto il battesimo di Gesù che avviene in Spirito Santo ed elargisce il perdono dei peccati, in cui si trova la salvezza.

*Hic est qui baptizat in Spiritu Sancto (Gv 1,33). In Spiritu Sancto baptizari est gratiam accipere Spiritus Sancti, quae non modo quid sit peccatum ostendat, sed et auxilium adversus peccata praebeat delendo praeterita, repellendo instantia atque ita de servis peccati faciat filios Dei, et filiis irae filios gratiae, de ignoti set advenis genus regale et sacerdotale. Baptismus enim Christi unctio est regali set sacerdotalis, qua ipse unctus prae cunctis partibus suis Christus nuncupatur, quod hebraice Messias, graece Christus, latine dicitur unctus. Qua ipse plenarie solus sic unctus est, ut particulariter ungere alios et facere possit adoptionis filios et a se, qui principaliter unctus est, unctos, id est a christo vocari faciat christianos, quod designator per hoc quod dicitur: *Hic est qui baptizat in Spiritu Sancto (Gv 1,33)*<sup>51</sup>.*

Il brano esegetico è intessuto di citazioni, reminiscenze, allusioni bibliche; la descrizione del battesimo in Spirito e dei suoi effetti comporta la dignità di Colui che ha la potestà di conferirlo: Egli è l'Unto, ciò significa che è sacerdote; nell'antico patto non poteva esserci battesimo nello Spirito perchè non esisteva

---

<sup>51</sup> Cfr. *ibid*, pp. 60-61, ll. 138-148.

sacerdote che avesse la potestà di concedere, con il suo ministero, il perdono dei peccati e la salvezza.

Frustra namque variis baptismatibus et iustitiis carnis opprobrium suum delere canabantur, eo quod non haberent sacerdotem, qui Spiritum sanctum dare posset, cuius gratia vera et sola peccatorum remissio est. Cum ergo Iohanni signum datur quo Christum agnosca, dicitur illi: *Hic est qui baptizat in Spiritu Sancto (Gv 1,33)*. Quod idem est acsi diceretur: hic est qui aufert opprobrium ad Israel, videlicet peccatorum remissionem tribuendo, quae non datur omnino nisi in Spiritu Sancto<sup>52</sup>.

Il battesimo nello Spirito è intimamente connesso con la dignità e la funzione sacerdotale di Gesù, è quindi una rivelazione su di Lui, nella Sua relazione con lo Spirito. È l'opera mediante la quale lo Spirito di Dio pone il credente in unione con Cristo e con gli altri credenti nel corpo di Cristo al momento della salvezza. Il primo sacramento oltre al perdono dei peccati porta una grande abbondanza di doni e grazie in virtù dello Spirito. Eccone l'affermazione e illustrazione:

Hic baptismus non unius tantum potentiae sed duplicis operationis est. Baptizat enim Christus in Spiritu Sancto primum peccatorum remissionem tribuendo. Baptizat nihilominus et secundo

---

<sup>52</sup> Cfr. *ibid.*, p. 61, ll. 166-174.

diversarum ornamenta gratiarum conferendo. De gratia namque remissionis peccatorum ipsa die qua resurrexit, dicit ipse insufflans discipulis suis, quos utique iam laverat a peccatis eorum in sanguine suo: *Accipite Spiritum Sanctum (Gv 20,22)*. Quem se illis dare in remissionem peccatorum testatur ipse protinus adiugens: *Quorum remisertis peccata, remittuntur eis et quorum retinueritis retenta sunt (Gv 20,23)*. De illa vero donorum largitate, qua diversarum confert ornamenta gratiarum, dicit ipse Lucas: *Iohannes quidem baptizavit in aqua, vos autem baptizamini Spiritu Sancto non post multos hos dies (At 1,5)*. Utrumque datum huius baptismi hic idem Iohannes Baptista apud evangelista Matthaëum et Lucam exprimit cum dicit: *Ipse vos baptizavit in Spiritu Sancto et igne (Mt 3,11; Lc 3,16)*. Baptizat enim nos Spiritu Sancto cum in fontem baptismatis descendente invisibili gratia eiusdem Spiritus Sancti omnia peccata eorum qui baptizantur, dimittit. Baptizat et igni cum eiusdem Sancti Spiritus fervore accensos fortes in amore et fide costantes vel scientia lucente set zelo bono calentes efficit. Et in remissionem quidem peccatorum nulla divisio est, sed aequaliter atque uniformiter una eademque omnibus gratia remissionis adest deponens omnes iniquitates nostras et proiciens in profundum maris omnia peccata nostra. In donis autem gratiarum non eadem omnibus quantitas impenditur (...), dum alii datur fides, alii datur sermo scientiae vel sapientiae, alii genera linguarum, alii interpretatio sermonum<sup>53</sup>

---

<sup>53</sup> Cfr. *ibid*, p. 62, ll. 190-206.

Anche in questa diffusa esposizione, che è una vera trattazione dottrinale sul sacramento del battesimo, si riscontra grande ricchezza di richiami biblici, da un punto di vista esegetico si noti come viene interpretato in senso battesimale il testo dell'insufflazione dello Spirito nell'apparizione pasquale del Risorto, passo che, generalmente, è stato interpretato in relazione al perdono dei peccati nel sacramento della penitenza. Tale significato rimane costantemente connesso anche in seguito all'esegesi rupertiana<sup>54</sup>; si scorge, inoltre, l'accostamento tra Gv 1,33 e il testo corrispondente di Matteo e Luca, che argomenta del battesimo in spirito e fuoco. Nei due sinottici tale espressione pone l'accento sulla funzione di giudizio escatologico attribuita dal precursore a Gesù, il fuoco appartiene, infatti, ai segni premonitori dell'intervento giudiziale di Dio punitivo di Dio, nell'esegesi rupertiana il fuoco rappresenta, invece, la ricchezza dei doni carismatici connessi con il dono dello Spirito nel battesimo.

Ruperto riprende, a questo punto, l'affermazione della dignità sacerdotale di Cristo, poiché la potenza di battezzare nello Spirito donando il perdono dei peccati proviene in lui dall'atto sacerdotale del suo sacrificio.

Eius quos maximum opus maximaque  
virtus est baptismi Christi, scilicet remissionis  
peccatorum inchoatio simul et perfectio, est mors  
Christi, qui *per Spiritum Sanctum semetipsum  
obtulit Deo (Heb 9,14), in odorem suavitatis (Eph  
5,2)*, iniqua morte baptizamur (...). Nam in morte  
sua sanguinem et aquam de latere suo fundens lavit  
universam ecclesia a peccatis suis dans Spiritum  
remissionis sicut mox ut apparuit illis vivus  
ostendit dicens: *Accipite Spiritum Sanctum,*

---

<sup>54</sup> Cfr. G. FERRERO, *Lo Spirito e Cristo nel vangelo di Giovanni*, Brescia, 1984, in partic. pp. 319-321.

*quorum remiseritis peccata remittuntur eis (Gv 20,22)*<sup>55</sup>.

L'associazione di Gv 20,22 con Heb 9,14 nel mettere in luce la realtà del sacerdozio di Cristo e del suo sacrificio e di Gv 1,33 nel collegarvi il battesimo in Spirito offre un denso saggio di teologia biblica. L'unione sacerdotale di Gesù è infatti avvenuta con la discesa e la permanenza in lui dello Spirito Santo; Ruperto ricorda che Gesù stesso nel Vangelo di Luca ha connesso la sua missione con l'unzione dello Spirito, in tal modo lo Spirito è venuto su di Lui non soltanto per rendere partecipe il precursore della sua identità, ma anche per conferirgli dignità sacerdotale. Il benedettino mostra la presenza dello Spirito in Gesù in connessione con la dignità sacerdotale offrendo questa solenne presentazione del sommo sacerdote.

Tunc ille magnus atque conspicuus magni consilii angelus stetit iuxta aram templi, scilicet vocatus ad sacrum ordinem summi sacerdotii apparente super caput eius in specie columbae Spiritus pietatis, *ut misericors fieret et fidelis pontifex ad Deum (Heb 2,17) et repropitiaret*<sup>56</sup>.

L'abate di Deutz ha cura di precisare che la pienezza dello Spirito in Gesù significata dal testo non ha avuto inizio in quel momento della sua esistenza, ma è stata una realtà fin da principio, dal primo istante del mistero dell'incarnazione, nel

---

<sup>55</sup> Cfr. RUPERTUS TUITIENSIS, *In Iohannis evangelium* cit. (alla nota 11), p. 64, ll. 275-285.

<sup>56</sup> Cfr. *ibid.*, p. 65, ll. 324-328.

momento in cui ci fu l'incontro di Gesù con il precursore presso il Giordano, la presenza dello Spirito in lui è stata soltanto manifestata<sup>57</sup>. In tale esposizione Ruperto segue il percorso che era già stato espresso nel commentare questo testo da Cirillo di Alessandria<sup>58</sup> e, a sua volta, sarà seguito dai grandi esegeti scolastici.

*Plenus Spiritu Sancto a Iordane regressus  
est (Lc 4,1).*

Plenus sane non quod tunc primum Spiritum Sanctum acceperit, quippe qui ab ipso humanitatis suae initio eiusdem Spiritus operatione conceptus est. Quid ergo nunc actum est, unde diceretur plenus Spiritu sancto a Iordane regressus? Nimirum plenitude, quae in illo iam erat in superficiem, id est usque ad ipsius exteriores actus sese diffudit, ut inde omnes acciperemus (...); usque ad exterior se diffudit plenitude, quam habebat intrinsecus, et diffusa est gratia in labiis eius, ut audiretur in verbis et videretur in miraculis abundantia eius, qua *plenus erat gratiae et veritatis (Gv 1,14)*<sup>59</sup>.

In questa attenta e densa trattazione del sacramento del battesimo e dell'artefice unico di esso, unico battezzatore e donatore dello Spirito, che è Cristo, Ruperto entra nella controversia antidonatista, che aveva occupato intensamente Agostino.

---

<sup>57</sup> Cfr. J. SESE ALEGRE, *La Trinidad y el Espiritu Santo en la teologia de Ruperto de Deutz*, Pamplona, 1991, p. 177.

<sup>58</sup> Cfr. CYRILLI ALEXANDRIAE ARCHIEPISCOPI, *Expositio sive commentarius in Iohannis Evangelium*, in PG 74, col. 200.

<sup>59</sup> Cfr. RUPERTUS TUITIENSIS, *In Iohannis evangelium* cit. (alla nota 11), p. 65-66, ll. 334-344.

I donatisti pretendevano di aver conservato la santità della vocazione cristiana, afferma Ruperto, e il potere di battezzare validamente, essi attribuivano, così, agli uomini la potestà di battezzare mentre, sostiene il benedettino, ha facoltà di battezzare solamente Cristo, poiché è l'unico che può donare lo Spirito Santo.

Unus est qui baptizat. Unus et solus hic est qui sanctificat, unus est fons, unus est rivus baptismi salutaris, qui per qualescumque canales influat. *Hic est qui baptizat (Gv 1,33)* de cuius ore profluit ipsa vis sacramenti purificans, emundans, vivificans totum fidelem hominem et sanctificans (...). Sicut dixi tibi: *Super quem videris Spiritum descendentem sicut columbam hic est qui baptizat (Gv 1,33)*, ita nunc dico tibi: ubicumque audieris verbum hoc integer prolatum. Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, ibi est absque dubio hic ipse et hic ibidem baptizat. Quid enim Paulus, quid autem Apollo, quid vero Cephas? Ministri sunt, in hoc sacramento, non auctores, servi, non domini, canales, non fontes. Unus enim hic est fons, unus Dominus, unus auctor, qui baptizat quidem in aqua per ministros, baptizat autem tantum per semetipsum in Spiritu Sancto<sup>60</sup>.

---

<sup>60</sup> Cfr. *ibid.*, p. 67-68, ll. 412-435.

In queste parole si avverte l'eco quasi letterale del commento agostiniano al quarto vangelo<sup>61</sup>. La trattazione sul sacramento del battesimo è la principale preoccupazione dei due esegeti circa il versetto di Giovanni 1,32-33 il quale, attraverso l'aspetto della sacramentalità, oltre al valore pneumatologico e cristologico, assume anche valore ecclesiologico<sup>62</sup>.

Dallo sviluppo dell'interpretazione di Gv 1,33, il benedettino si volge al tema del significato dell'immagine con cui è presentato lo Spirito, nelle sembianze di una colomba. In questi versi accanto alla tematica pneumatologia e cristologica, riaffiora la tematica ecclesiale. Ruperto considera principalmente l'immagine della colomba nei suoi valori simbolici che conferiscono significato alla presentazione e rivelazione di Cristo e dello Spirito stesso.

Spiritus Sanctus omnium, quae circa  
salutem nostram acta vel agenda sunt, dominus et  
arbiter immo et efficiens causa est: cur enim nisi  
propter caritatem suam Pater Filium misit in hunc  
mundum, vel ipse Filius Patri suo nos, cur inimici  
essemus, reconciliavit per sanguinem suum? Quid  
autem Spiritus Sanctus nisi Patris et Filii caritas  
est? Hoc igitur Spiritus Sanctus super auctorem  
nostrae salutis apparens congruum satis gratiae  
suae secundum tempus indicium praebuit, dum  
assumptam columbae speciem corpolariter

---

<sup>61</sup> Cfr. AUGUSTINUS HIPIONIENSIS, *In Iohannis* cit. (alla nota 1), p. 57: «Christus est qui baptizat in Spiritus Sancto. Petrus baptizat, Paulus baptizat, hic est qui baptizat, Iudas baptizat, hic est qui baptizat. Fateor Sanctitati vestrae, timueram ne frigus hoc frigidus vos ad conveniendum faceret: sed quia ista celebritate et frequentia vestra, spiritu vos fervere de monstratis, non dubito quia etiam orastis pro me, ut impediret, ne id possemus explicare tractando, quare Deus per columbae speciem ostendere voluerit Spiritum sanctum. Hoc ut explicetur, illuxit nobis dies hodiernus; et sentio audiendi cupidi date et pia devotione vos celebrius congregatos. Expectationem vestram Deus impleat ex ore nostro. Amastis enim ut veniretis: sed amastis, quid? Si nos, et hoc bene, nam volumus amari a vobis, sed nolumus in nobis. Quia ergo in Christo vos amamus, in Christo nos redamate, et amor noster pro invicem gemat ad Deum: ipse enim gemitus columbae est».

<sup>62</sup> Ruperto prosegue, infatti, occupandosi del problema di coloro che vengono battezzati nell'eresia e decidono, in seguito, di abbracciare la fede cattolica, cfr. *ibid.*, p. 68, ll. 449-458.

humanis ostendit oculis. Columba namque avis simplex et mitis est. Et caritatis saevit quidem et zelatur, sed primo blanditur, ita ut in neminem saeviat (...). Utrumque in Christo sic eadem caritas ordinavit, ut primus adventus eius ad nos in mansuetudine fieret, secundus autem in fortitudine zeli futurus sit. Venientem ergo ad nos in spiritu mansuetudinis recte idem Spiritus super ipsum apparens velut avis mansueta designavit<sup>63</sup>.

Il simbolismo della colomba rappresentante della mitezza induce Ruperto a presentare lo Spirito quale carità personale reciproca di Dio Padre e del Figlio; la colomba, infatti, ha manifestato il Figlio mandato dal Padre. Inoltre la mitezza, affine alla carità, richiama l'aspetto che anima e ispira la prima venuta del Signore, realizzata nella mansuetudine; la carità assume infatti anche l'aspetto di zelo e di fervore che sarà in seguito rappresentato dal simbolo del fuoco, tramite il quale lo Spirito scenderà a pentecoste sugli Apostoli. La permanenza della colomba su Gesù manifesta il Signore nel suo primo avvento nel mondo<sup>64</sup>.

La discesa della colomba su Gesù manifesta anche la pienezza del dono dello Spirito, secondo la totalità della sua stessa sostanza in sé invisibile, rappresentata dal simbolo.

---

<sup>63</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 68-69, ll. 459-466.

<sup>64</sup> Ruperto si esprime in questi termini nel commento al Cantico dei Cantici riguardo alla figura della colomba, “la preferita, poiché non solo è salva ma ha generato la stessa salvezza”. Cfr. RUPERTUS TUITIENSIS, *Commentaria in Cantica Canticorum*, in PL 168, col. 943, ed. crit. a cura di R. Haacke CCCM 26, Turnhout, 1974, p.139, ll. 230-243: «Una est columba mea, perfecta mea, una est matri suae, electa genitrici suae. Una, inquam, est, et similem non habet: Omnino nec inter reginas ulla similis huic est. Cui matri suae, cui genitrici suae est electa? Nimirum matri suae Hierusalem una est, illi Hierusalem, quae sursum est, quae est mater omnium ecclesiae patriarcharum et prophetarum ac regum iustorum, quorum de carne progenita est, quorum secundum fidem benedictionis, quae ad illos repromissa erat, ianua vel materia est. Et illi matri et huic genitrici una et electa est, quia nec inter angelos, nec inter homines similem vel primam habet vel sequentem habitura est: vere columba, quia gratia plena, vere electa, quae non solum salva existeret, verum etiam ipsam salutem pareret».

Super nullum autem ipse (scilicet Spiritus Sanctus) ante Christi adventum apparere visus est, post ipsum vero super apostolos apparens visus est, non quidem ipsa eius substantia, quae invisibilis est, sed ignis praesentiae eius index, ita tamen ut ex ipso igne dispersitae linguae viderentur, quia videlicet nulli cuncta dabantur, sed pro voluntate eiusdem Spiritus sua cuique mensura gratiae dividebatur. Super ipsum autem Dominum et ipsa sancti Spiritus substantia invisibilis adest, et quod foris videtur, non pars aut partis signum, sed quiddam totum est atque integrum. Quia videlicet hic et solus est, cui *non ad mensuram dat Deus Spiritum (Gv 3,34)* quia in ipso *habitat plenitudo divinitatis corpolariter (Col 2,9)*. Corpolariter dixit, non quod Deus corporeus sit aut localis, sed quia sicut corpus quodlibet quovis in loco cum omnibus membris suis indivisum est, ita Spiritus Sancti divinitas tota cum omnibus donis suis in Christo praesentialiter adest<sup>65</sup>.

Ruperto cita, a questo punto, Is 11,2 quale dimostrazione della pienezza dei doni presenti in Gesù e rappresentati dalla colomba e dopo essersi soffermato su ciascuno dei sette doni, conclude:

Spiritus Domini, qui hactenus in magna  
silva generis humani requiem non invenerat,

---

<sup>65</sup> Cfr. ID., *In Iohannis evangelium* cit. (alla nota 11), pp. 69-70, ll. 491 -496.

tandem super hunc florem requiescit. In quo aeterna statione permanens (...). Cum enim dixisset: *Super quam videris Spiritum descendantem sicut columbam* protinus adiunxit *et manentem in eo (Gv 1,33)*<sup>66</sup>.

La pienezza e la permanenza del dono distingue Cristo, nell'ottica rupertiana, da tutti i credenti in lui, i quali, pur godendo dell'abitazione dello Spirito, lo ricevono soltanto per partecipazione<sup>67</sup>. Tramite l'idea dell'immanenza dello Spirito Santo sul genere umano, Ruperto riprende l'accento alla chiesa, suggerito dall'immagine della colomba.

Colmo della pienezza di intensità e di totalità della sostanza dello Spirito e dei suoi doni, Dio pronuncia il discorso programmatico del Regno che contiene le beatitudini, la loro ricchezza e l'ornamento che esse portano alla comunità di credenti fa della Chiesa la diletta Sposa di Cristo, la Sposa che il Cantico dei Cantici denomina colomba:

Cum ergo haec dicit in quo manet et requiescit velut columba Spiritus septiformis, hoc nimirum intendit, ut eodem Spiritu regenerata ecclesia talis sit de qua ipse merito dicat in Canticis: *Una est columba mea, formosa mea, immacolata mea (Ct 5,2; 6,9)*. Una quippe columba est, dum ex quamlibet multis ho minibus

---

<sup>66</sup> Cfr. *ibid.*, p. 72, ll. 570-574.

<sup>67</sup> Ruperto ripete questa idea quando, esponendo Gv 14,17 che promette la permanenza dello Spirito nei discepoli, richiama 1,33 ponendo distinzione tra i credenti e Cristo, cfr. *ibid.*, p. 637: «Praeter eum de quo dictum est *Super quem videris Spiritum descendantem et manentem in eum (Gv 1,33)*, praeter eum, inquam, in nullo semper manet, sed nonnumquam de sua quamlibet sancta mansione se subtrahit».

collecta unum habet spiritum, unanimes est ecclesia<sup>68</sup>.

Il tema della Chiesa e della sua unità contro le divisioni e le eresie rievoca in Ruperto la memoria dell'eresia di Macedonio che negava proprio la divinità dello Spirito. Nella stessa immagine della colomba egli scorge la natura divina di colui che è simboleggiato:

Columba vero, id est Spiritus Sanctus de illa mansione sua, in qua requiescit, satis firmo probat argumento quod Deus sit. Si enim Deus non esset, quomodo humano vel angelico spiritui capabilis esset? Creatus namque spiritus alieno spiritui se infundere nullatenus potest (...). Solus enim creator Spiritus subtilitate sua capabilis est rationali, spiritui veluti creaturae suae, ille autem nullius est capax nisi divinae atque creatricis substantiae<sup>69</sup>.

L'argomentazione sul primo testo propone come tema centrale e fondamentale il sacramento del battesimo, pur non omettendo di trattare i vari aspetti di significato del versetto, il quale rappresenta il primo passo pneumatologico del quarto vangelo e, allo stesso tempo, il principio di tutti gli altri che di questo sono come la spiegazione e in esso sono preannunciati e contenuti.

---

<sup>68</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 73-74, ll. 640-646.

<sup>69</sup> Cfr. *ibid.*, p. 74, ll. 657-668.

### 3.3.2 L'incontro con Nicodemo (Gv 3, 5-8)

*Amen, amen dico tibi, nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei. Quod natum est carne caro est, et quod natum est ex Spiritu spiritus est. Non mireris quia dixi tibi: Oportet vos nasci denuo. Spiritus ubi vult spirat, et vocem eius audis, sed nescis unde veniat aut quo vadat, sic est omnis qui natus est ex Spiritus (Gv 3,5-8).*

Nell'incontro con il Fariseo Nicodemo, Gesù congiunge l'acqua allo Spirito, proponendo una rivelazione ed istruzione battesimale. I versi giovannei offrono a Ruperto la possibilità di proseguire la sua esposizione sul sacramento del battesimo, egli si sofferma, infatti, sul profondo legame sussistente tra acqua e Spirito e afferma la necessità della nascita qui rivelata, contempla in Gesù la realizzazione piena e perfetta della generazione dallo Spirito, indica l'onnipotenza e la gratuità dell'operare dello Spirito e infine l'aspetto misterioso di questo processo. Ruperto si esprime sulla congiunzione dell'acqua allo Spirito, facendo proferire a Cristo questo discorso:

*Alia nativitas est, qua possibile est hominem quemlibet senem denuo nasci. Possibile est namque aquam homini adhibere, Spiritum Sanctum super aquam invocare. Invocatus autem statim adest et familiare sibi elementum santificat, familiare inquam, nam et in principio ferebatur super aquas (Gn 1,2). Et omnino impossibile est*

invocationem nominis eius irritam fieri, maxime ad hoc opus super aquas cum nomine Patris et Filii invocati. Itaque non in ventrem matris suae sed in fontem gratiae Dei potest homo introire et denuo nasci (...). Mater enim nostra gratia est, mater nostra Dei et beatorum omnium angelorum eius una concors et dilecta civica est (...). Renasci dicimur ad vitam quando eiusdem matris nostrae, a qua per peccatum divisi sumus, vide licet supernae ecclesiae sacramentis per baptismus immergimur<sup>70</sup>.

Ruperto, nell'interpretazione di questo versetto, sembra considerare attentamente la liturgia battesimale, nella quale l'invocazione dello Spirito sull'acqua, che ha la sua anamnesi fondamentale nel librarsi dello Spirito sulle acque primordiali della creazione, conferisce all'elemento la sua fecondità vitale. Attraverso l'efficacia di tale invocazione liturgica, infatti, l'acqua diviene il seno della grazia, il grembo della chiesa, madre dei credenti, che dona nuovamente, con la nascita, la vita tolta dal peccato. Ruperto insiste sulla necessità della nascita battesimale per tutti: i circumcisi e gli incircumcisi; anche i giusti dell'Antico Testamento ricevettero tale nascita alla morte di Cristo, con il sopraggiungere del suo trafiggimento con il conseguente flusso di sangue ed acqua<sup>71</sup>. Ruperto sembra discostarsi, nel commentare questo versetto, dal commento agostiniano al quarto vangelo. Agostino insiste sulla nascita spirituale mediante la Parola ed il sacramento, sottolineando, maggiormente, il travisamento di Nicodemo, il vedere, cioè, soltanto la generazione secondo la carne:

---

<sup>70</sup> Cfr. *ibid.*, p. 139, ll. 787-802.

<sup>71</sup> Cfr. *ibid.*, p. 140, ll. 853-866: «Constat quod et illos oportuerit renasci ex aqua et Spiritu Sancto, qui apud inferos detinebantur, quamlibet fuissent sancti aut iusti, et tunc factum est quando Christus in cruce moriens Adae peccatum solvit universamque ecclesiam, quae hactenus fuerat, regeneravit, ubi mortuus mirabiliter sanguinem et aquam de latere suo profudit (Gv 19,34) unde illa renascetur (...). Moriente in cruce Christus baptismi sacramentum conditum est».

Dicit Dominus Nicodemo, et exponit ei:  
*Amen, amen dico tibi, nisi quis renatus fuerit ex  
 aqua et Spiritu, non potest introire in regnum Dei.*  
 Tu, inquit, carnalem generationem intellegis, cum  
 dicis: *Numquid potest homo redire in viscera  
 matris suae?* Ex aqua et Spiritu oportet ut nascatur  
 propter regnum Dei. Si propter haereditatem patris  
 hominis temporalem nascitur, nascatur ex  
 visceribus matris carnalis: si propter haereditatem  
 patris Dei sempiternam, nascatur ex visceribus  
 Ecclesiae. Generat per uxorem filium pater  
 moriturus successurum: generat Deus de Ecclesia  
 filios non successuros, sed secum mansuros. Et  
 sequitur: *Quod natum est de carne, caro est: et  
 quod natum est de Spiritu, spiritus est.* Spiritualiter  
 ergo nascimur, et in spiritu nascimur verbo et  
 sacramento. Adest Spiritus, ut nascamur: Spiritus  
 invisibiliter adest unde nasceris, quia et tu  
 invisibiliter nasceris<sup>72</sup>.

Secondo Ruperto il battesimo viene, invece, fondato attraverso il testo della rivelazione a Nicodemo e il significato simbolico dell'acqua scaturito dal lato trafitto di Cristo, morto in croce, la sua necessità e la sua efficacia di salvezza coinvolgono tutta la Chiesa, formata nel momento della morte di Gesù anche da coloro che, già passati ad altra vita, in questa avevano osservato i comandamenti<sup>73</sup>. Dopo un lungo sviluppo sul rito della circoncisione e sulla sua abolizione al

---

<sup>72</sup> Cfr. AUGUSTINUS HIPIONIENSIS, *Tractatus in Iohannis evangelium* cit. (alla nota 1), p. 145.

<sup>73</sup> La stessa idea era già stata esposta poco prima in riferimento agli stessi testi, cfr. RUPERTUS TUITIENSIS, *In Iohannis evangelium* cit. (alla nota 11), p. 140, ll. 848-852: «Non enim vel per baptismus Iohannis vel per aliquod aliud re medium cuiquam poterat aperiri hic introitus regni Dei, priusquam ipse rex per passionem suam acquireret ipsum regnum Dei, priusquam per aquam et sanguinem de latere suo profluentem ipsum conderet sacramentum baptismi, universam ecclesiam, quae illum apud inferos expectabat eodem sanguine redimens, eademque aqua abluens in peccatorum remissionem».

momento della istituzione del battesimo, Ruperto ha cura di distinguere accuratamente tra essere battezzati e rinascere<sup>74</sup>. Ci si trova davanti ad una vera e propria trattazione di teologia sacramentale sul battesimo: il rito esterno, secondo Ruperto, celebrato in mancanza di fede, non produce il frutto della grazia della rigenerazione; tale effetto può essere ottenuto esclusivamente tramite la professione della vera fede<sup>75</sup>. Il battesimo nella verità è un passare dalla morte alla vita. Nel commentare il versetto di Gv 5,24 Ruperto lo applica al sacramento della rinascita<sup>76</sup>:

Verbum meum audiendo et credendo ei qui  
misit me iam transit a morte animae (...) in ipsam  
vitam brevi transitu quippe cum ipsum transire non  
sit aliud quam renasci ex aqua et Sancto Spiritu.  
Credendo enim dum baptizatur, transit et  
regeneratus est et de veteri novus, de perdito  
inventus, de mortuo vivus factus est<sup>77</sup>.

La spiegazione del testo prosegue. Citato il versetto di Gv 3,6, Ruperto assume la parte di colui che dovrebbe rispondere mostrando di averla compresa per ispirazione dello stesso Spirito da cui è rinato, e scrive:

---

<sup>74</sup> Cfr. *ibid*, p. 146, ll. 1068-1112.

<sup>75</sup> Il benedettino prosegue, in effetti, sostenendo che coloro i quali sono stati battezzati senza ottenere la rigenerazione: «Si ad unitatem ecclesiae revertantur, et per confessionem catholicae fidei matri unice subiciuntur, tunc eo qui in illa sola est, Christi Spiritu vivificantur et sic inter eos qui ad videndum regnum Re renati sunt, ipse quoque computantur»; cfr. *ibid*, pp. 146-147, ll. 1120-1124.

<sup>76</sup> Precedentemente, commentando Gv 3,18, Ruperto aveva sostenuto: «Qui credit in eum (...) credit scilicet quod nisi quis ex aqua et Spiritu Sancto renatus sit non possit introire in regnum Dei hoc ille credit et credendo festinat renasci, renatus autem iam alius homo est, iam novus homo est, iam a vetusto patre recessit et ad novum accessit, alii natus est, alterius semen est»; cfr. *Ibid.*, p. 167, ll. 1900-1921.

<sup>77</sup> Cfr. *ibid*, p. 274, ll. 1355- 1371.

Omnes homines ex carne nati sunt, ex carne peccatrice, Deum nesciente, mundum diligente, post concupiscentias suas eunte. Regnum autem Dei, totum in Spiritu Sancto est, totum in Spiritu constat et veritate, nihil habet terrenum (...). Tu, qui haec loqueris rex atque imperator huius regni Dei ex carne quidem natus es, sed non de carne sola. Nam et Spiritu Sancto ex carne virginea conceptus et natus es. Proinde tu caro quidem et vera caro es, quia ex carne natus es, sed in spiritus es, quia de Spiritu Sancto conceptus es. Ceteri homines tantum caro sunt, quia de sola carne concepti et nati sunt (...). Homo non renatus caro est, regnum vero Dei spiritus est<sup>78</sup>.

Ruperto instaura, a questo punto, un parallelismo tra la nascita di Cristo Figlio di Dio nel seno di Maria fecondato dallo Spirito e la nascita dei credenti figli di Dio dall'acqua fecondata dal medesimo Spirito<sup>79</sup>. Questi passi dichiarano ed approfondiscono il tema della nascita dallo Spirito. La parola carne rappresenta, agli occhi del tuitiense, l'esistenza naturale dell'uomo in quanto transitoria, soggetta alla caducità ed alla corruttibilità, incapace di procurare la salvezza, la generazione fisica dà origine all'uomo terreno, denominato appunto carne. La generazione dello Spirito, invece, comunica un'esistenza della sua stessa qualità divina, immortale e incorruttibile, un'esistenza che può essere denominata Spirito in contrapposizione al sostantivo carne. Rispetto a tale contrapposizione Ruperto propone una vera professione di fede cristologica: Gesù è carne poiché è nato corporalmente da Maria, ma è stato concepito per opera dello Spirito Santo, e perciò

---

<sup>78</sup> Cfr. *ibid*, p. 147, ll. 1874-1889.

<sup>79</sup> Cfr. *ibidem*, in partic. ll. 1912-1914.

è egli stesso Spirito, al contrario di tutti gli uomini che, proprio in virtù della loro nascita, sono soltanto carne.

L'uomo non possiede la capacità di nascere dallo Spirito, tale generazione può essere, infatti, operata soltanto dall'onnipotenza divina nella gratuità della sua elezione. Ruperto colloca qui la frase finale del versetto di Gv 3,8 articolandola in due parti. La prima parte esprime la gratuità e l'onnipotenza<sup>80</sup>:

*Spiritus ubi vult spirat (3,8) quo dicto gratiam simul et potentiam Spiritus Sancti commendat. Nam quod non debet et vult, gratia est; quod ubi vult spirat, omnipotentiae est. Et revera nulli hominum quidquam debet hic Spiritus (...). Cumque omnibus regnum Dei iuste clausum fuerit, quod quibusdam aperitur regenerante hoc Spiritu, gratuitae misericordiae vel misericordis gratiae est. Ait ergo: Spiritus ubi vult spirat (3,8) ac si dicat: ne dicas in corde tuo: quis ascendet in caelum hunc Spiritum Sanctum deducere, ut ex illo possimus renasci et sic in regnum Dei introire? Ipse enim gratis et ultro dignatur et potest aspirare. Qui mox ut virtute sua, qua ubi vult spirat, emisit se super aquas, mirificum agit opus suae potentiae, ut elementum inanimatum vivificetur, non quidem vita animali, sed virtute spirituali, fiatque ianua regni Dei, sit torus caelestis gratiae, fiat venter supernae matris ecclesiae<sup>81</sup>.*

---

<sup>80</sup> Il versetto di Gv 3,5: «Amen, amen, dico tibi, nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei», viene evocato in altri vari punti del commentario, richiamato proprio alla luce della spiegazione in corso, cfr. pp. 171, 193, 231, 240, 319, 494.

<sup>81</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 148-149, ll. 1178-1196.

L'attività dello Spirito si realizza nella rinascita che è in sé uguale per tutti e nel donare la remissione dei peccati. Si edifica, inoltre, nella gratuità e libertà del favore divino manifestato dalle differenti grazie donate ai singoli rigenerati. In virtù di tali effetti dello Spirito, l'uomo rigenerato professa la sua fede e celebra, sostiene Ruperto, le lodi del Padre, del Figlio e dello Spirito:

Quo facto non cessat novus homo, qui  
renatus est, loqui de regno Dei, cui renatus est,  
invocare Patrem, a quo regeneratus est, annuntiare  
Verbum quo reffectus est, confiteri in Spiritu  
Sancto quo renovatus est<sup>82</sup>.

Questa formula conclusiva di proclamazione del mistero centrale della fede si colloca sotto l'influsso e la vivificazione della vita divina ottenuta dallo Spirito Santo mediante la rinascita battesimale<sup>83</sup>. Ruperto espone le ultime parole del testo che indicano, nell'esperienza degli effetti dello Spirito, la sua imprevedibilità, il suo aspetto misterioso ed inconoscibile, partecipato a coloro che sono rinati da lui. Una prima applicazione è cristologica: Gesù è colui di cui Nicodemo ascolta la voce senza conoscerne la vera origine<sup>84</sup>.

---

<sup>82</sup> Cfr. *ibid.*, p. 149, ll. 1206-1209.

<sup>83</sup> Ruperto, dopo aver indicato gli effetti del battesimo, si riferisce nuovamente a Cristo Cristo e ne tratta diffusamente commentando i versetti giovannei 3, 13 e riprendendo 3,5, cfr. *Ibid.*, p. 154, ll. 1389-1104.

<sup>84</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 150, ll. 1222-1256: «*Et vocem eius audis sed non scis unde veniat aut quo vadat (Gv 3,8). Hoc tunc singulariter Nicodemo dictum est (...). Vox enim ista dicendi: Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei (Gv 3,5) vox erat, immo vox est Spiritus Sancti, de quo conceptus est hic homo novus, homo caelestis, qui haec loquitur, cuius ad similitudinem nos omnes renasci oportet eodem Spiritu in regnum ipsius videre possimus. Vox plane haec Spiritu Sancti (...). Nescit autem Nicodemus unde veniat aut quo vadat (Gv 3,8) quia videlicet quo ex tempore, quanta plenitudine super hunc, per quam ista loquitur, idem Spiritus requiescat, quale ad regnum vel quali ordine illum perducere disponat, penitus ignorat. Non enim novit adhuc quod ex ipso suae conceptionis initio setiformi Spiritu hic homo santificatus sit, quodque eo perventurus sit, ut per eundem Spiritum Sanctum semetipsum offerat Deo pro omni mundo hostiam vivam in odorem suavitatis et tali ordine hoc effecturus sit, ut ex aqua et eodem spiritu renati possimus introire in regnum Dei».*

Il primo a partecipare della natura dello Spirito, in un modo unico e totale, che trascende ogni altra partecipazione, è Gesù stesso, colui che enuncia queste parole. La sua origine dal cielo, infatti, è misteriosa: *Vox plane est Spiritus Sancti*<sup>85</sup>, scrive Ruperto. È misteriosa anche la sua direzione, che consiste nel sacrificio di se stesso ad opera del medesimo Spirito. L'esperienza del mistero, vissuta da Nicodemo nell'incontro con Gesù, è caratteristica di ogni uomo che si trovi di fronte alla voce dello Spirito<sup>86</sup>.

L'esegesi rupertiana descrive l'uomo spirituale, colui che è considerato il carismatico. La sua originalità consiste nell'aver applicato a Cristo le caratteristiche dello Spirito, del suo aspetto misterioso, della inconoscibilità della sua origine e imprevedibilità della sua orientazione. Il dialogo di Gesù con Nicodemo mostra la progressiva incomprensione da parte dell'interlocutore delle parole del Signore; è una delle caratteristiche dei dialoghi del vangelo di Giovanni: il Maestro si esprime a livello simbolico, per dare significato a realtà spirituali e celesti e, chi ascolta, individualmente o collettivamente, comprende in modo letterale e materiale. Il benedettino accenna a quanto, nell'Antico Testamento, era stato profetizzato da Ezechiele usando la relazione tra l'acqua e lo Spirito<sup>87</sup>.

---

<sup>85</sup> Cfr. *ibid.*, p. 150, l. 1229.

<sup>86</sup> Cfr. *ibid.*, p. 151, ll. 1265-1279: «*Verumtamen et de singulis sentiendum est hominibus iuxta rationem vel mensuram donorum, quae operatur unus atque idem Spiritus dividens singulis prout vult (1 Co 12,11). Cum enim quempiam habentem aliquid donorum eiusmodi loquentem audimus, vocem quidem Spiritus audimus, quia spiritualia esse quae dicit sentimus, sed nescimus unde veniat aut quo vadat, quia videlicet notum nobis non est, quando vel quomodo is qui loquitur gratiam acceperit loquendi mysteria, vel quem ad finem sive fructum processura sit eadem quae nunc videtur donata esse gratia*».

<sup>87</sup> Cfr. *ibid.*, p. 152, ll. 1304-1318. Commentando Gv 3,10 Ruperto scrive: «*Effundam super vos aquam mundam et mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris et dabo vobis spiritum novum (Ez 36,25-26). Quid aliud Scriptura haec loquitur quam idipsum quod nunc ait Dominus: oportet vos renasci ex aqua et Spiritu? Quam vero terram promittit post effusionem aquae et spiritus dicens: Et habitabitis in terram quam dedi patribus vestri (Ez 36,28), nisi regnum Dei, quod (ut nunc ait) aliter introire non possemus nisi sic renati? (...) Item in Ezechiele quae sunt aquae de templo a latero dextro egredientes nisi atque baptismi et dona Spiritus Sancti, quibus de Christi et ecclesiae eius templo profluentibus sanantur et renascuntur omnes populi ut possint introire in regnum Dei?*».

Nel seguito del commentario i concetti esposti da Ruperto sulla rinascita da acqua e da Spirito e sul sacramento del battesimo ritornano più volte nel corso dell'esposizione di altri versetti giovannei<sup>88</sup>.

---

<sup>88</sup> Dopo aver commentato il capitolo terzo del Vangelo di Giovanni Ruperto, esponendo i versetti 14-15 richiama Gv 3,5-8 e, commentando il versetto 21 richiama ancora una volta Gv 3,5; cfr. p. 164-167.

### 3.3.3 L'ultima testimonianza del Battista (Gv 3,34)

*Quem enim misit Deus verba Dei loquitur: non enim ad mensuram dat Deus spiritum. Pater dirigi Filium et omnia dedit in manu eius (Gv 3,34-35).*

La sezione finale del terzo capitolo nel Vangelo di Giovanni si conclude con una contemplazione riguardante Gesù, nella quale ricorre l'affermazione del dono dello Spirito senza misura. La *Vulgata* ha interpretato il versetto ponendo come soggetto Dio<sup>89</sup>; Ruperto utilizza il testo della *Vulgata* e scorge nella frase in questione la rivelazione del dono incommensurabile dello Spirito da parte di Dio Padre al Figlio. Dopo aver disquisito sulla dignità e sulla natura divina di Gesù, Ruperto sostiene:

*Non enim ad mensuram dat Deus Spiritum (Gv 3,34). Vere non ad mensuram, quia totus sicut per integram columbae speciem mihi demonstratum est, totus plane Spiritus Sanctus cum omnibus donis suis super eum requiescat, quomodo columba super caput eius ostendit se mihi cum omnibus suis. Non ita cuiquam in cunctis milibus ex quibus hic unus electus est, Spiritus datus est (...). Hic homo nobilis, feliciter natus, et antequam in hac forma nasceretur, caelorum et sanctorum angelorum imperator designatus, nulla mensura circumscribitur neque divisivum*

---

<sup>89</sup> Nella rivelazione del vangelo di Giovanni, Dio dà lo Spirito a Gesù e Gesù dà lo Spirito ai suoi.

aliquando mendicant munusculum Sancti  
Spiritus<sup>90</sup>.

Il dono dello Spirito a Gesù opera una distinzione tra Lui e gli altri uomini, poichè solo a Lui è stata elargita la totalità e la pienezza, nell'intensità e nell'estensione, mentre, afferma Ruperto, ai credenti viene partecipata con varietà di misura. Nel tratto esegetico in cui l'abate di Deutz commenta, nelle parole finali della donna di Samaria: *Scio quia Messias venit, quia dicitur Christus (Gv 4,25)*, gli appellativi *Messias* e *Christus*, egli descrive la pienezza dello Spirito in Gesù quale unione regale e sacerdotale:

Messias hebraice, Christus graece, unctus dicitur latinae. Unctus autem est regali pariter et sacerdotali gratiae plenitudine, unctus prae consortibus eius, id est prae cunctis filii hominum. *Non enim ad mensuram dat Deus Spiritum (Gv 3,34)*<sup>91</sup>.

La donazione senza misura dello Spirito al Padre al Figlio, che lo costituisce nella dignità e funzione di Messia e sacerdote, ha la sua corrispondenza e la sua ragione nell'amore egualmente senza misura con cui il Padre ama il Figlio, secondo il commento rupertiano.

---

<sup>90</sup> Cfr. RUPERTUS TUITIENSIS, *In Iohannis evangelium* cit. (alla nota 11), pp. 186-187, ll. 429-451.

<sup>91</sup> Cfr. *ibid.*, p. 212, ll. 1450-1454.

Non enim ad mensuram Pater diligit Filium. Si novimus quid sit dilectio patris, liquet profecto quia totum cor Patris plenum est dilectione Filii (...). Quid enim est dilectio, qua Pater Filium, vel Filium Patrem diligit nisi Spiritus sancti Patri et Filio consubstantialis? Hoc autem supradictum est, quia non ad mensuram dat Deus Spiritum. Ergo non ad mensuram sed toto corde, tota virtute, tota dilectione, toto Spiritu suo diligit Pater Filium<sup>92</sup>.

Ruperto presenta, a questo punto, le Persone della vita divina, della salvezza: il Padre è colui che dona al Figlio lo Spirito Santo senza misura, il Figlio reciprocamente riceve dal Padre lo Spirito in una comunicazione unica, totale ed esclusiva, e con lo Spirito tutti i tesori che il Padre possiede. Lo Spirito è il dono personale del Padre al Figlio, legame di unione intima ed incommensurabile (senza misura) dilezione e comunione tra il Padre e il Figlio. È contemplazione trinitaria. L'idea che lo Spirito sia l'amore personale e reciproco tra il Padre e il Figlio ritorna a proposito dell'esegesi di Gv 5,20 e Gv 17,26 dove è detto che il Padre ama il Figlio<sup>93</sup>.

Tale proprietà dello Spirito era evidentemente stata già delineata, in una sfumatura diversa da Agostino<sup>94</sup>. Un aspetto connesso con il tema dell'amore è

---

<sup>92</sup> Cfr. *ibid.*, p. 188, ll. 491-500.

<sup>93</sup> Cfr. *ibid.*, p. 263, ll. 913-917; p. 710, ll. 1874-1882: «*Pater enim diligit Filium (Gv 5,20)*. Hoc iam alio loco in testimonio quod perhibuit Ioannes, dictum est, quia Pater diligit Filium scilicet non alia dilectione nisi Spiritu Sancto, qui Spiritus Sanctus Patris et Filii dilectio est»; «*Ut dilectio qua dilexisti me in ipsis sit et ego in ipsis (Gv 17,17-26)*. Dilectio haec Spiritus Sanctus est, qua Filius Patrem et Filium diligit Pater. Plane et indubitanter dilecti Patris et Filii Spiritus Sanctus est. Ergo: ut dilectio qua dilexisti me in ipsis sit et ego in ipsis idem ac si dicat: ut Spiritus Sanctus Paracletus ad ipsos veniat eosque omnem veritatem doceat, qui cum in ipsis fuerit, ego quoque habitem in cordibus eorum per fidem et per hunc dilectionis Spiritum».

<sup>94</sup> Agostino evidenzia, infatti, il rapporto Padre-Figlio nei termini di potenza, sostenendo che Dio, essendosi degnato di mandare sulla terra il Figlio, ha inviato un altro se stesso, cfr. AUGUSTINUS HIPONIENSIS, *Tractatus in Ioannis evangelium* cit. (alla nota 1), p. 195: «Ut tantus sit Filius,

quello della gioia. Nell'esposizione del discorso dell'addio di Gesù ai suoi, Ruperto richiama Gv 14,28 e commenta:

Vobis, de abscessu meo nos gaudentibus  
sed lugendibus et flentibus haec locutus sum  
dicens: *Si diligeretis me gauderetis utique quia ad  
Patrem vado, quia Pater maior me est (Gv 14,28)*  
ut quemadmodum dulcedo vitis in palmitibus est  
ita et gaudium meum in vobis sit. Quod est enim  
gaudium meum in praesenti tribulatione et tristitia  
animae meae in hoc agonis mei sanguineo sudore,  
quod gaudium meum nisi Spiritus Sanctus? Per  
Spiritus namque Sanctum meipsum offeram  
hostiam immaculatam Deo Patri. Et in hac  
oblatione inenarrabiliter gaudeo<sup>95</sup>.

Lo Spirito Santo è la gioia di Gesù, poiché ispira e anima il Suo sacrificio al Padre per amore; la gioia di Gesù è motivata dal Suo andare al Padre, che, a sua volta, costituisce la realizzazione dell'amore al Padre. La gioia di Gesù ha come contenuto un essenziale riferimento a Dio Padre costituito dalla carità. La gioia di Gesù consiste nell'essere amato dal Padre, nell'amare il Padre, rimanendo nell'*agape* del Padre. Questo amore ha, secondo Ruperto, un ulteriore sbocco che consiste nell'amare i discepoli, in tal modo la gioia di Gesù, che è esultanza per il godimento della vita divina insieme con il Padre è, nello stesso tempo, compiacenza e giubilo per la salvezza dei suoi discepoli. Sostenendo, dunque, che la gioia di

---

quantus est Pater. Ad aequalitatem enim sibi genuit eum, cui rapina non esset in forma Dei esse aequalem Deo (...). Ergo cum ad nos dignatus est mittere Filium, non putemus aliquid minus nobis missum quam est Pater. Pater mittens Filium, se alterum misit».

<sup>95</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 657-658, ll. 2237-2248.

Cristo è lo Spirito Santo, Ruperto coglie nell'affinità tra gaudio ed *agape* la profondità di rivelazione della vita divina nel vangelo di Giovanni<sup>96</sup>.

Nell'orizzonte rupertinano nella Chiesa, corpo di Cristo e tempio dello Spirito Santo, si compie la missione congiunta di Cristo e dello Spirito: lo Spirito prepara gli uomini all'incontro con Cristo, manifesta loro il Signore risorto, ricorda la Sua Parola, apre il loro Spirito all'intelligenza della sua morte e resurrezione. Rende loro presente il mistero di Cristo, soprattutto nell'eucaristia, al fine di riconciliarli e di metterli in comunione con Dio.

---

<sup>96</sup> Cfr. *ibid.*, p. 212, ll. 1140-1167.

### 3.3.4 L'incontro con la Samaritana (Gv 4,10-14)

*Si scires donum Dei et quis est qui dicit tibi: Da mihi bibere, tu forsitan petisses ab eo, et dedisset tibi aquam vivam. Dicit ei mulier: Domine, neque in quo haurias habes, eu puteus altus est, unde ergo habes aquam vivam? Nunquid tu maior est Patre nostro Iacob, qui dedit nobis puteum, et ipse ex eo bibit et filii eius et pecora eius?(...) Omnis qui bibit ex aqua hac sitiet in aeternum; sed aqua, quam ego dabo, ei, non sitiet in aeternum; sed aqua, quam ego dabo ei, fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam (Gv 4,10-14).*

Il colloquio di Gesù con la Samaritana si articola in due parti: la prima incentrata sul dono dell'acqua viva, la seconda caratterizzata dal tema dell'adorazione a Dio Padre in Spirito e verità.

Ruperto interpreta approfonditamente il secondo testo e il primo in riferimento allo Spirito Santo. La prima parte del dialogo si svolge in sei proposizioni, nella seconda e nella terza battuta di Gesù in risposta alla donna di Samaria si argomenta il tema del dono di Dio che consiste nell'acqua viva. La spiegazione rupertiana, nel citare la seconda affermazione del Signore, si dirige verso un significato pneumatologico.

*Si scires donum Dei (Gv 4,10), quod profecto non est aliud quam Spiritus Sanctus, donum Patris et Filii, quem ante Redemptoris adventum miser iste mundus non cognovit<sup>97</sup>.*

---

<sup>97</sup> Cfr. *ibid*, p. 198, ll. 870-873.

Il dono di Dio è dunque lo Spirito, cioè, precisa l'abate di Deutz nel seguito del commento, è la grazia dello Spirito, è il perdono dei peccati ottenuto mediante il battesimo, che avviene tramite l'acqua. La Samaritana non ignora perciò soltanto il dono divino, ma anche l'identità di colui che parla con lei, e della sua relazione con Dio.

*Si scires quis est qui dicit tibi (Gv 4,10) id est quali essentia eius est (...) quia non filius hominis tantum sed et Filius Dei est, non homo tantum sed et Deus est. Et est sensus: si scires Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, si audisses nominis eius evangelium, tu forsitan crederes in eum et peteres ab eo donum Dei scilicet aquam vivam, id est baptizareris, ut per gratiam Sancti Spiritus acciperes remissionem peccatorum. Iam enim Patrem Deum plerique utcumque sciebant, ipsum autem, qui nunc haec loquebatur, Dei Filium et Spiritum Sanctum nesciebant<sup>98</sup>.*

La conoscenza della vera identità di Gesù implica, sostiene Ruperto, la conoscenza di Dio Padre, di cui Egli è il Figlio, e dello Spirito Santo, la conoscenza dell'unico Dio in tre persone; l'acqua viva rappresenta il sacramento del battesimo, nel quale viene data la grazia dello Spirito Santo<sup>99</sup>, secondo la dottrina già esposta

---

<sup>98</sup> Cfr. *ibid.*, p. 198, ll. 876-886.

<sup>99</sup> Il testo rupertiano appare, particolarmente, chiaro, nel commento agostiniano di questo versetto, l'Ipponiense sembra invece dilungarsi maggiormente sul significato di acqua viva più che sulla grazia del battesimo rappresentata da essa, cfr. AUGUSTINUS HIPIONIENSIS, *Tractatus in Ioannis evangelium* cit. (alla nota 1), p. 167 : «Petit bibere, et promittit bibere. Eget quasi accepturus, et affluit tamquam satiaturus. Si scires, inquit, donum Dei. Donum Dei est Spiritus sanctus. Sed adhuc mulieri recte loquitur, et paulatim intrat in cor. Fortassis iam docet. Quid enim ista

nel commento ai testi precedenti<sup>100</sup>. Ruperto dopo aver sottolineato che l'interlocutrice di Gesù non comprende il suo evidente linguaggio simbolico, riprende il significato del simbolo rappresentato dall'acqua, secondo la rivelazione del Signore<sup>101</sup>. L'origine del dono dell'acqua è in Dio, è Dio stesso e lo Spirito, l'effetto è l'abbondanza della grazia dell'esistenza divina, che fa ritorno alla sua sorgente.

La seconda parte del dialogo con la donna presso il pozzo ha come argomento il tema proposto dall'interlocutrice che segna la grande divisione tra l'ortodossia ebraica e lo scisma samaritano, e riguarda l'annoso problema del luogo stabilito da Dio per il culto legittimo. Gesù, afferma Ruperto, scioglie l'alternativa tra le due teologie e la supera rivelando l'adorazione in Spirito e verità come esigenza di Dio stesso:

*Venit hora et nunc est, quando veri  
adoratores adorabunt Patrem in Spiritu et veritate  
(Gv 4,23). Iam venit et nunc est tempus  
acceptabile, dies salutis, quando veri adoratores,*

---

hortatione suavius et benignius? Si scires domum Dei (...). Viva aqua dicitur vulgo illa quae de fonte exit. Illa enim quae colligitur de pluvia in lacunas aut cisternas, aqua viva non dicitur. Et si de fonte manaverit, et in loco aliquo collecta steterit, nec ad se illud unde manabat admiserit, sed interrupto mea tu. Tamquam a fontis tramite separata fuerit, non dicitura qua viva: sed illa aqua viva dicitur, quae manans excipitur. Talis aqua erat in illo fonte. Quid ergo promittebat quod petebat?».

<sup>100</sup> Il linguaggio di Gesù non viene generalmente compreso, poco dopo il colloquio con la donna, Gesù parla con i discepoli e, anche loro, non comprendono il linguaggio del Maestro circa il cibo; commentando Gv 4,33 Ruperto coglie questa incomprensione degli interlocutori di Gesù, Egli parla su un piano simbolico spirituale, i discepoli, invece, intendono il senso letterale e materiale delle sue parole, cfr. RUPERTUS TUITIENSIS, *In Iohannis evangelium*, p. 217, ll. 1639-1648: «De singulis similitudines caelestium carnalibus explicat, ut tamquam in notis et vulgaribus speculis solis imagine videant, qui eius splendorem aegris oculis ferre non sustinent. Sic nunc mulieri aquam haurienti sub nomine aquae de gratia locutus est Spiritus Sancti, ut ex commodatibus aquae visibilis quam hauriebat, virtutem perpenderet aquae, quam nesciebat, sicut nihilominus cibos offerentibus corporeos de incorporeo loquitur cibo, ut ex corporeae refectiois similitudine ostendat voluntarium, imo et optabile sibi esse operari opus salutis nostrae».

<sup>101</sup> Cfr. *ibid.*, p. 201, ll. 1004-10113: «*Aqua quam ego dabo ei fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam (Gv 4,14)*. Quae est enim haec aqua viva nisi illa quae baptismo Christi percipitur Spiritus Sancti gratia? Aqua haec Spiritus Sanctus est, aqua haec Deus est. Aqua haec in corde Dei Patris fons vitae est, in ore Filii Dei gratiae et paci flumen est, in beatis angelis torrens gloriae est, in electis hominibus inundatio vitae est. Quae a quocumque bibita fuerit, ad matricem suam aeternae divinitatis abyssum resilit inferno profundior, terra longior, mari latior et caelo altior».

veri, id est non quid adorent nescientes sed veram adorandi scientiam habentes, adorabunt Patrem non in monte hoc neque in Ierosolymis sed in Spiritu et veritate. Quid hac verae adorationis definitione pulchrius? Adorabitis, inquit, Patrem Spiritum adoptionis filiorum ab ipso percipientes et in Filii eius unigeniti membra venientes. Patrem enim in Spiritu adorante quis est nisi Spiritum adoptionis filiorum accepisse, in quo clamamus: *Abba Pater!* (Rm 8,15). Quid est adorare Patrem in veritate nisi in Filio eius manendo, qui dicit: *Ego sum veritas* (Gv 14,6), Patrem invocare? Idem est ergo ac si dixisset: veri adoratores manifesta ac necessaria distinctione personarum adorabunt unum Deum, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum<sup>102</sup>.

L'adorazione rivelata da Gesù viene articolata nei due principi che la animano e rendono possibile, si riporta il versetto di Rm 8,15 che tratta dell'ispirazione della preghiera filiale da parte dello Spirito di adorazione, ed il versetto di Gv 14,6 che, rivelando l'identificazione tra Gesù e la verità, mostra l'aspetto cronologico della invocazione al Padre. La conclusione rupertiana consiste nella investitura delle tre persone divine come termine cui si dirige il culto dei credenti; egli passa così dalla spiegazione dinamica del testo che espone alla verità la realtà ontologica che si trova al fondamento e al vertice.

Ruperto pone poi il problema dell'ordine dei principi ispiratori del vero culto: perché viene nominato prima lo Spirito e poi la verità, dunque, Cristo? Egli risponde alla questione evocando e citando i passi biblici che offrono la piena giustificazione di tale ordine:

---

<sup>102</sup> Cfr. *ibid.*, p. 208, ll. 1279-1295.

Cur hoc loco Spiritum veritati praeponit nec dixit: adorabunt Patrem in veritate et Spiritu, sed dixit: in Spiritu et veritate? *Videlicet quia sicut nemo venit ad Patrem nisi per Filium (Gv 14,6)*, ita Filium nemo cognoscit nisi per Spiritum Sanctum. *Nemo, enim, potest dicere: Dominus Iesus, nisi in Spiritu Sancto (1 Cor 12,3)*. Ipsa quoque vera adoratio propria Sancti Spiritus operatio est: *Nam quid oremus sicut oportet nescimus, sed ipse Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus (Rm 8,26)*. Proinde opus est ut homo per praevenientem gratiam accipiat Spiritum Sanctum, per quem agnoscat et confiteatur Dominum Iesum in carne venisse, quod est recta via per Filium ad Patrem venire. Bene ergo non dixit: adorabunt Patrem in veritate et Spiritu, sed in Spiritu, inquit, et veritate. Ceterum ubicumque invocatur hoc nomen recto ordine ex evangelica traditione, primo continuatim ponuntur Pater et Filius et deinde tertia persona Spiritus Sanctus eo videlicet respectu, quia ab utroque id est a Patre et Filio procedit Spiritus Sanctus<sup>103</sup>.

Anche in questo commento, Ruperto enuncia dapprima l'ordine con cui gli Autori della salvezza entrano in azione nei credenti: lo Spirito Santo conduce verso il Figlio, alla sua conoscenza, alla retta professione della fede in Lui, alla giusta preghiera, al culto autentico<sup>104</sup>, conseguentemente il Figlio conduce al Padre. Tale è

---

<sup>103</sup> Cfr. *ibid.*, p. 208, ll. 1296-1312.

<sup>104</sup> Le stesse posizioni vengono dibattute poco dopo, a commento dell'affermazione che Dio esige adoratori in Spirito e verità; cfr. *ibid.*, p. 217, ll. 1654-1667.

l'ordine della economia, l'ordine in cui si verifica l'attività divina negli esseri umani, la via discendente a Dio.

D'altro canto l'ordine con cui il Nuovo Testamento pone il nome delle tre persone quando ne esprime il mistero intimo è inverso: il Padre, il Figlio, lo Spirito Santo. Questa sequenza ha evidentemente la sua radice nelle relazioni divine di origine: dal Padre è, infatti, generato il Figlio, e dal Padre e dal Figlio procede lo Spirito Santo. In tal modo, l'abate di Deutz distingue chiaramente l'agire salvifico divino da come viene rivelato, dall'essere in sé del mistero centrale della fede, nel rapporto delle Persone divine.

Ruperto si sofferma poi sull'ultima affermazione che contiene la menzione dello *pneuma* dando ragione dell'esigenza del culto in Spirito e verità<sup>105</sup>.

Un'interpretazione che intenda nell'esegesi del versetto 4,24 il termine Spirito, nei termini della natura immateriale divina, rappresenta la linea comune della interpretazione di diversi autori che hanno commentato il quarto Vangelo. Ruperto esplicita ulteriormente le conseguenze di tale interpretazione affermando che, il termine Spirito, rappresentando l'essenza incorporea divina, conviene a tutte e tre le Persone divine; così come il termine Santo, comune alle tre Persone nell'unica essenza divina, viene dato come nome proprio soltanto alla terza Persona, poiché essa trae la sua origine eterna dalle altre due<sup>106</sup>.

---

<sup>105</sup> Cfr. *ibid*, pp. 209-210, ll. 1341-1358: «*Spiritus est Deus, et eos qui adorant eum, in Spiritu et veritate oportet adorare (Gv 4,24)*. Quamvis ita recte posit accipi: Spiritus Sanctus est Deus, videlicet ut Spiritus subiectum et Deus sit praedicatum, rectius tamen hoc loco Deus subiectum et Spiritus intelligitur praedicatum. Nec aliud esse quod dixit: *Spiritus est Deus* quam si dixisset: *Deus est Spiritus*, quomodo et ibi: *et Deus erat Verbum (Gv 1,1)*, non aliud sine dubio intelligimus quam si dixisset: et Verbum erat Deus. Nunc enim non id agitur adversus Spiritus Sancti blasphematores et idcirco falsos atque impios Dei Patris adoratores, ut propria Spiritus persona Deus esse defendatur, sed agitur adversus carnales et sanguinolentos adoratores, quod Deus verus, quem se legitime adorare iactant, non sit caro sed Spiritus. Et ideo non manducantis taurorum carnibus aut epotando hircorum sanguine delectatur, immo quod non in loco quaerendus est sed in Spiritu Sancto adorandus est et in veritatis confessione sit invocandus. Hoc ergo astruit quia Deus Spiritus est».

<sup>106</sup> La stessa idea di fondo compare anche nel commento agostiniano al Vangelo di Giovanni, cfr. AUGUSTINI HIPPONIENSIS, *Tractatus* cit. (alla nota 1), p. 217-222.

### 3.3.5 Discorso sul pane di vita (Gv 6,63)

*Spiritus est qui vivificat, caro non prodest quidquam. Verba, quae ego locutus sum vobis, spiritus et vita sunt (Gv 6,63).*

Dopo aver pronunciato il discorso nella sinagoga di Cafarnao, Gesù, volgendosi ad ascoltatori che apparivano incerti per la difficoltà di comprendere e accettare il contenuto di quelle parole, li mette in condizione di decidere autonomamente, in piena libertà il giudizio nei suoi confronti; riferendosi poi ad alcune affermazioni precedenti sostiene quanto afferma Gv 6,63. Secondo l'abate di Deutz, queste parole si inseriscono nel tema cui egli dedica la massima attenzione nel commentario al vangelo di Giovanni, il tema del mistero eucaristico<sup>107</sup>. L'esposizione rupertiana è estremamente elaborata: egli sostiene, innanzitutto, che il principio del versetto 6,63 rappresenta una sorta di complemento del versetto 6,53, di cui Ruperto esclude un'interpretazione puramente materiale; in questo senso il termine Spirito viene inteso come l'anima di Cristo, che offre vita al suo corpo<sup>108</sup>. L'abate offre poi una commento iniziale alla continuazione del testo:

---

<sup>107</sup> Cfr. RUPERTUS TUITIENSIS, *In Iohannis evangelium* cit. (alla nota 11), pp. 1-4, ll. 1-104; in partic. ll. 70-104.

<sup>108</sup> Cfr. *ibid*, pp. 372-373, ll. 263-295: «*Spiritus est qui vivificat, caro autem non prodest quidquam (Gv 6,63)*. Haec sententia priorem illa nequaquam destruit aut infirmat qua dixit: *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis (Gv 6,54)* sed sensum carnalem male intelligentium castigat, nihil manducandae carnis suae veritati detrahens, sed eidem carni, spiritum quoque carnis eiusdem simul manducandum superadiciens. *Spiritus est*, inquit, *qui vivificat, caro autem non prodest quidquam* acsi dicat: eo modo quo vos intelligetis illud quod supra dixi: *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis (Gv 6,54)*, nullius animantis caro cum vita sua potest manducari vel sanguis ebibi. Hoc ab homine ut possit fieri vel a bestia dum fit notum est animal trucidari. Ergo nulli hoc pacto carnem meam ad manducandum daturus sum, caro enim mea, nisi vivens et cum suo spiritu manducetur, non prodest quidquam. Caro, sola, caro sine spiritu non prodest quidquam, nam *Spiritus est qui vivificat*, cum ergo haec dicit, numquid sensum destruit scriptum in superiori bus dictis? Immo supplet ac perficit ne talia carnis eius frustra nos in fractione panis dominici manucare arbitremur, qualia membra eius deposita de ligno et posita sunt in monumento scilicet carnem sine anima, sine spiritu, sine vita».

*Verba quae ego locutus sum vobis spiritus et vita sunt (Gv 6,63). Verba quae locutus sum et loquor vobis, quaecumque sunt de me, ex quo discendi Filius hominis, usquequo ascendat ubi erat, prius, verba incarnationis, nativitatis, passionis, resurrectionis, ascensionis meae, spiritus et vita sunt, spiritus vivificans vita vivens et verum vitae verbum. Haec in pane, de quo dicturus sum: Hoc est corpus meum (Mt 26,28) et in vino de quo dicturus sum: Hic est sanguinis meus invisibiliter operantur ut vere caro mea sit et sanguis meus, non mutata specie exterior<sup>109</sup>.*

In questo tratto il termine Spirito sembra legarsi alla forza e al valore delle parole di Gesù operante nella rivelazione dei suoi misteri caratteristici e nell'istituzione della eucaristia che, sostiene Ruperto, rende presente carne e sangue di Cristo. Proseguendo nel commento, Ruperto si sofferma a lungo sul significato dello Spirito<sup>110</sup>.

Spirito indica ancora la stessa essenza immateriale riscontrabile in Dio, nelle tre Persone divine e che caratterizza l'anima degli uomini. In Gesù, afferma Ruperto, Dio e uomo, è presente un duplice Spirito: il Verbo, Persona divina,

---

<sup>109</sup> Cfr. *ibid*, p. 373, ll. 296-305.

<sup>110</sup> Cfr. *ibid*, p. 374, ll. 329-459: «Hoc iam dudum intellegimus quia verba quae locutus est Dominus spiritus et vita sunt. Sed qualis spiritus, qualis vita? Primum hoc dicendum, quia verba quae multa locutus est unum verbum sunt, unum Verbum quod et ipsum caro factum est. Illud unum verbum multis verbis, id est multis elementari bus et articulatis sonis locutus est, multis mysteriis incarnationis, nativitatis, passionis, resurrectionis et ascensionis suae et ora nostrarum animarum immisit. Haec verba eiusmodi sunt, immo hoc unum Verbum eius virtuti est, *ut semper manducari et numquam posit consume, quia videlicet Verbum Domini manens in aeternum (Is 40,4)* ubi comestum fuerit, de bona terrae animae cursus pullulate et in magnam segretem resurgit; sicut et aqua illa est Spiritus Sanctus, cum bibita fuerit, statim fons in potoris pectore scaturit et in vivae aquae flumina profluit. (...) *Sed hoc Verbum caro factum est (Gv 1,14)* et nunc in carne visibili quinque sensibus functa apud illos multos murmurantes et litigants, paucos autem credentes, praesentia verba faciebat. Igitur, iam neque spiritus, id est Verbum, Verbum enim aequae ut Pater et Spiritus Sanctus unus Deus spiritus est, iam neque Spiritus, id est Verbum sine carne neque caro sine spiritu potest manducari, quia nec potest Verbum sine incarnationis suae debita laude amari vel adorari».

l'anima, che costituisce con il corpo la sua umanità. In quanto è Verbo, è nutrimento che dà vita, nella sua stessa Persona divina, a cui possono accedere le creature razionali con intelligenza di fede. In quanto Verbo di Dio fatto uomo, che congiunge insieme allo Spirito divino lo Spirito che è l'anima umana e la carne, e solo mediante tale duplice realtà, attraverso le parole che pronuncia con la sua bocca, l'insegnamento che mediante esse comunica sui suoi misteri; egli nutre e vivifica i fedeli. Egli diventa cibo sacramentale che offre la vita divina; se fosse soltanto Spirito senza carne non potrebbe infatti vivificare come cibo sacramentale, se fosse solo carne senza Spirito non potrebbe dare la vita. Congiungendo quindi questi due aspetti Egli può essere assunto dagli uomini che credono in lui e può vivificarli con la sua stessa vita<sup>111</sup>.

Il termine Spirito nell'esegesi di Gv 6,63 viene inteso da Ruperto quale anima di Gesù unita al corpo, quale Divinità congiunta alla sua umanità; nella Divinità sono compresenti anche le altre due Persone divine, il Padre e lo Spirito Santo. Ruperto attua, a questo punto, un parallelismo tra il Verbo di Dio, che assimilato dall'anima fa germinare da essa una ricca vegetazione, e lo Spirito Santo che, quale acqua bevuta dal credente, fa scaturire dal suo seno una fonte che scorre in fiumi abbondanti.

---

<sup>111</sup> L'esegesi al versetto di Gv 6, 63 da parte Ruperto si discosta leggermente dalla prospettiva agostiniana che, nello stesso commento al versetto, sembra soffermarsi maggiormente sul significato di *caro non prodest quidquam*, cfr. AUGUSTINUS HIPIONIENSIS, *Tractatus in Ioannis evangelium* cit. (alla nota 1), p. 215 : «O Domine, magister bone, quomodo *caro non prodest quidquam*, cum tu dixeris: *Nisi quis manducaverit carnem meam, et biberit sanguinem meum, non habebit in se vitam?* An vita non prodest quidquam? Et propter quid sumus quod sumus, nisi ut habebum vita aeternam, quam tua carne promittis? Quid est ergo, *non prodest quidquam caro?* Non prodest quidquam, sed quomodo illi intellexerunt: *carnem quippe sic intellexerunt, quomodo in cadavere dilaniatur, aut in macello venditur, non quomodo spiritu vegetatur*».

### 3.3.6 Dichiarazioni sulla trascendenza e la missione di Gesù (Gv 7,37-39)

*In novissimo autem die magno festivitatis stabat Iesus et clamabat dicens: Si quis sitis, veniat ad me et bibat. Qui credit in me, sicut dicit Scriptura, flumina de ventre eius fluent aquae vivae. Hoc autem dixit de Spiritu, quem accepturi erant credentes in eum, non dum enim erat Spiritus datus, quia Iesus non dum erat glorificatus (Gv 7, 37-39).*

Nell'ultimo giorno della festa delle capanne, Gesù pronuncia solennemente un breve discorso che Giovanni interpreta ed illustra quale promessa ai credenti che avrebbero ricevuto lo Spirito Santo. Il versetto, come noto, presenta un problema di punteggiatura, che ha influsso sul suo significato. Il versetto di Gv 7,37-38 può, infatti, essere inteso in due modi: *Si quis sitis venit ad me et bibat qui credit in me. Sicut dicit Scriptura, flumina de ventre eius fluent aquae vivae*, intendendo, i fiumi di acqua sgorgano dal seno di Gesù; l'altro modo, secondo cioè una diversa punteggiatura è: *Si quis sitis venit ad me et bibat. Qui credit in me, sicut dicit Scriptura, flumina de ventre eius fluent aquae vivae*, secondo tale interpretazione, invece, i fiumi di acqua sgorgano dal seno del credente.

Ruperto propone il versetto diviso nel secondo modo, tuttavia la sua interpretazione contempla entrambe le possibilità. Nell'introdurre, infatti, le parole pronunciate dal Signore, l'abate di Deutz gli attribuisce il dono dell'acqua viva significante lo Spirito:

In illa novissima festivitate magna stetit Iesus in conspectu Patris *preces supplicationesque offerens cum clamore valido et multis lacrimis (Heb 5,7)* dum percussus violentia passionis sicut praefiguratum est in illa petra, quam Moyses virga percussit effusi nobis de semetipso, quod biberemus, primum aquam, qua ablueremur et sanguinem suum quo potaremur deinde insufflando Spiritum Sanctum dans apostoli set iuxta alium evangelistam aperiens illis sensum ut intelligerent Scripturas, quod est vere salutare bibere aquas. Deinceps persistit clamans: *Si quis sitis veniat ad me et bibat (Gv 7,37)*, dum receptus in caelum dato Spiritu Sancto caelos commuovi, *qui enarrant gloriam Dei ut non essent loquela neque sermones, quorum non audirentur voces eorum, ut in omnem terram exiret sonus eorum et infines orbis terrae verba eorum (Ps 18,2.4-5)*. Totus quippe sonus sive narratio eorum clamor erat Iesu invitantis ut omnes sitientes venirent ad aquas et accipere properarent gratiam Spiritus Sancti in remissionem peccatorum, et deinde dividente prout vult eodem Spiritu biberent de lege et prophetis per fidem evangelii salutarem quam prius non habebant abundantiam Verbi Dei<sup>112</sup>.

La presentazione di Gesù offerta da Ruperto è evidentemente molto ricca: egli appare come il sommo sacerdote che dal suo sacrificio trae la virtù di effondere dal fianco trafitto, simboleggiato profeticamente dalla roccia dell'Esodo percossa da Mosè, sangue ed acqua; di donare lo Spirito alitando, di offrire ai discepoli la chiave

---

<sup>112</sup> Cfr. *ibid*, pp. 407-408, ll. 1631-1653.

per poter interpretare il senso delle Scritture. L'acqua fluisce da Gesù come sorgente ed è il segno del dono dello Spirito e dell'intelligenza della Parola di Dio. Spirito e Parola sono intimamente associati e operano insieme, poiché è lo Spirito che filtra e ha la capacità di far assimilare la Parola divina.

In seguito, Ruperto analizza la parte del versetto che tratta del credente nei termini di colui da cui sgorgano i fiumi. I primi credenti che attingono alla sorgente e ne espongono i fiumi sono gli apostoli, sulla loro opera quali diffusori dello Spirito Santo, Ruperto ritorna in più tratti, precisando però prima come l'acqua sia il vero simbolo dello Spirito<sup>113</sup>. L'immagine del fiume, usata al singolare, rappresenta la persona stessa dello Spirito. I fiumi, al plurale, che sgorgano nel seno dei credenti, e soprattutto degli Apostoli, sono la predicazione e i sacramenti, di cui gli Apostoli e i loro successori hanno ricevuto la potestà. L'abbondanza di tali doni, l'universalità della loro destinazione distingue e caratterizza il Nuovo Testamento rispetto all'Antico. Dopo la presentazione degli Apostoli come i soggetti dal cui seno scorre la grazia divina, Ruperto nell'esegesi dell'ultima parte del versetto, presenta, ancora una volta, Gesù come la sorgente prima; è da Lui che zampilla la

---

<sup>113</sup>Cfr. *ibid.*, pp. 409-410, ll. 1693-1740: «Haec aqua viva Sancti Spiritus gratia est. Nam protinus subiunxit evangelista: *Hoc autem dixit de Spiritu quem accepturi erant credentes in eum (Gv 7,39)*. Etenim Spiritus Sanctus visitato in Scripturis vocabulo aqua et interdum cum additamento aqua viva nuncupatur. *Humana vero anima terra dicitur (Ps 142,6)*, videlicet pro similitudine, quia sicut aqua terram irrigat et infusione competenti germinare eam facit, sic Sancti Spiritus gratia substantiam humanae animae per semetipsam inopie et sterilem donorum suorum fluentis necessariis irrigat et beneficio suae visitationis infusam fide et bonis operibus fecundat (...). Et bene dona Sancti Spiritus non modo aquae vivae sed fluminibus aquae vivae assimilavit dicens: *flumina de ventre eius fluent aquae vivae*. Nam quomodo aqua viva propriam certamque habet venam et de fonte suo nascitur, fluendo autem nomen accipit, ut flumen vocetur, sic donorum distributiones, quae in sancta ecclesia sunt, omnes ab uno Spiritu tamquam ab uno fonte prodeunt sicut dicit apostolus: *Haec autem omnia operantur unus atque idem Spiritus dividens singulis prout vult (1 Cor 12,11)* (...). Singulari quidem numero cum dicitur flumen ut psalmista: *Fluminis impetus laetificat civitatem Dei (Ps 45,5)* ipsa substantia vel persona Spiritus intelligitur. Plurali autem numero flumina cum dicuntur ut hic: *Flumina de ventre eius fluent aquae vivae (Gv 7,38)* donorum ipsius distributiones apte significantur (...) *Hoc ergo, inquit evangelista, dixit de Spiritu quem accepturi erant credentes in eum (Gv 7,39)*. Nam revera credentes in Dei Filium sic erant accepturi hunc Spiritum ut dona eius de ventre illorum fluerent tamquam flumina, quod hactenus ab initio saeculi non fiebat. Quamvis enim dona Sancti Spiritus antiqui patres haberent, non tamen de illis fluebant tamquam flumina in illam de qua nunc agitur gentium dispersionem, sed una in gente ista dona gratiarum tamquam uno in vase continebantur exceptiones aquarum. Isti autem credentes in eum, scilicet apostoli, et post illos apostolici viri, sic acceperunt hunc Spiritum Sanctum, ut praedicando, baptizando, manus imponendum, maxima de ventre suo flumina profunderent per mundum universum».

fonte della grazia, dopo il compimento della sua glorificazione quale sommo sacerdote, morto e risorto<sup>114</sup>.

Il seno da cui scorrono i fiumi di acqua viva, lo Spirito Santo e i suoi doni, rappresentano la divinità stessa di Cristo, che appare nel suo splendore attraverso l'evento della morte e risurrezione del Signore, in cui si disvela il mistero del Suo trascendente sacerdozio; lo Spirito e i doni non potevano essere elargiti prima di tale evento, afferma Ruperto, poiché era necessaria prima la redenzione degli uomini, e per essa si richiedeva il sacrificio glorificante del sommo sacerdote. L'esposizione rupertiana, che comincia e termina con l'esegesi di questo versetto giovanneo, si svolge con lentezza, con frequenti ripetizioni ed evocazioni di idee già esposte, è chiara e decisamente fondata sui dati forniti dalla Scrittura<sup>115</sup>.

---

<sup>114</sup> Cfr. *ibid*, pp. 410-412, ll. 1750-1849.

<sup>115</sup> Viene ripetuta, in particolare, l'idea che gli uomini dell'Antico Testamento non godevano della stessa abbondanza di grazia della quale usufruivano i credenti di Cristo nel Nuovo, vale a dire dei doni dello Spirito, cioè la remissione dei peccati, uguale per tutti e la differenza dei carismi; è evidenziata inoltre anche la presentazione di Gesù come sommo sacerdote, riguardo al quale riveste importanza, come immagine, la veste sacerdotale, cioè la sua carne, prima mortale, poi gloriosa; cfr. *ibid*, p. 412, ll. 1825-1854.

### 3.3.7 La Resurrezione di Lazzaro (Gv 11,33); L'annuncio del tradimento di Giuda (Gv 13,21)

*Iesus ero, ut vidit eam plorantem et Iudaeos, qui venerant cum ea, plorantes, infremuit Spiritu et turbavit seipsum (Gv 11,33).*

*Cum haec dixisset Iesus, turbatus est Spiritus et protestatus est et dixit: Amen, amen dico vobis quia unus ex vobis tradet me (Gv 13,21).*

Due versetti del Vangelo giovanneo menzionano lo *Pneuma* in connessione con il fremito e il turbamento di Gesù; il primo si trova nel racconto della resurrezione di Lazzaro, il secondo riguarda il momento nel quale, durante l'ultima cena, Gesù parla dell'imminente tradimento. Ruperto nell'esegesi dei due versetti scritturali intende lo Spirito quale indicazione della divinità di Gesù<sup>116</sup>.

Il fremito nello Spirito è la manifestazione della divinità e della Sua forza, il turbamento è il segno della Sua umanità; Gesù sperimenta il turbamento, come uomo, di fronte alla morte, insieme manifesta il fremito come Dio nella vittoria sull'Inferno e sulla morte. La stessa spiegazione viene fornita dal benedettino in relazione al secondo versetto<sup>117</sup>.

---

<sup>116</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 555-556, ll. 951-967. L'abate di Deutz, dopo aver citato Gv 11,13, scrive: «Quis sibi vult hic fremitus fortissimi Filii Dei? Haec turbatio mortali set infirmi eiusdem Filii hominis? Etenim quod fremit, divinae fortitudini set fortissimae divinitatis est; quod autem eodem fremitu suo turbatus est, humanae infirmitatis est (...). In ipsa autem eius interfectione humana quidem infirmitas turbata est valde, sed divina Fortitudo comminans morti sempiternae tamquam leo rugiens et fremens ad praedam (Gn 49,2) ascendit et infernum spoliavit».

<sup>117</sup> Cfr. *ibid.*, p. 613, ll. 498-503: «*Iesus turbatus est spiritu (Gv 13,21)*, idem est ac si diceretur: turbatus est a seipso, estque par ei, quod alibi dictum est: *Fremuit spiritu et turbavit seipsum (Gv 11,33)* quia videlicet fremente et turbante spiritu turbata est infirma caro vel anima Iesu, per quam tota hominis substantia intelligitur. Nam per spiritum, quo fremente anima turbatur, vel quo prompto caro infirmatur, Fortitudo divinitatis intelligitur, quae dum et alibi inferno et hic traditori suo comminatur, ex praesenti fremitus causa, id est ex vicinia mortis infirmitas hominis turbatur».

Lo Spirito è la Divinità di Gesù, la natura divina del Verbo, che manifesta la propria forza divina rispetto alla naturale debolezza umana.

## Verseti sul Paraclito

### 3.4.1 I colloqui dopo la cena. Parole di consolazione (Gv 14,16-17)

*Et ego rogabo Patrem, et alium Paraclitum dabit vobis, ut maneat vobiscum in aeternum, Spiritum veritatis, quem mundus non potest accipere, quia non videt eum nec scit eum; vos autem cognoscetis eum, quia apud vos manebit et in vobis erit (Gv 14,16-17).*

Il quarto Vangelo presenta, nella sua rivelazione sullo Spirito Santo, l'originalità e la novità dell'appellativo Paraclito con il quale si identifica la terza Persona della Trinità, in un gruppo di versetti appartenenti ai discorsi dell'addio di Gesù ai Suoi discepoli. Tali versetti si inseriscono perfettamente nella sequenza delle idee del discorso e Rupertò ne offre un'interpretazione.

Il primo versetto ricorre, nel Vangelo di Giovanni, poco dopo la petizione rivolta da Filippo a Gesù affinché Egli mostri loro il Padre, e subito dopo la promessa di esaudire le preghiere fatta da Gesù ai discepoli. Rupertò si riferisce essenzialmente a questi punti nello spiegare la rivelazione sul Paraclito. L'esegesi del versetto scritturistico si divide in due parti; nella prima il benedettino dilunga a illustrare il significato del nome Paraclito<sup>118</sup>.

---

<sup>118</sup> Cfr. *ibid*, p. 635, ll. 1346-1355: «*Ego rogabo Patrem et aliud Paracletum dabit vobis ut maneat vobiscum in aeternum (Gv 14,16)*. Ecce in ara crucis rogabo Patrem meum, ecce in die passionis meae preces supplicationesque ad eum qui me salvum facere posuit a morte cum clamore valido ac multis lacrimis in offeram et exaudiendus sum pro mea reverential (Heb 5,7). Ita rogando Patrem, sicut ait Philippus, ostendam vobis Patrem, inquam, in meipso et meipsum in Patre meo ostendam vobis. Cuius ostensionis principium hoc erit, quia Pater et alium Paracletum dabit vobis, scilicet *Spiritum veritatis*. Enarratis enim nescientes Scripturas, dum optatis, quod vobis non expedit,

Il Paraclito, il cui dono esaudisce la petizione di Filippo, è descritto dall'abate di Deutz quale principio dell'ostensione dell'immanenza reciproca del Padre e del Figlio. Il Paraclito è Spirito della verità, che mette a disposizione la comprensione delle Scritture e la necessità del sacrificio di Cristo affinché sia resa possibile la Sua effusione. In tale spiegazione Ruperto mostra la intima connessione del Paraclito con il Figlio e il Padre. Solo a questo punto Ruperto si dedica alla spiegazione del termine Paraclito:

Paraclitus graece, latine consolator dicitur; idcirco autem hic Spiritus veritatis recte Paraclitus vel consolator dicitur quia videlicet filios sponsi del morte vel abesentia Patris consolatur vero Scripturarum sensu docendo quod sic oportuerit pati Christum et resurgere a mortuis tertia die et praedicari in nomine eius paenitentiam et remissionem peccatorum. Quo nomine nusquam antehac appellatus invenitur, quia videlicet quamvis veteribus sanctis et ipsis ante passionem Christi apostolis datus fuerit, non sic ulli datus erat ut deberet appellari Paraclitus, nec enim in remissionem peccatorum fuerat datus, antequam glorificaretur Iesus. In eo quippe tota consolatio Paracliti, quia luctum antiquum per sacramentum passionis Christi astergi, dum Deo Patri per morte Filii sui propitio facto nova regeneratione de filiis irae filios reddit gratiae, de servis peccati filios

---

videlicet ut non vadam, et tamen dicitis: *Ostende nobis Patrem (Gv 14,8)*, ignorantes parietem inimicitarum stare inter Deum et homines non aliter solvendum nisi ego vadam, nisi ego per passionem mortis transeam ex hoc mundo ad Patrem. Me ergo rogante et meipsum in cruce sacrificium offerente, fiat ut Patrem ostendam vobis et ille me assumpto vobisque per absentiam corporis ablato alium Paraclitum det vobis Spiritum veritatis».

iustitiae, de filios mortis et perditionis filios vitae  
et acquisitionis<sup>119</sup>.

La spiegazione letterale del termine Paraclito consiste, secondo Ruperto, nell'idea di consolazione, e la realtà della consolazione, che costituisce la funzione salvifica del Paraclito si trova nella comunicazione del senso delle Scritture e, soprattutto, nella remissione dei peccati. L'abate di Deutz ritorna insistentemente e con coerenza a quanto aveva sostenuto nell'esposizione del primo testo pneumatologico del Vangelo e dei testi con significato battesimale. È caratteristica del pensiero rupertiano l'idea che la remissione dei peccati, l'efficacia dei sacramenti e della loro grazia, poteva essere data solo dopo la morte e resurrezione del Signore<sup>120</sup>, quando lo Spirito veniva effuso a tale determinato scopo.

All'opera di consolazione intesa come remissione dei peccati Ruperto collega il mostarsi del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo:

Principium igitur Patrem nobis ostendendi  
paraclesis est Spiritus Sancti in remissionem  
peccatorum dati, ex quo summus pontifex noster  
*per suum sanguinem ad rogandum Patrem in  
sancta sanctorum introiens aeternam  
redemptionem invenit (Heb 9,12) (...). Ego rogabo  
Patrem et alium Paraclitum dabit vobis ut maneat  
vobiscum in aeternum (Gv 14,16) ut perducatur vos  
ad videndum Patrem facie ad faciem (1Cor 13,12),  
ut ostendat vobis in Filio Patrem et Filium in Patre  
manentem et ipse in vobis manens commanere*

---

<sup>119</sup> Cfr. *ibid*, pp. 635-636, ll. 1367-1382.

<sup>120</sup> Cfr. J. VAN ENGEN, *Rupert de Deutz*, Dictionnaire de Spiritualité XIII, Paris, 1988.

faciat intra vos gloriosam in aeternam Patris et Filii  
suamque inseparabilem et unam maiestatem<sup>121</sup>.

La comunicazione della visione e della contemplazione delle tre Persone divine, nella loro vita trinitaria e nella loro immanenza nei credenti costituisce il compito del Paraclito, mediante il quale egli esegue la sua funzione di consolazione e realizza con sovrabbondanza il desiderio espresso da Filippo, che appartiene a tutti<sup>122</sup>.

Nella seconda parte dell'esegesi riguardante l'impossibilità, da parte del mondo, di ricevere il Paraclito, viene presentata l'esposizione delle cause che impediscono l'accoglienza del dono divino. Dopo aver sostenuto che gli uomini sulla terra usufruiscono di una consolazione terrena e materiale, e che non sono ingrado di ospitare quella spirituale<sup>123</sup>, Ruperto sostiene:

Itaque Paracletum hunc mundo non potest accipere. Quare? Quia non vidit eum nec scit eum. Quod non vidit, infidelitatis est, quod nescit eum, superbiae est. *Infidelitatis namque est, non respicere vel non curare nisi praesentia quae evidentur, et ita illis intentum vel contentum esse, ut non cogitet aeterna, quae non videntur* (2 Cor 4,17-18). Item superbiae est non scire, id est non approbare talem Paracletum, immo et vitam eorum

---

<sup>121</sup> Cfr. RUPERTUS TUITIENSIS, *In Iohannis evangelium* cit. (alla nota 11), p. 636, ll. 1385-1404.

<sup>122</sup> È interessante tale interpretazione rupertiana che rcorrela il Padre direttamente con la promessa di Gesù in riferimento al dono del Paraclito quale compimento della petizione.

<sup>123</sup> Cfr. RUPERTUS TUITIENSIS, *In Iohannis evangelium* cit. (alla nota 11), pp. 636-637, ll. 1409-1417.

qui consolatione eius requirunt, aestimare insaniam  
et finem illorum sine honore<sup>124</sup>.

L'inaccessibilità del Paraclito per il mondo ha una delle sue cause, afferma Ruperto, nella mancanza di fede e nella superbia. Tutti i doni divini sono per sé irraggiungibili dalle sole forze naturali umane; questa incapacità, che può essere superata solo dalla potenza della grazia divina, diventa impossibilità assoluta quando, da parte del genere umano, si palesa anche una cattiva disposizione; tale è la superbia e il rifiuto di credere. Per poter ricevere il dono di Dio che è lo Spirito, secondo l'abate di Deutz, è necessario credere.

Il commento prosegue, e Ruperto delinea la condizione dei discepoli che appare opposta rispetto al mondo nel rapporto con lo Spirito<sup>125</sup>. La conoscenza dello Spirito da parte dei discepoli proviene dalla presenza di Lui in loro, presenza ecclesiale mediante la celebrazione dei sacramenti, che sono visibili esternamente, nei quali lo Spirito opera la sua consolazione, ovvero il perdono dei peccati e mediante la sua grazia. Proprio grazie a questa esperienza dello Spirito, accessibile a tutti i credenti, dice Ruperto, essi ottengono una conoscenza di Lui nella fede che li pone nella situazione esattamente opposta a quella del mondo incredulo. L'originalità del tuitiense consiste proprio nell'incare la conoscibilità e visibilità dello Spirito nell'economia sacramentale della Chiesa.

---

<sup>124</sup> Cfr. *ibid*, p. 637, ll. 1421-1429.

<sup>125</sup> Cfr. *ibid*, p. 637, ll. 1426-1442: «*Vos cognoscetis eum, quia apud vos manebit et in vobis erit (Gv 14,17). Vos autem qui mundo gaudente inde ploratis et fletis, unde gaudet ille, vos, inquam, cognoscetis eum. Et unde cognoscetis eum? Quia apud vos manebit et in vobis erit. Duobus modis vobis appropinquabit, quia paraclisim suam videlicet remissionem peccatorum visibilibus operandi sacramentis apud vos manebit, id est numquam ecclesiastico conventui deerit, et privatam vel propriam cuique infundendo gratiam in vobis erit, etsi non semper manebit, quia videlicet praeter eum de quo dictum est Super quem videris Spiritum descendantem et manentem super eum (Gv 1,33), praeter eum in nullo semper manet sed nonnumquam de sua quamlibet sancta mansione subtrahit, iterumque oration vel Dei laude invitatus redit*».

### 3.4.2 Giovanni 14,16

*Paraclitus autem Spiritus Sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia et suggeret vobis omnia quaecumque dixerò vobis (Gv 14,16).*

L'esegesi rupertiana circa il secondo versetto sul Paraclito è breve, il benedettino espone l'attività dello Spirito in relazione alla missione svolta da Gesù<sup>126</sup>.

Il nucleo di questa esposizione consiste nel parallelismo individuato dall'esegeta tra Gesù e lo Spirito nell'attività dell'insegnamento e del richiamo alla memoria. Dapprima Ruperta cita la lettera ai Corinzi 1Cor 3,6 e, dunque, ciò che Paolo afferma dei differenti collaboratori nell'apostolato; Ruperto applica il versetto a Cristo e al Paraclito; dopodiché attua un ulteriore parallelismo tra ciò che Gesù ha sostenuto e sosterrà e ciò che lo Spirito scriverà nei cuori. Il contenuto dei due insegnamenti è chiaramente lo stesso ma Gesù, secondo ruperto, è colui che ha insegnato pronunciando parole sensibili, percepibili dal senso dell'udito; lo Spirito pronuncerà, invece, parole non sensibili e agirà nell'interiorità dei discepoli.

---

<sup>126</sup> Cfr. *ibid*, pp. 643-644, ll. 1674-1691: «*Paraclitus autem Spiritum Sanctus quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia et suggeret vobis omnia quaecumque dixerò vobis (Gv 17,26).* Igitur hactenus docendo vos exterius utpote homo visibilis ego plantationem novam plantavi atque rigavi, Spiritus autem Sanctus qui Paracletus, *id est consolator dicitur et est, pro causa quam superius dixi, ille incrementum dabit (1 Cor 3,6)*, docendo vos omnia et suggerendo intrinsecus omnia quaecumque dixerò vobis. *Omnia docebit vos, quaecumque hactenus dixi, et omnia quaecumque deinceps dixerò vobis suggeret vobis et scribet in tabulis carnalibus cordis vestri (2 Cor 3,3).* Ego enim qui hactenus locutus sum vobis visibilis homo voce elementari, ego, inquam, idem ipse deinceps loquor vobis interna locutione iam dicti Spiritus Santi. Sic enim veniet et sic mittetur in nomine meo, ut Paracletus sit, id est expectam ab omnibus sanctis consolationem Israel afferat vobis et illis, inquam, qui me loquentem audistis et credidistis, *et eis qui per Verbum vestrum credituri sunt in me (Gv 17,20)*».

### 3.4.3 L'odio del mondo e l'intervento del Paraclito (Gv 15,26)

*Cum autem venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis a Patre, Spiritum veritatis, qui a Patre procedit, ille testimonium perhibebit de me (Gv 15,26).*

Nel commento di questo versetto Ruperto considera innanzitutto il tema della testimonianza del Paraclito a favore di Gesù. Qui l'abate ha modo di riproporre la dottrina trinitaria dei tre testimoni, e analizza poi il tema della processione del Paraclito dal Padre ed infine la missione del Paraclito dal Figlio.

Riportato il testo interamente, Ruperto penetra nel problema della testimonianza, richiamando la controversia che era avvenuta tra Gesù e gli ebrei, suoi avversari. Gesù aveva rivelato Se stesso come luce (Gv 8,12), gli ascoltatori gli avevano obiettato che tale affermazione non poteva esser valida, in quanto appariva come una sorta di autoproclamazione. Nel commento Ruperto richiama la testimonianza del Paraclito portando a tre il numero dei testimoni a suo favore:

Ecce sunt qui testimonium dant huic Filio hominis quod vere sit Filius Dei, ultra quem numerum testium secundum legem non oportet nec fas est exigi (...). Haec sane testimonia paulo ante recapitulabat dicendo: *Si non venissem et locutus fuisset eis (Gv 15,22)* quod testimonium ipsius Filii Dei de seipso est, ac deinceps: *Si opera non ferisset in eis quae nemo alius fecit (Gv 15,24)* quos est testimonium Patris de Filio: *Pater enim, inquit,*

*in me manens ipse facit opera (Gv 14,10). Ecce nunc tertius testis Spiritus Sanctus de quo sic ait: Cum autem venerit Paracletus, quem ego mittam vobis a Patre, Spiritum veritatis, qui a Patre procedit, ille testimonium perhibebit de me (Gv 15,26). Igitur, sicut hic idem Iohannes in epistula sua dicit: Tres sunt qui testimonium dant in caelo: Pater et Filius et Spiritus Sanctus (1 Gv 5,7): Pater, inquam, faciens opera, Verbum ipsum quod erat in principio Deus apud Deum personans de carne sua dicendo: Ego principium qui et loquor vobis (Gv 8,25) et his similia, Spiritus Sanctus consolaturus apostolos inter omnes mundi huius persecutiones vel odia. Itaque gloriatur fides, exsultet spes, gratuletur caritas, quia videlicet huic Filio hominis, in quem credimus, in quo speramus, quem diligemus, non desunt Trinitatis testimonia<sup>127</sup>.*

I tre testimoni sono le tre Persone della Trinità. La rivelazione sul Paraclito e sulla sua funzione di testimonianza diviene, per Ruperto, una nuova rivelazione trinitaria, si tratta di una testimonianza interiore che riguarda la fede dei discepoli. Ruperto giunge subito dopo alle altre due espressioni, la processione dello Spirito dal Padre, la sua missione dal Figlio. Nel commentare la prima parte, egli propone un nuovo parallelismo tra lo Spirito e il Figlio, del quale pure è detto che procede dal Padre<sup>128</sup>.

---

<sup>127</sup> Cfr. *ibid*, pp. 668-669, ll. 244-269.

<sup>128</sup> Cfr. *ibid*, p. 670, ll. 289-314: «De Spiritu Sancto Filius Dei loquens praesenti tempore dicit: *Qui a Patre procedit, cum de seipso longe superius adversus Iudaeos testificans praeterito tempore dixerit: Ego enim a Patre processi et veni (Gv 8,42). Cum enim haec diceret, iam utique processerat ipse (...) factus homo visibilis qui invisibilis Deus erat. Hic autem Paracletus Spiritus Sanctus ad homines non dum processaret. Nondum enim Spiritus erat datus, quia Iesus nondum fuerat glorificatus (Gv 7,39). Hoc tunc agebatur ut procederet praeunte digno apparatu magnae paenitentiae, quam super se exceperat in unigenito Dei natura carnis nostrae satisfaciens pro antiquo delicto praevaricationis Aadae, ut procederet videlicet adveniens in remissionem*

L'esegesi rupertiana coglie perfettamente il significato del procedere osservando il parallelismo tra lo Spirito e il Figlio. Il procedere del Figlio da Dio rappresenta la sua missione temporale, l'incarnazione e l'opera della salvezza da lui compiuta; il procedere dello Spirito rappresenta, invece, la sua missione invisibile con il compito salvifico di donare la remissione dei peccati mediante la passione di Cristo. La processione ossia la missione temporale storica visibile del Figlio è rivelata come avvenuta, quella dello Spirito è rivelata come futura. La processione del Figlio è unica, quella dello Spirito è molteplice e si prolunga fino alla fine del mondo nella chiesa fondata ed edificata da Cristo. Agli occhi del tuitiense come il Figlio procedendo dal Padre è uguale al Padre nella divinità, così lo Spirito; in tal modo la rivelazione della processione esprime anche l'uguaglianza dei precedenti nella natura divina. Il benedettino descrive poi la processione unica del Figlio dal Padre nell'atto di creare, e la processione continuata dello Spirito nell'atto di alimentare spiritualmente le creature dotate di ragione<sup>129</sup>.

Egli descrive poi la missione del Paraclito dal Figlio, ricordando l'opinione dei Greci sulla processione dello Spirito non dal Figlio ma dal Padre solo<sup>130</sup>. Con il

peccatorum, quomodo nulli unquam datus fuerat ante salutare passionis Christi sacramentum. Ipsum sane processionis verbum dignitatem personae eius exprimit, videlicet quia Dominus est aequalis Domino Patri vel Filio, qui et ipse Dominus processit et venit. Proprietas autem vel differentia processionis in eo est quia Filius quidem semel processit et venit, videlicet ad condendam sacrae ecclesiae domum, quam per ipsum condidit, qui universa creavit Deus. Spiritus autem Sanctus et tunc processit et usque in finem saeculi procedere non desinit ad dedicandam et illustrandam eandem domum, ut inhabitet in illa et inhabulet Deus unus Pater et Filius et ipse, qui illam dedicat vel consecrat, Spiritus Sanctus».

<sup>129</sup> Cfr. *ibid*, pp. 670-671, ll. 315-325: «Quando per Verbum suum Deus Pater omnia condidit, Filius quidem semel processit, quia semel et simul omnia condidit, Spiritum autem Sanctum extunc usque in aeternum in subiectam rationalem creaturam procedere non desinit, quia videlicet absque processione eius inopia creaturae subsistere nequit, quomodo absque solis lumine luna non lucet. Et quidem beata sanctorum angelorum societas semper quasi plena luna est et nec deficit nec minuitur, ex quo peccatibus apostatis angelis ipsi peccare nolentes positi sunt in conspectu solis aeterni. Unde et relucent plena luce ornatores caelorum, id est hoc eodem Spiritu Sancto semper in eos procedente».

<sup>130</sup> Cfr. *ibid*, p. 671, ll. 337-358: «Visum est autem quibusdam graecorum haereticis quod hic Spiritus Sanctus non a Patre et Filio, sed a Patre procedat solo (...). Sed huic perverso sensui praesens veritas ex adverso resistit. Cum enim dicit: *Qui a Patre procedit*, simul idem Filius et hoc eodem in loco dicit: *Quem ego mittam vobis*, et alibi *Ego mittam promissum Patris mei in vos* (Lc 24,49). Quid namque est aliud Paraclitum mitti quam procedere Spiritum veritatis? Ipsa quoque missio processio est, nisi hoc tantum, quod in sua substantia semper invisibiliter Spiritus procederet, in aliena autem specie ad tempus missus est, scilicet cum vel super Dominum in specie columbae vel super apostolos eius apparuit in igne (Ac 2,3). Cum igitur et alibi dixerit: *Ego et*

termine processione Ruperto intende la missione dello Spirito che ha come origine sia il Padre che il Figlio; la spiegazione si attiene, dunque, alla venuta salvifica dello Spirito<sup>131</sup>. Occorre notare che il dissenso dei Greci non riguarda la processione dello Spirito intesa come relativa alla sua missione temporale salvifica, essi, in effetti, che lo Spirito sia precedente, cioè mandato nel tempo non soltanto dal Padre ma anche dal Figlio; il dissenso riguarda la processione intesa quale origine eterna dello Spirito che essi ammettono aver causa solo nel Padre, escludendo il Figlio.

---

*Pater unum sumus (Gv 10,30), nullatenus hic sibi Patrique disparat communionem processionis Spiritus Sancti dicendo: Quem ego mittam vobis, et Qui a Patre procedit (Gv 15,26).*

<sup>131</sup> I limitiamo a segnalare sulla questione del *Filioque*, L.I. SCIPIONI, *La processione dello Spirito Santo e il Filioque*, in «Sacra Doctrina» 22 (1977), pp. 391-441.

### 3.4.4 Giovanni 16,7-11

*Sed ego veritatem dico vobis: expedit vobis ut ego vadam, si enim non abiero, Paraclitus non veniet ad vos. Et, cum venerit ille, arguet mundum de peccato et de iustitia et de iudicio: de peccato, quidem quia non crediderunt in me; de iustitia vero, quia ad Patrem vado, et iam non videbitis me, de iudicio autem, quia princeps huius mundi iam iudicatus est (Gv 16,7-11).*

La prima enunciazione pone il problema del rapporto tra la dipartita di Gesù dal mondo terreno e l'arrivo del Paraclito. Quale è la ragione di questo andare dell'uno e venire dell'altro e del fatto che la partenza del primo è la condizione per la missione del secondo?

Il commento rupertiano afferma questa verità senza darne la ragione. Lo Spirito, sostiene il benedettino, non sarebbe venuto se Gesù non fosse partito proprio perché era assolutamente necessaria la passione e morte allo scopo di procurare, per gli uomini, la grazia dello Spirito<sup>132</sup>. È permanente, nel pensiero rupertiano, l'idea che la remissione dei peccati, resa possibile dal sacrificio di Gesù Cristo, sia operata dallo Spirito Santo; proprio per questo la condizione previa della Sua missione, cioè l'allontanamento di Cristo dalla materialità, viene interpretato come la passione e morte del Signore<sup>133</sup>.

---

<sup>132</sup> Cfr. *ibid*, pp. 675-676, ll. 520-557: «Per passionem hoc actum est, quod gratia Paracliti Spiritus Sancti in nos effusa est. Nam si Christus non passus in caelum ascendisset, profecto iste Spiritus gratiae, qui per sanguinem eius peccata relitti, datus non fuisset (...). Gaudendum, inquit, vobis esset, quia vado ad Patrem, praesertim quia, sicut superius dixi vobis, ego vadens rogabo Patrem et alium Paraclitum dabit et quia in domo Patris mei mansiones multae sunt, in qua praeunte ac duce hoc Paraclito accipiam vos ad meipsum».

<sup>133</sup> Cfr. *ibid*, p. 677, ll. 567-585: «Vere expedit nobis scire vel credere quod nisi fuisset ipse passus nos Spiritum adoptionis filiorum non reciperemus (...). *Ego veritatem dico vobis: expedit vobis ut ego vadam et exponens quam vere expediat: Si enim non abiero Paraclitus non veniet ad vos (Gv 16,7).* Quare si non abiero Paraclitus non veniet ad vos? Videlicet quia non erit, in quo consoletur vos. In quo enim consolabitur vos, nisi ego sicut mandatum dedit mihi pater sic fecero et inoboedientiam primi hominis oboedientiae virtute excludens perditam vobis restaura vero

L'altra ragione che rende possibile la venuta dello Spirito, in vista dell'allontanamento di Gesù, sostiene Ruperto, è da individuare proprio nel nome Paraclito, cioè consolatore. Se Gesù non avesse compiuto la sua missione lo Spirito non avrebbe avuto modo di esercitare la sua funzione consolatrice, per la quale era necessario l'adempimento delle Scritture riguardanti l'azione salvifica del Signore. Lo Spirito verrà, quindi, mandato da Gesù.

*Si autem abiero mittam eum ad vos (Gv 16,7). Mittam ad vos, id est emittam eum in vos, non enim de loco ad loco mittitur, quia ubique est Deus Spiritus Sanctus, neque parietibus comprehenditur, sed sensibus mentis et fide suscipitur. Hoc, sane semel et iterum Dominus noster fecit, quod promittit: Semel ipsa die qua resurrexit, quando utique iam abierat, iam de sua minoratione ad gloriam et honorem, de mortali conditione ad immortalitatem, de hoc mundo ad Patrem transierat. Tunc enim, id est ipsa die stans in medio discipulorum suorum insufflavit, et dixit eis: Accipite Spiritum Sanctum (Gv 20,22). Accipite, inquam, Paraclitum in maximam consolationem id est in peccatorum remissionem. Sic enim et in hoc evangelista statim sequitur: Quorum remiseritis peccat remittuntur eis. Et Lucas eandem narrationem: Tunc, inquit, aperuit illis sensum ut intelligerent Scripturas (Lc*

---

animarum vitam corporumque resurrectionem acquisendo. Ergo si non abiero (...) non veniet ad vos Paraclitus, id est consolator, sed nec Paraclitum se profitebitur iste Spiritus Sanctus, utpote non habens, in quo consoletur vos, vel quid dicat vobis paternae praevaricationis praedicium portantibus. Amplius autem et omnes consolationes irritae erunt, quascumque locutus est hic Spiritus sanctus per os sanctorum, qui a saeculo sunt prophetarum eius. Nec implebuntur Scripturae, quas idem Spiritus Sanctus prophetis commune miseriam lugentibus pro consolatione inspiravit».

24,45). Iterum vero tunc misit quando decimo post ascensionem eius die congregates in unum discipulis *factus est repente de caelo sonus tamquam advenientis spiritus vehementis et replevit totam domum ubi erant sedentes (Ac 2,2)*. Tunc iterum misit hunc Paracletum, ut qui omnibus aequaliter dato fuerat in remissionem peccatorum, nunc singulis pro voluntate sua divideret diversa dona gratiarum ut essent facundi ad praedicandum, fortes ad toleranda certamina passionum<sup>134</sup>.

Nell'esegesi del versetto giovanneo Ruperto evidenzia la necessità da parte di Gesù, dopo la Sua ascensione, di realizzare la Sua promessa, nel giorno della pentecoste, di mandare il Paraclito. Fino a questo punto, infatti, il benedettino aveva inteso la partenza di Gesù unicamente come la sua passione e morte; il suo sacrificio, ora, invece, in questo allontanamento di Gesù è intesa anche come la Sua risurrezione, la Sua glorificazione, il Suo essere presso il Padre.

Il Paraclito attende alla sua missione di consolatore espressa dal suo stesso nome, attuando la remissione dei peccati e la distribuzione dei suoi differenti carismi. Anche la comunicazione del senso delle Scritture, che nel testo citato di Lc 24,45 ha come protagonista il Signore risorto, viene da Ruperto attribuita allo Spirito Santo nell'esercizio della funzione consolatrice.

Dopo aver commentato parte del versetto Ruperto viene al suo contenuto seguente che rivela l'attività del Paraclito a favore di Gesù contro il mondo incredulo e nemico. L'argomentazione riguarda il peccato, l'ingiustizia, il giudizio. Il modo in cui lo Spirito attua la sua grande missione consiste nell'ispirazione, fortificazione di coloro che eserciteranno l'annuncio evangelico nel tempo della

---

<sup>134</sup> Cfr. *ibid*, pp. 677-678, ll. 589-614.

chiesa. Tale predicazione riguarda soprattutto due realtà opposte tra loro: il peccato e la giustizia<sup>135</sup>.

Il peccato di incredulità viene interpretato dall'abate di Deutz alla luce della dottrina giovannea non solo come il negare l'adesione intellettuale alla verità rivelata, ma come la sintesi di ogni peccato; Ruperto comincia, dunque, dal peccato originale e giunge fino al rifiuto opposto a Cristo, nella rivelazione giovannea tale rifiuto è la condensazione di ogni peccato, è l'unico peccato, il peccato per antonomasia<sup>136</sup>. La giustizia dichiarata nell'espressione *ego ad Patrem vado*, è la giustizia grazie alla quale è giusto Gesù, l'uomo nuovo, giustizia consistente nell'obbedienza al Padre, nel cammino ascensionale al Padre, che comprende la passione, la morte e la glorificazione presso il Padre.

Il Paraclito offre anche un'argomentazione del giudizio:

Ergo peccatum cui haec iustitia praesenti  
loco opposita est, radix omnium peccatorum,  
scilicet originale peccatum est, cui cum in  
baptismo Christi abrenuntiare iubemur, et eiusdem

---

<sup>135</sup> Cfr. *ibid*, pp. 678-679, ll. 635-660: «Neque Iudaeos tantum sed omnem quoque per apostolos Christi Spiritus arguit mundo (...). Altius plane considerandum est incredulitatis peccatum, omne quippe vitium et omnis iniquitas generis humani ab increduli tate sumpsit initium, quia videlicet primi homines plus serpenti quam Deo crediderunt vel oboedierunt, et exinde corrupti posteri eorum et gentes magis diabolo vel idolis eius quam Deo credente set Iudaei magist antichristum quam Christum expectantes communiter peccaverunt et omnia, inquit apostolus, in incredulitate conclusa sunt (Rm 11,32). Itaque per peccatum quod sic exposuit dicens: *Quia non crediderunt in me (Gv 8,9)* omnis iniustitia vel inoboedientia veteris hominis et per iustitiam, quam sic designavit, dicens: *Quia ego ad Patrem vado (Gv 16,10)*, omnis iustitia vel oboedientia novi hominis intelligentia est, de quibus utique scilicet peccato atque iustitia mundum Spiritus Sanctus in eo redarguit, quia per praedicatores suos urgere non desinit, *instans opportune importune, ut exuant veterem hominem cum actibus suis et induant novum, eum, qui secundum Deum creatus est in iustitia et sanctitate veritatis (Col 3,9)*. Iustitia namque novi hominis in eo pulchre designatur quod ait: *Quia vado ad Patrem* id est oboediens Patri usque ad mortem praesentis vitae communem relinquo conversationem».

<sup>136</sup> Si tratta del peccato, annunciato fin dall'inizio del Vangelo di Giovanni, di non accogliere la Luce che è Gesù: «Propter homines venit Christus, quem qui non receperunt in hoc maxime evangelio et in ceteris apostolorum dictis arguuntur, arguente per illos sancto Spiritu, iuxta quod de illo loquens ipse Christus: *Ille, inquit, arguet mundum de peccato quia non crediderunt in me (Gv 16,8-9)*».

novi hominis fides iudiciumque futurum nobis credendum committitur, vere de peccato et de iustitia et de iudicio mundum redarguit Spiritus Sanctus, ut non vacet ulli homini nescire, quis peccati quis iustitiae finis sit, quamque tremendum iudicium ad discernendum utriusque meritum in fine futurum sit. Sane quod ait: *De iudicio autem quia princeps huius mundi iam iudicatus est (Gv 16,11)* consequentem eorum damnationem qui adhuc illi adhaerent, terribiliter espressi, quia vide licet iudicato capite membra quoque pariter praecipitanda creduntur<sup>137</sup>.

Il commento rupertiano opera la sintesi finale della triplice argomentazione dello Spirito Paraclito, nella condanna del demonio viene rappresentata la sua sconfitta e quella dei suoi adepti, che sono, nell'ottica rupertiana, termine della suprema discriminazione. Nella giustizia divina è rappresentata, invece, la vittoria di Gesù, della quale sono partecipi coloro i quali scelgono la fede. Cristo ha vinto il mondo a Lui avverso e, nella Sua vittoria, è implicata la sconfitta di Satana che signoreggiava sul mondo.

Nella prospettiva del benedettino il giudizio di condanna arriverà alla fine, quando il giudice pronuncerà la sentenza; nella rivelazione giovannea, invece, il giudizio è già attuale in quanto l'Evangelista presenta, l'arrivo di Gesù presso il Padre, tramite la sua passione e morte, esaltazione e glorificazione e in essa determina la condanna del mondo incredulo. Tale dottrina, tipica del quarto Vangelo, si caratterizza rispetto all'escatologia futura, di cui il Vangelo secondo Matteo è una descrizione. Con l'avvento della crocifissione di Gesù, termina il dominio di Satana, Cristo vince, dunque, il demonio, e coloro che crederanno in Lui parteciperanno della Sua vittoria perchè, con la loro vita e azione, già attestano e diffondono la Parola del Signore.

---

<sup>137</sup> Cfr. RUPERTUS TUITIENSIS, *In Iohannis evangelium* cit. (alla nota 11), p. 679, ll. 663-675.

### 3.4.5 Giovanni 16, 13-15

*Cum autem venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem. Non enim loquetur a sametipso; sed quaecumque audiet loquetur, et quae ventura sunt adnuntiabit vobis. Omnia quaecumque habet Pater mea sunt, propterea dixi: Quia de meo accipiet, et adnuntiabit vobis (Gv 16, 13-15)*

Nell'ultimo versetto l'Evangelista presenta lo Spirito quale maestro di verità, che si pone in ascolto delle parole di Gesù, come Suo rivelatore anche attraverso l'annuncio degli avvenimenti che lo vedono protagonista. Lo Spirito è presentato come Colui che glorifica Gesù poiché da Lui, Egli riceve ciò che è del Figlio e del Padre<sup>138</sup>. Le verità insegnate dallo Spirito non saranno estranee a Cristo e al suo messaggio, si tratterà di uno sviluppo e di un approfondimento. Provenendo dal Padre e dal Figlio, l'insegnamento dello Spirito sarà sulla medesima linea. In tal modo glorificherà Cristo, la cui gloria consiste nell'esser riconosciuto dagli uomini come figlio di Dio. Una piena comprensione del messaggio di Cristo, della sua persona e della sua opera, in una parola, del nuovo ordine delle cose instaurato dalla risurrezione, si avrà soltanto dopo la pentecoste.

Il magistero dello Spirito Santo nella verità viene descritto da Ruperto mediante l'espressione del testo di Lc 24,45, aprire la mente all'intelligenza della Scrittura: legge, profeti, salmi; tale insegnamento, nel racconto di Luca, è portato avanti da Gesù risorto. L'intera Scrittura dell'Antico Testamento veniva designata dai termini legge, salmo, profeta.

---

<sup>138</sup> Cfr. *ibid*, p. 680, ll. 691-697: «*Cum autem venerit ille Spiritus veritatis docebit vos omnem veritatem (Gv 16,3). Omnem, inquit, veritatem, quam scire oportet, ille docebit vos, aperiendo vobis sensum ut intelligatis Scripturas (Lc 24,45) et cognoscatis in veritate cuncta, quae vel parabolice dicta vel figurate facta continentur in lege et prophetis et psalmis de me. Ita docebit vos omnem veritatem, quia Spiritus veritatis est.*».

Il senso delle Scritture, comunicato sia da Gesù che dallo Spirito ai discepoli e ai credenti, ha come tema e contenuto centrale la persona di Cristo.

Nell'esegesi del versetto, il benedettino insiste sulla denominazione dello Spirito quale *Spiritus veritatis*, lo Spirito di verità è il soffio della gloria della verità nella quale Cristo è tornato morendo per i suoi. Il suo soffio non è altro se non il continuo ritorno e la continua venuta di Cristo che, con la crocefissione, ha definitivamente posto la verità nello splendore nel Verbo originario. Nel suo soffio agisce la verità enunciata dal simbolo della Croce. Lo Spirito di verità ci apre alla verità stessa. Nelle pagine successive Ruperto si sofferma sul tema della verità oggetto dell'insegnamento del Paraclito, ponendola essenzialmente nella Scrittura, con tale azione lo Spirito rende profeti i discepoli stessi, li rende cioè ascoltatori illuminati della legge, dei profeti, dei salmi<sup>139</sup>. Gli avvenimenti futuri annunciati dallo Spirito sono gli avvenimenti riguardanti il mistero di Gesù che stanno per compiersi, la sua passione, morte e resurrezione, la sua esaltazione e glorificazione, eventi cristologici ed escatologici.

Il commento continua sotto forma di discorso esplicativo fatto proferire, da Ruperto, da Gesù stesso.

*Ille me clarificabit quia de meo accipiet et annuntiabit vobis (Gv 16,14). Ille talis tam verus et tam idoneus testis me clarificabit quia de meo accipiet, id est de eo quod scriptum est, de meo accipiet et annuntiabit vobis vestro patenter insinuando intellectui. Verbi gratia meum est illud dictum in psalmo: Dominus dixit ad me: Filius meus es tu, ego hodie genui te. Postula a me et dabo tibi gentes hereditatem tuam et possessionem tuam terminus terrae (Ps 2,7-8). De hoc meo testimonio accipiet vobisque intimabit auctoritatem*

---

<sup>139</sup> Cfr. *ibid*, p. 680, ll. 703-720.

testificando de me quod ego Domini Dei Filius sim, non adoptatus sed genitus, quia dixit ad me: Ego hodie, id est in aeternitate, genui te, et quos ille iusserit mihi, quod nunc facio, postulare gentes; *quos nunc facio in istis diebus carnis meae preces supplicationesque ad eum qui me salvum facere possit a morte, cum clamore valido ac multis lacrimis offerens et profecto mox pro mea reverentia exaudiet me (Heb 5,7)*. Hoc profectum meum est, et quoties tale quid annuntiabit vel aperiet vobis, de meo accipiet, quia cum ego Dei Verbum sim, omnes Scripturae Dei meae sunt, testimonia mea sunt. Et hoc faciens ille utique me clarificabit testimonium perhibens de me, ut vos quoque in omni praetorio, in omnibus synagogis vel conciliis talem habentes advocatum vel prolocutorem testimonium perhibeatis, quod ego Filius Dei sim et quod omnes gentes omnesque termini terrae hereditas vel possession mea iure sint<sup>140</sup>.

Nella prospettiva rupertiana, anche la glorificazione che lo Spirito renderà a Gesù viene concepita come un'illuminazione sui testi scritturali che si riferiscono a Cristo e come una illustrazione di ciò che il Signore ha rivelato su Se stesso. L'abate di Deutz insiste sul centro della rivelazione divina: Gesù Cristo è il Figlio di Dio non adottivo, è il Verbo di Dio, al quale appartengono e del quale parlano tutte le Scritture. Lo Spirito Santo opera questa glorificazione del Figlio nella coscienza dei discepoli, dei credenti; in virtù di questa chiarificazione essi diventano a loro volta testimoni del Figlio e della Sua signoria salvifica universale davanti agli

---

<sup>140</sup> Cfr. *ibid*, pp. 680-681, ll. 721-745.

uomini, in luoghi sacri e profani. Lo Spirito Santo è il testimone interiore ed è il glorificatore interiore di Cristo, i discepoli ricevendone l'azione diventano glorificatori del Signore nel mondo. Il parallelismo tra lo Spirito che glorifica il Figlio e il Figlio che glorifica il Padre non sembra catturare l'attenzione del tuitiense<sup>141</sup>.

Ciò che lo Spirito riceve da Gesù per annunciarlo e comunicarlo è tutto ciò che Gesù ha, che Gesù è. La dichiarazione di tale realtà personale è fornita dalla frase: *Omnia quae habet Pater mea sunt* (Gv 16,15). Il pieno possesso dei beni manifesta la comunione di vita tra il Padre e il Figlio, mette in chiaro che essi sono della stessa natura divina, che hanno in comune la stessa divinità, la stessa gloria, la stessa maestà, la stessa luce inaccessibile, la stessa incomprendibilità. Ruperto distingue il neutro plurale *mea* indicante questa totale comunione di beni e uguaglianza di dignità del Figlio e del Padre, di cui sarà data una partecipazione agli eletti nella futura vita beata e il neutro singolare *de meo* indicante ciò che lo Spirito annuncia e comunica ai credenti nella presente vita mortale. La parte del versetto giovanneo *de meo accipiet et annuntiabit* (Gv 16,15) è interpretata dal benedettino nei termini di una comunicazione parziale e non totale di quella realtà ineffabile che è la dignità divina del Figlio e del Padre, una comunicazione possibile con tutti i limiti della condizione di esistenza temporale e corporea.

Termina con il commento a questi versetti giovannei l'indagine rupertiana circa lo Spirito Paraclito, all'interno della quale ritornano spesso, come si è visto, alcune idee portanti: il significato del nome Paraclito, il contenuto della consolazione consistente nella remissione dei peccati e nella elargizione all'intelligenza di fede del significato delle Scritture, l'affermazione della divinità

---

<sup>141</sup> Queste le parole conclusive di Ruperto, cfr. *ibid*, pp. 681-682, ll. 749-767: «*Omnia quaecumque habet Pater, mea sunt, propterea dixi: quia de meo accipiet et annuntiabit vobis* (Gv 16,15). Quaenam sunt quae habet Pater? *Habet immortalitatem et lucem inhabitat inaccessibilem* (1 Tm 6,16) et talia quaecumque illum habere sacra Scriptura testis est, quae utique hominum dum vivit, sicuti sunt, videre vel cognoscere potest. Hoc enim vobis in futuro repositum est ut cognoscatis nunc quidem ex parte et videatis per speculum et in aenigmate, *tunc autem cognoscatis sicut et cogniti estis et facie ad faciem videatis* (1 Cor 13,12). Haec autem omnia quae habet Pater, sic incomprehensibilia mea sunt, quia vide licet eiusdem cuius et ille naturae ego sum, et est mihi cum illo una divinitas, eequalis gloria, coeterna maiestas. Recte igitur non dixi: mea, sed: de meo accipiet, videlicet propterea quia non in vita praesenti omnia quae Patri set mea sunt vobis annuntiabit, *sed ex parte cognoscere et ex parte prophetare dabit quae nec oculus vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascenderunt* (1 Cor 2,9; Is 64,3)».

del Figlio e dello Spirito, la concezione di Cristo come sommo sacerdote propria dell'Epistola agli Ebrei. È chiaro, inoltre, come per Ruperto l'identità tra il Paraclito e lo Spirito Santo sia del tutto pacifica.

### 3.5.1 La morte e la sepoltura di Gesù (Gv 19,30; 19,34)

*Cum ergo accepisset Iesus acetum, dixit: Consummatum est. Et, inclinato capite, tradidit Spiritum (Gv 19,30)*

*Sed unus militum lancea latus eius aperuit et continuo exivit sanguis et aqua (Gv 19,34)*

Nella storia dell'esegesi del quarto Vangelo diversi commentatori hanno attribuito significato pneumatologico a due versetti ricorrenti nel racconto della passione e della morte di Gesù, il primo significato è costituito dal modo di presentare proprio la morte di Cristo, il secondo dal valore simbolico del fluire di sangue ed acqua dal fianco trafitto del Signore morto in croce.

Il versetto con il quale nel quarto Vangelo si riferisce la morte di Gesù: *tradidit Spiritum* letteralmente significa dare l'ultimo respiro, dunque, spirare, morire. Alcuni studiosi sono stati portati a pensare che l'evangelista suggerisca, in questo punto, il dono iniziale dello Spirito Santo nel momento in cui, compiuta l'esaltazione di Gesù comincia la sua glorificazione consistente nel suo lasciare il mondo e andare verso il Padre. Ruperto non contempla tale possibilità e non accenna ad un eventuale significato pneumatologico al di là di quello letterale; egli commenta il passo giovanneo piuttosto come descrizione della morte di Cristo.

*Inclinato capite emisit Spiritum (Gv 19,30). Spiritum, inquam, emisit vel tradidit potestate, quam habebat animam suam ponendi*

(Gv 10,18), quia passus non nisi quantum voluit,  
 hora qua voluit, mortem admittens Spiritum  
 emisit<sup>142</sup>.

Il termine “Spirito” è inteso da Ruperto quale indicazione dell’anima umana di Gesù; in questa descrizione di Giovanni l’abate di Deutz vede espressa soprattutto la volontarietà e la libertà con cui Cristo assume il suo sacrificio. Egli ha patito quanto egli stesso aveva voluto, ed è morto nell’ora da lui stesso prestabilita. Colui che appariva come uomo, sembra dire Ruperto, nascondeva la sua divinità, l’umanità visibile accettava le sofferenze della passione, che la divinità nascosta disponeva in tutti i particolari.

La volontà divina si manifesta, inoltre, secondo Ruperto, anche nel trafiggimento del fianco di Cristo morto in croce e nel flusso di sangue ed acqua<sup>143</sup>. Dell’immagine del sangue e nell’acqua fluiti dal fianco trafitto di Cristo morto in croce, Ruperto ne evidenzia il senso battesimale sacramentale e, attraverso di esso, il significato pneumatologico, implicato dal battesimo; ritorna, dunque, l’idea che il battesimo poteva ricevere la sua efficacia sacramentale soltanto dal sangue, cioè dalla morte di Cristo. L’acqua, unita al sangue, è resa degna di cooperare con lo Spirito Santo<sup>144</sup>.

---

<sup>142</sup> Cfr. *ibid*, p. 746, ll. 1354-1357.

<sup>143</sup> Cfr. *ibid*, pp. 751-752, ll. 1560-1613: «Cur igitur hoc fieri maluit? Videlicet ut illam super nos effunderet lancea latus eius aperuit et continuo exivit sanguis et aqua (Gv 19,34). Cur igitur hoc fieri maluit? Videlicet ut illam super nos effunderet aquam cum sanguine suo, quam dum commendaret dixerat: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest videre regnum Dei* (Gv 3,5). Si quidem huius aquae sacramentum ab hoc miraculo sumpsit exordium. Baptizatus ergo Dominus passione sua talem ad nos suae salutiferae mortis participationem iam mortuus emisit (...). Idcirco nec solus sanguis nec sola de latere Salvatoris aqua manavit, quia divines ordo nostrae salutis utrumque depoposcit (...). Ut ergo esset unde a peccatis lavaremur, aqua quae corporales tantum lavare poterat sordes, sanguini qui est pretium nostrae redemptionis, sociata est, et ex eius societate virtutem atque auctoritatem sumpsit, ut ad abluendas invisibiles peccatorum sordes digna sit cooperari Sancto Spiritui».

<sup>144</sup> L’abate di Deutz commentando il versetto *Ecce Agnus Dei, qui tollit peccata mundi* (Gv 1,29), scrive: «Hic agnus tollit peccata mundi quando pendens in cruce rivo sanguinis et aquae de latere tuo profluentis universam ecclesiam suam emundabit», cfr. *Ibid*, p. 51, ll. 1663-1666.

### 3.5.2 Le manifestazioni del Risorto. Il sepolcro vuoto (Gv 20,22)

*Haec cum dixisset, insufflavit et dixit eis: Accipite Spiritum Sanctum (Gv 20,22).*

Queste parole compongono l'ultimo versetto del Vangelo secondo Giovanni nel quale viene nominato lo Spirito Santo. Si trovano nel racconto dell'apparizione di Cristo risorto la sera del giorno stesso della resurrezione in cui offre ai discepoli i suoi doni: la pace, l'ostensione delle mani e del costato, la gioia della visione, la rinnovazione della pace, la missione, lo Spirito, il perdono dei peccati.

Gesù dona lo Spirito usando l'atto di alitare.

Ruperto sottolinea soprattutto la relazione tra il dono della pace, il dono dello Spirito e il dono della remissione dei peccati. La relazione di convergenza tra questi doni nell'ermeneutica rupertiana giunge qui alla piena identificazione. Il monaco benedettino dedica al verbo *insufflare* un diffuso commento<sup>145</sup>. Nell'esposizione si osserva l'accurata ricerca e determinazione del verbo alitare mediante il richiamo al testo della formazione dell'uomo in Gn 2,7 a cui si ispira chiaramente; dare lo Spirito, infatti, è proprietà e potestà esclusivamente divina come è riscontrabile nell'Antico Testamento nel quale si profetizza e si promette

---

<sup>145</sup> Cfr. *ibid*, pp. 771-772, ll. 658-679: «Quomodo autem dicturus: *Accipite Spiritum Sanctum (Gv 20,22)* prius insufflavit? Etenim flatus, quem mortalis adhuc et passabilis homo trahebat et reciebat ore suo Dominus noster, non Spiritus Sanctus sed communis erat aer, quo iam immortalis non indigebat et spiraret, nec nos indigebimus in illo post resurrectionem saeculo, ubi corruptibilis vita non est. Proinde quamquam potestate spirare corporaliter sicut et manducare vel bibere, cum non egeret, potuit. Non tamen arbitramur quod undecim apostolos et omnes qui cum ipsis congregati fuerant, obambulando singulatim cuique insufflaverit aut quos stans in medium eorum uno anhelitu tam grandem flatum emisit, ut cunctos afflaret simul corporaliter et huiusmodi flatu attactis dixerit *Accipite Spiritum Sanctum*. Ergo sic potius insufflavit non quomodo homo sed quomodo Deus, qui et antequam homo fieret, insufflasse legitur: *Formavit enim Deus hominem de limo terrae et inspiravit* sive ut in Septuaginta habetur, *insufflavit in faciem eius spiraculum vitae (Gn 2,7)*. Qui ergo tunc insufflavit, ut fieret homo in animam viventem, nunc idem insufflavit, ut anima viventis hominis Spiritum Sanctum acciperet et ad intelligendum in Scripturas sensum apertum haberet. Sic enim Lucas hoc ipsum narrat: *Aperuit illis sensum intelligerent Scripturas (Lc 24,45)*».

l'effusione dello Spirito. L'accostamento, inoltre, del versetto giovanneo sul dono dello Spirito al versetto di Luca riguardante la comunione dell'intelligenza della Scrittura mostra la comunanza dell'idea che il donatore dello Spirito come del senso delle Scritture sia Gesù risorto; Ruperto attribuisce, però, allo Spirito Santo l'operazione dell'intelligenza del testo sacro.

Per hunc Spiritum Sanctum quomodo vel quid agendo peccata remittere valeant ut nunc ait: *Quorum remiseritis peccata remittuntur eis (Gv 20,23)* et in Matthaeo manifestius aperit his verbis: *Euntes docete omnes gentes baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti (Mt 20,18-19)*. Ita plane *quorum remiseritis peccata remittuntur eis et quorum retinueritis retenta sunt*. Nam hoc est apud Marcum dicit: *Qui crediderit et baptizatus fuerit salvus erit, qui vero non crediderit condemnabitur (Mc 16,16)* (...). Hic de baptizandis omnibus in remissionem peccatorum regulam tradidit. Ex tunc una sancta catholica ecclesia per totum orbem baptizando in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti peccata remittit (...). Hoc primum et magis necessarium est Spiritus Sancti datum, scilicet in remissionem peccatorum. Nam aliud datum est quo die pentecoste idem Spiritus Sanctus est in diversarum ornamenta gratiarum. *Hoc omnibus aequaliter datur, ut baptizati a peccatis omnes iustificemur, illud dispari gratia distributum est operante in singulis eodem Spiritu et dividente prout vult (1 Cor 12,11)*. Sicut enim non solum a Patre, sed etiam a Filio Spiritum Sanctus procedit, sic non semel sed bis pro diversis effectibus dari illum

oportuit. A Filio namque in remissionem peccatorum procedit, sicut evangelista manifeste hoc verbo expressit dicendo: *Insufflavit et dicit eis: accipite Spiritum Sanctum (Gv 20,22)*. Nam insufflavit, id est de seipso procedentem dedit. A Patre autem quod procedat astruere opus non est (...). Et antequam Filius in hunc mundum venisset, diversarum distributione gratiarum antiquis sanctis datus est, sed non dum ulli in remissionem peccatorum, quod numquam fieret nisi prius idem pontifex noster sacrificium se pro nobis obtulisset (...). In magna domo sanctae ecclesiae in qua soli sunt Christi discipuli, pax, id est remissio peccatorum per Spiritum Sanctum tribuitur<sup>146</sup>.

L'elemento nuovo del commento rupertiano è rappresentato dal guardare la remissione dei peccati come atto realizzato nel sacramento, Ruperto adduce, infatti, a sostegno della sua teoria il versetto finale del Vangelo secondo Matteo e il versetto finale del vangelo di Marco nei quali si parla diffusamente del sacramento del battesimo. Un altro aspetto che di nuovo ricorre è quello della distinzione tra il dono dello Spirito Santo concesso la sera di Pasqua e il dono dello Spirito avvenuto nella festa di pentecoste. Il primo, che ha come effetto la remissione dei peccati, è secondo Ruperto, il dono per tutti, il secondo, che ha come effetto la distribuzione delle differenti grazie, illustrata in 1 Cor 12,4-11, è differente per i singoli. Punto dottrinale significativo è la spiegazione del gesto di alitare come significante la processione dello Spirito da Gesù, per tre volte l'abate di Deutz usa il verbo *procedere*: evidentemente tale processione è intesa quale donazione, effusione salvifica temporale dello Spirito da Cristo nei discepoli e non si riferisce, quindi, all'ontologia divina ma descrive l'economia.

---

<sup>146</sup> Cfr. *ibid*, pp. 772-773, ll. 680-734.

### 3.6.1 Immagini dello Spirito Santo nel commento rupertiano al quarto Vangelo

Ruperto enumera diverse volte, all'interno del suo commentario, alcuni dei passi analizzati: si tratta soprattutto di sole citazioni, senza l'aggiunta di nuovi elementi esplicativi. Egli tratta, però, più volte dello Spirito sia in rapporto a testi pneumatologici, sia indipendentemente da essi. Nel corso del commentario rupertiano troviamo lo Spirito descritto con i simboli del fuoco, dell'olio, del dito divino, e con gli appellativi di avvocato, tutore, interprete.

Lo Spirito viene presentato con l'immagine del fuoco, la prima citazione si connette con la sua funzione illuminatrice e dunque con il simbolo della luce:

*Illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum (Gv 1,9). Sciendum autem quia per propriam operationem Spiritus Sancti fit quod illuminantur homines ut sancti sint ad similitudinem Dei (...). Verumtamen et hoc ipsum quod Spiritus Sanctus advenit ad illuminandam mentem hominis eiusdem Filii gratia fit, qui eundem Spiritum Sanctum dare venit, sicut ipse de seipso enutiat: Ignem veni mittere in terram et quid volo nisi ut ardeat? (Lc 12,49)<sup>147</sup>.*

Il simbolo del fuoco impiegato per designare lo Spirito è desunto dal versetto di Luca 12,49, la sua importanza si trova nel significato dell'illuminazione dell'intelligenza del credente. Illustrando la costruzione del serpente di bronzo

---

<sup>147</sup> Cfr. *ibid.*, p. 22, ll. 497-522.

innalzato da Mosè nel deserto per comando divino (Gv 3,14), Ruperto scorge in esso un significato relativo al mistero dell'incarnazione:

Hoc ad misterium amplius valet quod aeneus fieri iussus est, quia ut tale simulacrum fieret (...) igni conflante actum est (...). Nam Dominus homo non maritali opere sed veri ignis conflatione id est Sancti Spiritus operatione conceptus est<sup>148</sup>.

L'attività dello Spirito nell'incarnazione del Figlio è paragonata a quella del fuoco nella fabbricazione del serpente bronzeo. Nel commento al versetto di Giovanni 5,26 il benedettino argomenta sulla creazione dell'uomo assegnando ai tre Autori divini l'opera propria. Quella attribuita allo Spirito viene indicata con il termine *ignire*:

Cum enim hominem faceret (...) opus eiusdem hominis beata Trinitas ita sibimet distribuit ut Pater conderet, Filius redimeret, Spiritus Sanctus igniret. Non enim absque magno consilio sed cum summa reverential dicendum est sancta Trinitas hominem facere dignata est, distribuita propria parte operis cuiusque personae, quamvis inseparabilis. Trinitas inseparabiliter operaretur tam pascionem quam redemptionem

---

<sup>148</sup> Cfr. *ibid*, p. 158, ll. 1538-1563.

quam et instructionem vel illuminationem  
humanae substantiae<sup>149</sup>.

Lo Spirito Santo è fuoco nell'adempire l'opera di illuminare gli uomini. Tutto il commento in questione è una contemplazione trinitaria della tonalità dell'opera di salvezza.

Ruperto, interpretando infine il racconto dell'ultima apparizione di Gesù risorto e la presenza sulla spiaggia del fuoco della brace con del pesce sopra e del pane preparato dal Signore per i suoi (Gv 21,9), ripropone l'immagine del fuoco come simbolo dello Spirito nella vita beata.

Regnum beatitudinis quod unum et  
Aeternum prandium est, in illo litore, id est saeculi  
fine inveniendum est. Illic invenient omnes electi  
prunas, id est plenarium ignem vel amorem  
Spiritus Sancti, qui in hac vita sanctis aliquantulus  
est, in illo autem regno permaximus, sicut pulchre  
propheta praedicat dicens: *Dicit Dominus cuius  
ignis est in Sion et caminus ignis in Ierusalem (Is  
31,9)*<sup>150</sup>.

Secondo l'abate di Deutz l'immagine del fuoco per designare lo Spirito Santo ha la sua origine nella rivelazione stessa. Le lingue di fuoco rappresentano infatti il culmine della missione del terzo Autore divino nella storia della salvezza.

---

<sup>149</sup> Cfr. *ibid*, p. 277, ll. 1483-1492.

<sup>150</sup> Cfr. *ibid*, p. 780, ll. 1012-1018.

Un altro simbolo impiegato da Ruperto per additare lo Spirito Santo è quella dell'olio. Il versetto finale nel primo capitolo del Vangelo giovanneo *videbitis caelum apertum et angelos Dei ascendente set descendentes supra Filium hominis* (Gv 1,51), richiama l'episodio del sogno di Giacobbe e dell'effusione di olio compiuta dal patriarca sulla pietra sulla quale aveva posato il capo durante il sogno, per dedicarla a Dio (Gn 28,18), rendendola così una prefigurazione di Cristo.

Illa namque lapis perfusus oleo ipsum  
significat unctum Spiritu Sancto. Unde et  
singulariter dicitur Christus quia prae consortibus  
suius et unctus<sup>151</sup>.

Lo Spirito appare quindi quale olio di unzione di Cristo. A sua volta Cristo è Colui che effonde l'olio significante lo Spirito. Commentando l'avviarsi di Gesù al monte degli Ulivi (Gv 8,1) il benedettino afferma:

Ascensus erat in montem Oliveti, immo  
de monte Oliveti in altitudinem caeli daturus inde  
Spiritus Sancti oleum, id est verum scientiae lumen  
et laborum dolorumque requiem<sup>152</sup>.

L'olio quale rappresentante dello Spirito simboleggia la luce della conoscenza e il sollievo nelle fatiche e nei dolori, esso si manifesta come luce,

---

<sup>151</sup> Cfr. *ibid*, p. 89, ll. 1247-1249.

<sup>152</sup> Cfr. *ibid*, pp. 419-420, ll. 236-238.

medicina ed infine quale unguento profumato a manifestare lo Spirito in rapporto alla carità.

Nell'episodio del Vangelo in cui si trovano di fronte Gesù e la donna adultera, in mezzo alla cerchia degli Scribi e dei Farisei, nell'esegesi al gesto di Gesù di scrivere per due volte con il suo dito per terra, Ruperto vi scorge la duplice incisione della legge compiuta dal dito di Dio sulle tavole prima e dopo la costruzione del vitello d'oro. Il dito divino è dunque lo Spirito Santo.

Sed quare et sententiam daturus prius in terra digito scripsit, et data sententia denuo scripsit? Utique quia ipse est qui digito, id est Spiritu Sancto, *praecepta legis in tabulis scripsit lapideis (Ex 31,18)* et prioribus tabulis propter peccatum vituli confractis *alias denuo scripsit (Ex 34,28)*. Hic et illic magnarum signa rerum diversa sunt, res autem quae significantur erede sunt. Quid enim tabulae priores quae propter peccatum canfractae et proiectae sunt, nisi dura Iudaeorum corda propter incredulitatem proicienda, significaverunt? Item quid nunc prima ad scribendum inclinatio et protinus data significat sententia dicentis *Qui sine peccato est vestrum primus in illam lapidem mittat (Gv 8,7)*, nisi legem eandem et Iudaeos praevaricatores eius? (...). Itaque quod et illae secundae tebulae instar priorum praecisae et digito Dei scripsae sunt, et quod hic iterum Iesus inclinans se scribebat in terra, novae gratiae Scripturam significat, qua nunc Spiritu Dei scribitur in tabulis cordis carnalibus<sup>153</sup>.

---

<sup>153</sup> Cfr. *ibid*, p. 422, ll. 327-347.

L'interpretazione del dito divino che scrive sulle tavole della legge come simbolo dello Spirito Santo, che nella nuova alleanza scriverà la legge nell'intimo del cuore dei credenti, viene confermata dall'accostamento del versetto del vangelo di Luca nel quale Gesù afferma: *Porro, si in digito Dei eicio daemonia, profecto pervenit in vos regnum Dei* (Lc 11,20) con il versetto parallelo in cui in luogo di "Dito di Dio" si trova "Spirito di Dio" (Mt 12,28), la sinossi dei due passi conduce a dare allo Spirito Santo il titolo di dito di Dio. Ruperto accenna a tutto ciò parafrasando le parole con cui Nicodemo si rivolge a Gesù chiamandolo maestro<sup>154</sup>.

Nel corso dell'esegesi rupertiana al Vangelo giovanneo compaiono però altri titoli attribuiti allo Spirito Santo. Lo Spirito è avvocato, tutore, interprete.

Lo Spirito è dunque presentato quale avvocato a favore dei popoli pagani ammessi alla salvezza e al battesimo senza l'esigenza di passare prima attraverso la legge mosaica e la circoncisione. Ruperto, illustrando il racconto della guarigione del malato presso la piscina, intravede proprio nell'infermo la figura del popolo pagano che non trova riparo e aiuto nel popolo dei circoncisi, poiché questi avevano intenzione di sottoporre i credenti alla circoncisione.

Sed adversus hanc illius prioris populi invidentiam opportune adest prolocutor. Christi magnusque gentium advocates Spiritus Sanctus, et antequam gentiles in illam dominicae passionis piscinam, id est in baptismi eius, quo in morte ipsius baptizamur, sacramentum descendissent, cecidit super eos et errant loquentes linguis et magnificantes Deum<sup>155</sup>.

---

<sup>155</sup> Cfr. *ibid*, p. 247, ll. 299-305.

Il nome *Paracletus*, che più volte si ritrova nel corso del commento rupertiano, nel suo significato etimologico assume proprio il suo significato principale quello cioè di essere chiamato presso qualcuno per assisterlo ed aiutarlo in situazioni difficili. Nell'essere avvocato a favore dei popoli pagani che accedono alla fede lo Spirito Santo esercita, invece, la funzione di *Prolocutor* di Gesù, si esprime dunque al suo posto.

Una funzione analoga è espressa con il termine interprete. Dopo aver lavato i piedi ai discepoli il Signore, riprese le vesti, disse ai suoi: *Scitis quid fecerim vobis?* (Gv 13,12). Nel commentare questa parola Ruperto fa intervenire l'interprete divino.

Postquam rursus acceptis vesti mentis suis iterum recubuit, recte Dominus et Magister os suum aperit et ea quae deinceps sequuntur dulcia super mel et favum (*Ps 18,11*) eloquia de ore suo profundit. Etenim postquam resurgens a mortis gloriosam immortalitatis et incorruptionis vestem induit, ex tunc per interpretem suum Spiritum Sanctum, quem de caelo misit, fecit suos intelligere, quid fecerit eis<sup>156</sup>.

Lo Spirito è l'interprete glorioso dopo la sua resurrezione a fa intendere ai discepoli di Lui tutto ciò che Egli ha detto e ha fatto per la loro salvezza.

Lo Spirito viene inoltre nominato nelle enunciazioni trinitarie che si trovano nel corso del commentario. Nell'espore il versetto 5,23 Ruperto afferma:

---

<sup>156</sup> Cfr. *ibid*, p. 609, ll. 334-340.

Cum praeceptum transgressus esset Adam, Deus unus Pater et Filius et Spiritus Sanctus, cum lugubri ironia, sic loquitur: *Ecce Adam quasi unus ex nobis factus est sciens bonum et malum (Gn 3,22)*<sup>157</sup>.

L'enuciazione trinitaria ricorre in questo passo secondo la perfetta coordinazione delle persone. Interpretando le parole di Gesù: *qui a sametipso loquitur gloriam propriam quaerit, qui autem quaerit gloriam eius, qui misit eum, hic verax est, et iniustitia in illo non est (Gv 7,18)*, Ruperto elabora una professione trinitaria esprimendo il rapporto tra le Persone. L'unità di Dio nella Trinità delle Persone è sostenuta tenendo presente che Cristo-uomo cerca insieme alla gloria del Padre e dello Spirito anche la propria in quanto è comune alle altre due. Nell'esegesi del versetto di Giovanni 10, 30 *Ego et Pater unum sumus*, Ruperto propone la professione della fede trinitaria del simbolo *quicumque* richiamando con insistenza l'unità di Dio nella Trinità.

*Non credis quia ego in Patre et Pater in me est? (Gv 14,10) id est quod tota natura Patris in Filio, tota nihilominus natura Filii in Patre est, ita ut ego et Pater unum simus (Gv 10,30) et alter sine altero numquam videatur, nihil loquatur, nihil operetur? Hoc ergo rectius dixisset: Ostende nobis Deum et sufficit nobis: Deum, inquam, unum Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, qui est sine ulla differentia Deus invisibilis, qui lucem*

---

<sup>157</sup> Cfr. *ibid*, p. 270, ll. 1218-1222.

*inhabitat inaccessibleem quem vidit mortalium  
nemo nec videre potest (1 Tm 6,16)<sup>158</sup>.*

La spiegazione tocca l'aspetto intimo della realtà divina, per cui la visione del Padre nel Figlio è la visione di Dio nel suo mistero di unità di natura e Trinità di Persone. Più articolato il commento alla promessa dell'inabitazione del Padre e del Figlio<sup>159</sup>.

L'inabitazione delle tre Persone divine nei credenti, nella vita mortale avviene attraverso la manifestazione del Figlio, nella vita futura attraverso l'infusione della stessa sostanza divina negli eletti che troveranno in essa la felicità eterna.

Al mistero della Trinità si unisce, nella rivelazione e nella fede, il mistero dell'incarnazione del Figlio di Dio. Entrambi i punti acquistano nel quarto Vangelo più chiarezza. Ruperto mette in luce l'incomprensibilità del mistero di cui fa parte l'intervento dello Spirito, commentando la presentazione di Gesù offerta dal precursore, sostiene:

Hoc ipsum incarnationis misterium oculis  
penetrare non sufficit. Investigari enim nullatenus  
potest quomodo corporatur Verbum, quomodo

---

<sup>158</sup> Cfr. *ibid*, p. 631, ll. 1194-1202.

<sup>159</sup> Cfr. *ibid*, p. 642, ll. 1610-1621: «Intus diligenti bus Dei Filium, in interiori bus animae dilectus ipse Filium cum Patre manifestatur. Et hoc profecto magnum dilectionis est premium, quod Pater et Filius per Spiritum Sanctum Deus unus dilectae animae intrinsecus mira et ineffabili caritatis voluptate copulatur. Sed quomodo, inquis, dictum est hoc: *Et mansionem apud eum faciemus* (Gv 14,23) cum alibi proprium hoc fuerit signum, quo sanctus sanctorum foret agnoscendus, scilicet mansion Sancti Spiritus, qui alterius naturae non est quam Pater et Filius, quibus de personis hic enunciatur: *Et ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus*. Ergo quamdiu in hoc mortali corpora vivitur, manet quidem in sanctis animabus per manifestationem Filii Pater et Filius nihilominus et Sanctus utriusque Spiritus. Per infusionem autem propriae substantiae, ut mansione aeterna maneat, hoc in remuneration future saeculi adimplendum feliciter exspectatur (...). Talis mansion Patris et Filii et Spiritus Sancti praesenti dilectionis aedificatione praeparatur».

summus et vivificator Spiritus intra uterum matris animatur, quomodo is, qui initium non habet, et existit et concipitur. Iohannes ergo solvere corriviamo calceamenti eius non valet quia incarnationis eius misterium nec ipse investigare sufficit, qui hanc per prophetiae spiritum agnovit<sup>160</sup>.

Lo Spirito che opera nel seno di Maria viene denominato vivificatore in rapporto al farsi uomo del Figlio di Dio, è l'appellativo che nel Vangelo di Giovanni si trova attribuito allo Spirito in ordine all'eucaristia e al battesimo. Ruperto offre un singolare appellativo dello Spirito nell'esegesi allegorica del segno di Cana.

Hauriunt nunc iubente Domino ministri, id est tractatores Scripturarum studiosi et exponentes eas spiritual iter, ferunt architriclino, dum non sibi attribuunt, quod intelligunt, sed Spiritui sancto. Ipse namque harum nuptiarum architriclinus est, qui et beatae Virgini superveniens uteri eius triclinium praeparavit, ut in illo divina natura humanae naturae uniretur<sup>161</sup>.

Lo Spirito è *Architriclinus* delle nozze tra la Persona divina del Verbo e la natura umana concepita in Maria, Egli è Colui che prepara l'incarnazione.

---

<sup>160</sup> Cfr. *ibid*, pp. 48-49, ll. 1538-1546.

<sup>161</sup> Cfr. *ibid*, p. 117, ll. 2292-2298.

Strettamente congiunto con la realtà dell'incarnazione del Figlio di Dio si trova la Sua dignità di sacerdote e l'esercizio del suo sacerdozio, lo Spirito entra con la propria azione in entrambe le componenti di Cristo<sup>162</sup>. Gesù è nato santo in quanto concepito per virtù dello Spirito Santo e perché ha offerto se stesso in sacrificio per ispirazione, animazione e mozione dello Spirito Santo. Le citazioni dei testi biblici riguardano l'aspetto sacerdotale sacrificale della santità del Verbo incarnato. In questo modo la maternità fisica di Maria per opera dello Spirito è finalizzata alla sua maternità realizzata nel sacrificio del suo Figlio. Lo Spirito Santo conferisce al Verbo incarnato la dignità di sacerdote, manifestandosi nella discesa e permanenza su di Lui attestata dal precursore. Lo Spirito glorifica il Signore risorto entrando nel realizzarsi della resurrezione stessa, lo glorifica per il fatto che viene mandato insieme da Gesù e dal Padre nel nome di Gesù. Commentando l'affermazione nella quale Gesù chiede la glorificazione del Figlio dell'uomo, Ruperto sostiene:

*Venit hora, inquit, in qua ut gentes videre  
possint filium hominis, clarifecetur ipse filius  
hominis (Gv 12,23) clarificatione videlicet  
resurrectionis et ascensionis nec non effusionis  
Spiritus Sancti<sup>163</sup>.*

Il monaco benedettino, nell'esposizione del versetto contenente la formula solenne di Gesù della glorificazione reciproca del Padre e del Figlio, indica gli elementi nei quali consta la gloria del Figlio e del Padre, in ambedue è presente

---

<sup>162</sup> Cfr. *ibid*, p. 705, ll. 1663-1676: «Quia secundum se quidem sanctus, immo et sanctus sanctorum erat, quippe qui de Spiritu Sancto conceptus fuerat, et quia in omni via sua nec peccatum fecit, nec inventus est dolus in ore eius, sed secundum iniquitates omnium nostrum, quas Deus in eo posuerat, vesti bus sordidis indutus erat agnus Dei, recte dixit: *Sanctifico meipsum signanter addendo pro eis*. Quare autem pro eis? *Ut et ipsi sint sanctificati in veritate (Gv 17,19)*. In veritate, *id est non in umbra vel figura (Col 2,17)* sed in vera peccatorum remissione, non in quantum sanguis hircorum aut taurorum aut cinis vituli aspersus coinquinos sanctificabat ad emundationem carnis, sed multo magis sanguis meus, *qui per Spiritum Sanctum memetipsum offero immaculatum Deo emundabit conscientiam eorum ab operibus mortis ad serviendum Deo viventi (Heb 9,12-14)*».

<sup>163</sup> Cfr. *ibid*, p. 581, ll. 1930-1932.

l'effusione dello Spirito. L'elargizione del dono dello Spirito Santo entra con la passione, la morte, la resurrezione e l'ascensione tra le componenti della gloria di Cristo.

Vero quippe clarificationis toties repetito passionis suae claritatem apud inferos coruscantem resurrectionisque et ascensionis gloriam nec non et effusionis Spiritus Sancti gratiam claro deinceps et consolatorio sermone maerentibus discipulis praenuntiat (...). Si Deus clarificatus est in eo, id est in morte eius, et Deus clarificabit eum in semetipso, scilicet resuscitando eum a mortuis et constituendo eum ad dexteram suam in caelestibus. Deinde continuo, id est sine intermissione clarificabit eum dando Spiritum Sanctum in nomine eius, qui confestim novos magna claritate caelos ornabit et novae gratiae firmamentum sublevabit, *in quo luceat iustitiae sol (Mal 4,2)*, scilicet *hic Filius hominis ita splendidus et altus ut non sit qui se abscondat a calore eius (Ps 18,7)*<sup>164</sup>.

Dall'esposizione dei testi pneumatologici del Vangelo secondo Giovanni si delinea una vasta ed approfondita dottrina dell'abate di Deutz sullo Spirito Santo.

Nelle pagine del commento del quarto vangelo lo Spirito appare nella sua situazione vitale nel mistero della Trinità e nella sua attività in ordine all'opera salvifica dei credenti, il transito dall'una all'altra dimensione avviene nel riferimento dello Spirito a Gesù Cristo Figlio di Dio nel mistero dell'incarnazione e della redenzione. Nella Trinità lo Spirito appartiene, con il Padre e il Figlio al mistero dell'unico Dio in tre Persone, è la terza persona divina pari nella divinità,

---

<sup>164</sup> Cfr. *ibid*, p. 619, ll. 717-728.

nella dignità alle altre due, con le stesse perfezioni, Egli si caratterizza per la carità, è amore, la dilezione personale con cui ama il Figlio e il Figlio ama il Padre. Tutto ciò si trova, nel commento, dopo i versetti di Gv 3,34-35. Ruperto non accenna, però, all'origine intradivina dello Spirito e si limita a sostenere che lo Spirito è rivelato come procedente non solo dal Padre ma anche dal Figlio; interpretando, però, il verbo *procedere* alla stessa maniera del verbo *mittere*, ad indicare cioè la missione temporale salvifica dello Spirito ai credenti, missione che proviene sia dal Padre che dal Figlio; alla stregua di ciò interpreta anche il verbo *spirare*, con cui si esternò la donazione dello Spirito ai discepoli da parte di Gesù risorto. Ruperto non si pone sul piano dell'ontologia divina nell'interpretazione della processione dello Spirito, non si occupa dell'origine dello Spirito nell'eternità, rimane generalmente sul piano dell'economia riferendosi alla missione temporale dello Spirito.

In relazione a Dio e agli uomini lo Spirito Santo realizza ciò che viene esplicitato dalle immagini, è il fuoco e l'olio che illumina, è il dito divino e, dunque, l'espressione dell'onnipotenza salvifica. Nel rapporto con gli uomini lo Spirito opera principalmente la remissione dei peccati nei sacramenti. L'effusione dello Spirito, rappresentata dall'atto di respirare di Cristo risorto, è applicata da Ruperto al sacramento del battesimo, l'efficacia di tale sacramento come remissione dei peccati ha inizio con la morte di Cristo, compimento dell'opera di redenzione. Lo Spirito agisce nei credenti con il magistero che li conduce alla pienezza della verità, con l'illuminazione e con il dono dell'intelligenza spirituale delle Scritture, nell'ottica rupertiana; agisce, dunque, con la distribuzione della varietà delle grazie e dei carismi, esercitando la sua divina libertà nel comunicare a ciascuno la sua ricchezza, opera come paraclito, consolatore, come testimone e glorificatore di Cristo.

Il transito dalla posizione dello Spirito nel mistero della Trinità alla sua posizione e azione in riferimento agli uomini avviene, dice Ruperto, attraverso la sua presenza e funzione in Cristo, nel mistero dell'incarnazione del Figlio di Dio e nel mistero del suo sacerdozio. In rapporto specifico a Cristo, lo Spirito entra soprattutto nel suo farsi uomo in Maria, rimanendo su di lei e suo Figlio nella pienezza di sé e nella totalità dei suoi doni.

Lo Spirito si comunica con totalità, senza misura, a Cristo fin dal primo istante della sua concezione umana in Maria, che segna il suo ingresso nel mondo; ma la manifestazione dello Spirito in Cristo avviene nel momento in cui, il precursore, avvertito dalla visione della colomba, ne dà l'annuncio, in virtù di tale pienezza Gesù è colui che battezza in Spirito Santo. Lo Spirito è l'olio di unzione che costituisce Gesù nella dignità e nella funzione messianica regale e sacerdotale; tra Cristo e lo Spirito esiste un parallelismo, che Ruperto evidenzia, nella relazione con Dio Padre e con gli uomini: entrambi sono mandati dal Padre agli uomini per la loro salvezza, ambedue compiono una funzione di insegnamento. Il sacerdozio di Cristo è animato, pervaso dallo Spirito che lo conduce alla oblazione immacolata della sua vita.

I numerosi accostamenti di versi e testi biblici mostrano la grande conoscenza che Ruperto possiede dell'intero testo sacro. Il rapporto tra dottrina teologica ed esegesi biblica è intimo, l'abate di Deutz mostra come lo studio delle Scritture sia l'anima della teologia che si fonda e consolida su di esse.

## BIBLIOGRAFIA

### SIGLE

#### Serie e Repertori

- AB= Analecta Bollandiana, Bruxelles 1882 (in continuazione)  
 BGPMA= Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Münster, 1891  
 CCCM= Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, Turnhout 1950 (in continuazione)  
 CCSL= Corpus Christianorum, Series Latina, Turnhout 1961 (in continuazione)  
 CSEL= Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Vindobonae-Lipsiae 1866-1977 (in continuazione)  
 DA= Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters, Bohlau 1950 (in continuazione)  
 MGH= Monumenta Germaniae Historica, Berlin 1919 (in continuazione)  
 PG= Patrologia Graeca, J. P. Migne accurante, Paris 1856-1866  
 PL= Patrologia Latina, J. P. Migne accurante, Paris 1844-1846  
 RB= Revue Bénédictine, Belgium 1890 (in continuazione)  
 RHE= Revue d'Histoire Ecclésiastique, Louvain 1900 (in continuazione)  
 RSR= Revue des sciences religieuses, Strasburg 1910 (in continuazione)  
 RTAM= Recherches de Théologie ancienne et medieval, Louvain 1929 (in continuazione)  
 SC= Sources Chrétiennes, Paris 1866 (in continuazione)  
 SE= Sacris Erudiri, Turnhout 1948  
 SS= Studi Storici, Roma 1959 (in continuazione)  
 SM= Studi Medioevali, Spoleto 1923  
 ZKTh= Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruck 1877 (in continuazione)

**Dizionari, Lessici e Enciclopedie**

hDs= Dictionnaire de spiritualité, Paris, 1932

DIP= Dizionario degli Istituti di Perfezione, 1983

DS= Dictionnaire de spiritualité, Paris, 1932

DTC= Dictionnaire de théologie catholique, Paris, 1903-1972

Enciclopedia filosofica, a cura dell'Istituto per la collaborazione culturale (Centro Studi Filosofici Cristiani di Gallarate), Firenze, 1967<sup>2</sup>

Lexicon des Mittelalters, München-Zürich, 1965

Lexicon für Theologie und Kirche, Freiburg im Br, 1930

Lexicon der Mittelalterlichen Zahlenbedeutungen, München 1987

REPTK= Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, Hamburg 1854

TRE= Theologische Realenzyklopädie, Berlin-New York 1976

## AUTORI E TESTI

ABELARDO, *Sic et Non*, PL 178, coll. 1339-1610, ed. B. B. Boyer, R. Mckeon, Chicago-London 1976-1977.

ID., *In Hexameron*, PL 178, coll. 77-773.

AGOSTINO D'IPPONA, *De civitate Dei*, PL 41, coll. 13-804, ed. B. Dombart-A. Kalb, Tournhout 1955 (CCSL 47-48).

ID., *De doctrina Christiana*, PL 34, coll. 15-122, ed. J. Martin, Tournhout 1955 (CCSL 32).

ID., *De Trinitate libri quindicem*, PL 32, coll. 819-1098, ed. W. J. Mountain-F. Glorie, 2 voll., Tournhout 1968 (CCSL 50-50A).

ID., *Enarrationes in Psalmos*, PL 36, coll. 67-1027, ed. D. E. Dekkers-I. Fraipont, 3 voll., Tournhout 1956 (CCSL 38-40).

ID., *In Evangelium S. Joannis Tractatus*, PL 35, coll. 1379-1976, ed. R. Willems, Tournhout 1954 (CCSL 36).

ID., *Epistulae*, PL 33, coll. 61-1094, ed. A. Goldbacher, Vindoboane 1904 (CSEL 44).

ID., *Enchiridion*, PL 40, coll. 276-294.

ALANO DI LILLA, *De virtutibus et vitiis et de donis Spiritus Sancti*, ed. O. Lottin, in *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, 6 voll., Louvain 1960.

ID., *Elucidatio in Cantica Cantorum*, PL 210, coll. 51-108.

ID., *Regulae caelestis iuris (Regulae theologicae)*, PL 210, coll. 617-684, ed. N.M. Häring, *Magister Alani Regulae caelestis iuris*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 48 (1981).

ID., *Rhythmus de Incarnatione Christi*, PL 210, coll. 577-580, ed. M. T. d'Alverny, *Alain de Lille et la «Théologie»*, in *l'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père H. de Lubac*, 2 voll., Paris 1964 (Théologie 57), II, pp. 111-128.

ID., *Summa 'Quoniam homines'*, ed. P. Glorieux, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 20 (1954).

AMBROGIO DI MILANO, *Expositio in Psalmi CXVIII*, PL 15, coll. 1197-1426.

ANSELMO D' AOSTA, *Cur Deus homo*, in *Anselmi Cantuarensis archiepiscopi Opera Omnia*, vol. II, ed. F. S. Schmitt O. S. B., Edinburg 1946.

ANSELMO DI LAON, *Epistola ad H. Abbatem S. Laurentii*, in PL 167, coll. 1587-1588.

ANSELMO DI HAVELBERG, *Dialogi adversus Graecos*, PL 188, coll. 1139-1248.

BEDA., *In Lucae evangelium expositio*, CCSL 120.

BENEDETTO DA NORCIA, *Regula Sancti Benedicti*, ed. R. Hanslik, Vindobonae 1977 (CSEL 75).

BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Sancti Bernardi opera*, voll. 6, ed. J. Leclercq-C. H. Talbot-H. M. Rochas, Roma 1957-77.

ID., *Sermones super Cantica canticorum*, PL 183, coll. 779-1198.

BONAVENTURA DA BAGNOREGIO., *Commentarius in evangelium S. Iohannis*, Opera Omnia, 4 voll., Ad Claras Aquas, 1882-1883.

CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Expositio sive commentarius in Iohannis Evangelium*, PG 74, coll. 9-756.

ELREDO DI RIEVAULX, *De anima*, ed. C. H. Talbot, London 1976<sup>2</sup>.

ID., *Sermo XVIII in assumptione beatae Mariae*, PL 195, coll. 309-316.

FILIPPO DI HARVENGT, *In Cantica Canticorum moralitates, Proemium*, PL 203, coll.

GARNERIO DI ROCHEFORT, *Sermo XXVII in Assumptione Beatae Mariae "Quae est ista"*, PL 203, coll. 181-490.

GERBERON, *Apologia pro Ruperto Abbate Tuitiensi*, PL 167, coll. 23-194.

GERHOH DI REICHERSBERG, *Opera omnia*, PL 193-194.

GERLASIO DI BREITBACH, *Oratio Iohannis in laudem et commemorationem Ruperti*, PL 167, coll. 12-15.

GIOACCHINO DA FIORE, *Tractatus super quattuor evangelia*, I, ed. E. Buonaiuti, Roma 1930.

GIOVANNI SCOTO ERIUGENA, *De praedestinatione liber*, PL 122, coll. 347-440, ed. G. Madec, Turhout 1978 (CCCM 50).

ID., *Expositiones in ierarchiam coelestem*, PL 122, coll. 439-1022, ed. È. Jeauneau, Turnhout 1975 (CCCM 50).

GIROLAMO, *Commentariorum in Esaiam prophetam libri duodeviginti*, PL 24, coll. 17-678, ed. M. Adriaen, Turnhout 1963 (CCSL 73A).

ID., *Adversus Jovinianum*, PL 23, coll. 211-337.

ID., *Commentarii in Hiezechielem*, I, (CL 75).

GREGORIO MAGNO, *Homiliae in Ezechielem*, II, 2, PL 76, coll. 785-1072, ed. M. Adriaen, Turnhout 1971 (CCSL 142).

ID., *Moralia in Job*, PL 75, coll. 509-1162, ed. M. Adriaen, Turnhout 1979 (CCSL 143).

ID., *Regula pastoralis*, PL 77, coll. 590-694, ed. F. Rommel, Paris 1992 (SC 381).

ID., *In librum primum Regum expositionum libri VI*, (CL 144).

GUGLIELMO DI CONCHES, *Philosophia mundi*, PL 172, coll. 39-102.

GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Epistola ad fratres de Monte Dei*, PL 184, coll. 307-364, ed. J. M. Déchanet, Paris 1975 (SC 223).

ID., *Brevis Commentatio in Cantica*, PL 184, coll. 407-436 (CCCM 87).

ID., *Excerpta de libris beati Ambrosii super Cantica canticorum*, PL 15, coll. 1851-1962 (CCCM 87).

ID., *Excerpta ex libri beati Gregorii super Cantica canticorum*, PL 180, coll. 441-474 (CCCM 87).

HERRAD DI HONENBURG, *Hortus deliciarum*, ed. R. Green-M. Evans-C. Bischoff-M. Curschmann, London-Leiden, 1979.

ILDEGARDA DI BINGEN, *Liber divinorum operum*, PL 197, coll. 739-1038 (CCCM 92).

ID., *Liber Scivias*, PL 197 coll. 383-738 (CCCM 43-43A)

IRENEO DI LIONE, *Adversus Haereses*, III, (SC 211).

ISIDORO DI SIVIGLIA, *In Libros veteris et novi Testamenti prooemia, de libris Salomonis*, PL 83, coll. 155C-180A.

LEANDRO DI SIVIGLIA, *De institutione virginum*, PL 77, coll. 870-877.

ONORIO AUGUSTUDENENSE, *Elucidarium*, PL 172, coll. 1109-1176.

ID., *Sigillum beatae Mariae ubi exponuntur Cantica Canticorum*, PL 172, coll.495-518.

ORIGENE, *Homiliae super lucam Evangelistas*, PG 13 coll. 1801.

ID., *Commentarium in Canticum Canticorum*, PG 13, coll, 27-120.

PACIANO DI BARCELLONA, *De baptismo*, PL 13, coll. 1091-1093.

PASCASIO RADBERTO, *Expositio in Matthaem*, PL 120, coll. 524-527.

PIETRO ABELARDO, *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum*, PL 178, coll. 1609-1684, ed. R. Thomas, Stuttgart-Bad Cannstatt 1970.

ID., *Sic et non*, PL 178 coll. 1339-1610, ed. B. B. Boyer-R. Mckeon, Chicago-London 1976-1977.

PIETRO LOMBARDO, *Liber Sententiarum*, PL 192, coll. 519-964, ed. I. Brady, 2 voll., Grottaferrata 1971-1981 (Spicilegium Bonaventurianum, cura PP. Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, 4-5).

RANIERO DI SAN LORENZO, *De ineptiis cuiusdam idiotae*, PL 204, coll. 20-21, ed. in «Monumenta Germanicae Historiae Scriptores» 20.

RICCARDO DI SAN VITTORE, *De Trinitate*, PL 196, coll. 887-992, ed. G. Salet, Paris 1959 (SC 63).

ID., *Explicatio in Cantica Canticorum*, PL 196, coll. 405-522.

RUPERTO DI DEUTZ, *Hymnum sive oratio ad Spiritum Sanctum*, ed. R. Haacke Turnhout 1967 (CCCM 29).

ID., *In Cantica canticorum de Incarnatione Dominum*, PL 168, coll. 837-962, ed. R. Haacke, Turnhout 1974 (CCCM 26).

ID., *De Divinis Officiis*, PL 170, coll. 1215-1505, ed. R. Haacke, Turnhout 1967 (CCCM 7).

ID., *In Job Commentarius*, PL 168, coll. 961-1196.

ID., *De Voluntate Dei*, PL 170, coll. 437-454.

ID., *De Omnipotentia Dei*, PL 170, coll. 454-478.

ID., *Commentaria in evangelium S. Iohannis*, PL 169, coll. 201-826, ed. R. Haacke, Turnhout 1969 (CCCM 9).

ID., *De sancta Trinitate et operibus eius*, PL 167, coll. 198-1828, ed. R. Haacke, Turnhout 1971-72 (CCCM 21-24).

ID., *In Apocalipsym*, PL 169, coll. 825-1214.

ID., *In Prophetas minores*, PL 168, coll. 9-836.

ID., *De Victoria Verbi Dei*, PL 169, coll. 1215-1502, ed. R. Haacke, 1970 (MGH 5).

ID., *Anulus seu Dialogus inter Christianum et Judaeum*, PL 170, coll. 537-544, ed. R. Haacke, Roma 1979 (SS 119-121).

ID., *De laesione verginitatis*, PL 170, coll. 545-559.

ID., *De gloria et honore Filii hominis super Matthaum*, PL 168, coll. 1307-1634, ed. R. Haacke, Turnhout 1979 (CCCM 29).

ID., *Super quaedam capitula Regulae divi Benedicti abbatis*, PL 170, coll. 477-538.

ID., *De glorificatione Trinitatis et processione Spiritus Sancti*, PL 169, coll. 9-902.

ID., *De incendio oppidi Tuitiensi*, PL 170, coll. 333-390.

ID., *De meditatione mortis*, PL 170, coll. 357-390.

ID., *Altercatio monachi et clerici, quos liceat monacho predicare*, PL 170, coll. 537-542.

ID., *Epistola ad Everardum, Abbatem Brunwillarenses*, PL 170, coll. 543-544.

ID., *Epistola ad Liezelinum canonicum*, PL 170, coll. 663-668.

ID., *De vera vita apostolica*, PL 170 coll. 611-664.

ID., *Passio B. Eliphii martyris*, PL 170, coll. 427-437.

TOMMASO GALLO, *Commentarium in Cantica Canticorum*, PL 206, coll. 17-863.

TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, Divi Thomae Aquinatis Summa Theologica, Romae, ex Typographia Senatus 1886.

ID., *Lectura super Evangelium S. Iohannis*, 2 voll., Marietti, Torino 1951-1952.

UGO DI SAN VITTORE, *Commentarius in hierarchiam celeste*, PL 175, coll. 923-1154.

ID., *De sacramentis Christianae fidei*, PL 176, coll. 173-618.

ID., *De archa Noe*, PL 197 coll. 681-704.

ID., *Sermo de assumptione beatae Virginis*, PL 177, coll. 1211.

## STUDI

ABULAFIA A. S., *The ideology of Reform and Changing Ideas Concerning Jews in the Works Rupert of Deutz and Hermannus quondam Judaeos*, in «Jewish History» 7 (1993), pp. 43-63.

ALESSIO L., *Sacramentum Victoriae. El Bautismo en Ruperto de Deutz*, in «Cuadernos monasticos» 26 (1973), pp. 369-468.

ALIOTTA M., *La teologia mistica di Ruperto di Deutz. Il simbolismo erotico*, in «Synaxis» 12 (1994), pp. 7-46.

AMATO A., *Gesù, il Signore*, Bologna 1988.

ARDUINI M. L., *Contributo alla biografia di Ruperto di Deutz*, in SM III, 16 (1975), pp. 537-582.

ID., *Il problema della paupertas nella Vita Sancti Heriberti archiepiscopi Coloniensis di Ruperto di Deutz*, in SM III, 16 (1975), pp. 537-582.

ID., *Alla ricerca di un Ireneo medievale*, in SM III, 21 (1980), pp. 269-299.

ID., *Biblische Kategorien und mittelalterliche Gesellschaft: potents und pauper bei Rupert von Deutz und Hildegard von Bingen*, in «Sozial Ordnungen in Selbverständnis des Mittelalters», Berlino-Nuova York 1980, pp. 467-497.

ID., *Il tema vir e mulier nell'esegesi patristica e medievale. A proposito di una interpretazione di Ruperto di Deutz*, in «Aevum» 54 (1980), pp. 315-330.

ID., *Ruperto di Deutz tra riforma della Chiesa ed escatologia*, in RTAM 49 (1982), pp. 90-120.

ID., *Probabile influenza di Ireneo di Lione in alcuni autori medievali*, in «Studia Patristica XVII». Papers on the Eight International Conference on Patristic Studies, Oxford, 3-8 September 1979, Oxford 1982, pp. 615-625.

ID., *Non fabula sed res. Politische Dichtung und dramatische Gestalt in den Carmina Ruperts von Deutz*, Edizioni di storia della letteratura, Roma 1985, pp. 14-200.

ID., *Neue Studien über Rupert von Deutz*, in «Siegburgerstudien» 17, Siegburg 1985.

ID., *Bemerkungen über ein noch offene Problem: der Verfasser des De Vita vere apostolica*, 1985.

ID., *Un testo ancora da scoprire: il De Vita vere apostolica*, L'Europa dei secoli XI e XII fra novità e tradizione: sviluppi di una cultura. Atti della X<sup>a</sup> Settimana internazionale di Studio (Mendola, 25-29 agosto 1985), pp. 305-377.

ID., *Di alcune analogie testuali tra il Liber tertius del De apologeticis suis di Ruperto di Deutz e il Quid vasa honoris et quid vasa contumeliae di Onorio di Ratisbona*, in «Aevum» 64 (1990), pp. 203-226.

ID., *Et repetita iuvent. Il problema dell'autore del De Vita vere apostolica*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1989, pp. 1-33.

ID., *Ruperto, San Norberto e Abelardo: per l'edizione critica delle opera minora Ruperti abbatis tuitiensis*, Milano, 1993.

ID., *Per l'autenticità rupertiana del Commentarius in Job*, in «Aevum» 68 (1994), pp. 303-321.

ID., *Ruperto di Deutz*, in DIP, VII, ll. 2063-2070.

ID., *Rupert von Deutz*, in TRE, ll. 474-483.

ID., *Sola ratione. Le fonti II. Il ricorrere del segno semantico Sola Ratione in alcuni autori della cristianità latina*, in «Sacris Erudiris» 37 (1997), pp. 203-331.

ID., *Rupert von Deutz (1076-11129) und der Status Christianitatis seiner Zeit. Symbolisch-prophetische Deutung der Geschichte*, Köln-Wien 1987, pp. 12-504.

ID., *Ruperto di Deutz e la controversia tra Cristiani ed Ebrei nel secolo XII, con testo critico dell'Anulus seu Dialogus inter Christianum et Iudaeum a cura di R. Haacke*, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, «Studi Storici» 119-121, Roma 1979, pp. 6-242.

ARNALDI G., *Le origini dello Stato della Chiesa*, Torino 1987.

AUDISIO C., *La Missione di Maria SS. verso tutti gli uomini secondo Ruperto di Deutz*, Torino 1949.

BEITZ E., *Rupert von Deutz, seine Werke und die bildende Kunst*, Colonia 1930.

BERNARDS M., *Rupert von Deutz*, in «LThK», IX, pp. 104-106.

ID., *die Welte der Laien in der kölnischen Theologie des 12. Jahrhunderts: Beobachtungen zur Ekklesiologie Ruperts von Deutz*, in *Die Kirche und ihre Ämter und Stände*, Colonia 1960, pp. 391-416.

BERSCHIN W., *Visione e vocazione allo scrivere. L'autobiografia di Ruperto di Deutz*, in SM 18-19 (1997), pp. 205-209.

ID., *Os meum aperui. Die Autobiographie Ruperts von Deutz, übersetzt und mit einem Nachwort versehen*, Köln 1985.

BERTOLA E., *La teologia della storia nel De Victoria Verbi Dei di Ruperto di Deutz*, Novara 1959.

ID., *Il problema della coscienza nella teologia monastica del XII secolo*, Padova 1970.

ID., *Teologia monastica e teologia scolastica*, in «Lateranum» 34 (1967), pp. 237-272.

ID., *La Glossa ordinaria biblica e i suoi problemi*, in RTAM 45 (1978), pp. 43-78.

BEUMER J., *Rupert von Deutz und seine Vermittlungstheologie*, in «Münchener Theologische Zeitschrift» 4 (1953), pp. 255-270.

ID., *Die lateinische Messe zu Biginn des 12. Jahrhunderts nach Rupert von Deutz: De divinis officiis*, in «Münchener Theologische Zeitschrift» 25 (1974), pp. 34-50.

ID., *Rupert von Deutz un sein Einfluss auf die kontroverstheologie der Reformationzeit*, in «Catholica» 22 (1968), pp. 207-216.

BIFFI G., *Approccio al Cristocentrismo. Note storiche per un tema eterno*, Milano 1993.

BISCHOFF G., *The Eucharistic Controversy between Rupert von Deutz and his Anonimus Adversary: Studies in the Theology and chronology of Rupert von Deutz and his Earlier Literary Work*, Princeton, 1965.

BLIEMETZRIEDER F., *Anselm von Laon systematische Sentenzen*, Münster 1919, pp. 3-46.

BOESPFLUG F., *La vision-en-rêve de la Trinité de Rupert de Deutz. Liturgie, spiritualité et histoire de l'art*, in RSR 71 (1997), pp. 205-209.

BOLS K., *Europa in Aufbruch*, München 1980.

- BORDONI M., *Gesù di Nazareth, presenza, memoria, attesa*, Brescia 2000.
- BOUWSMA W. J., *Die Renaissance der Wissenschaften im 12. Jahrhundert*, München 1981.
- CANTARELLA G., *Il Sole e la Luna, La rivoluzione di Gregorio VII papa 1073-1085*, Bari.
- ID., *I monaci di Cluny*, Torino 1993.
- ID., *Una sera dell'anno Mille. Scene di Medioevo*, Milano 2000.
- CATALANI L., *I Porretani. Una scuola di pensiero tra Alto e Basso Medioevo*, Turnhout (Nutrix), 2009.
- CHÂTILLON J., *Guillaume de Saint-Thierry, le monachisme et les écoles. A propos de Rupert de Deutz, d'Abelard et de Guillaume de Saint-Thierry*, S-Thierry 1979, pp. 375-394.
- ID., *Rupert de Deutz, Pierre le Venerable, Hildegarde de Bingen, Gerhoh de Reichersberg et quelques autres*, in «Contemporary Philosophy» 1990, pp. 150-157.
- CHENU M. D., *Théologie symbolique et exégèse scolastique au XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles*, dans Mélanges J. De Ghellinck, Gembloux 1951, pp. 509-526.
- ID., *La théologie du XII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1957, tr. it. Milano 1986.
- ID., *La théologie comme science au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1957.
- CILENTO V., *Medio Evo monastico e scolastico*, Milano-Napoli 1961.
- CLASSEN P., *Zur kritischen Edition der Schriften Rupert von Deutz*, in DA 26 (1970), pp. 513-527.
- ID., *Gerhoh von Reichersberg. Eine Bibliographie*, Wiesbaden 1960, Münster 1973.
- Clerval A., *Les écoles de Chartres au Moyen Age du V au XIV siècle*, Chartres-Paris 1985.
- COLISH M., *Another Look at the School of Laon*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age» 53 (1986), pp. 7-22.
- COENS M., *Un Sermon inconnu de Rupert, abbé de Deutz, sur S. Pantaleon*, in «Analecta Bollandiana» 55 (1937), pp. 244-267.

CRISTIANI M.-PEREIRA M., *Introduzione e traduzione del Liber divinatorum operum*, Milano 2003.

CRISTIANI M., *Giovanni Scoto. Il Prologo di Giovanni*, Roma 1987 (ed. accresciuta 2001).

CSOKA L., *Ein unbekannter Brief de Abtes Rupert von Deutz*, in «Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerorders» 84 (1973), pp. 383-385.

DAHAN G., *La disputa anti giudaica nel medioevo cristiano*, (trad. it.) Genova 1993.

ID., *L'exégèse de la Bible en occident médiéval*, Paris, 1999.

DAL COVOLO- A. SERRA, *Storia della mariologia, dal modello biblico al modello letterario*, Milano 2008.

DANIEL E. R., *The Double Procession of the Holy Spirit in Joachim of Flore's Understanding of History*, in «Speculum» 55 (1980).

DAVY M. M., *Iniziazione al Medioevo, la filosofia nel XII secolo*, Milano 1981.

DELHAYE PH., *L'organisation scolaire au XII<sup>e</sup> siècle*, Bruges-Bruxelles-Paris 1948.

ID., *L'enseignement de la philosophie morale au XII<sup>e</sup> siècle*, «Traditio» V (1947), pp. 211-268.

DELLA CROCE G., *Scivias, il nuovo cielo e la nuova terra*, Città del Vaticano 2002.

DE LUBAC H., *Corpus Mysticum*, Milano 1982, pp. 415-417.

ID., *Exégèse medieval*, 4 voll., Parigi 1959-1954, tr. It., 2 voll., Milano 1986-1988.

DEMPF A., *Die Hauptform mittelalterlicher Weltanschauung. Ein geisteswissenschaftliches Studie über die Summa*, München-Berlin 1935.

ID., *Sacrum Imperium. Geschicthe und Staatphilosophie des Mittelalters und der Renaissance*, München-Berlin 1929, tr. it., Messina 1933.

ID., *Die Ethik des Mittelalters*, München 1926.

DEREK B., *Storia della Chiesa cattolica*, Roma 2008.

DE ROSA G.-GREGORY T.- VAUCHEZ A., *Storia dell'Italia religiosa*, vol I, *L'Antichità e il Medioevo*, Roma-Bari 1993.

DEUTZ H., *Commentaria in Canticum Canticorum, Kommentar zum Hohenlied*, voll. I-II, Turnhout 2005.

DEZZUTO C., *Il Cantico dei Cantici nel XII secolo. Una presenza davvero significativa*, in «Studia monastica» 48, Barcellona 2006, pp. 59-99.

ID., “*Quae est ista*”. *Alcune letture mariane del Cantico dei Cantici*, in «Studia monastica» 49, Barcellona 2007, pp. 233-266.

DHONDT J., *L'Alto Medioevo.*, Milano 1990.

DINTER P., *Rupert von Deutz. Vita S. Heriberti: Kritische Edition mit Commentar und Untersuchungen*, Bonn, 1976.

ID., *Der Gottesdienst der Kirche*, voll. I-IV, Freiburg 1999.

D'ONOFRIO G., *Gli studi teologici e il progresso culturale dell'Occidente*, in *Storia della Teologia nel Medioevo*, 3 voll., Casale Monferrato 1996, II, pp. 9-51.

ID., *Sapientia terrena e philosophia coelestis tra decadenza e renovatio dell'Impero (875-1030ca)*, in *Storia della Teologia nel Medioevo*, I, pp. 339-405.

DUBY G.-PERROT F., *Storia delle donne in Occidente, Il Medioevo*, Roma-Bari, 2001.

DUCLOS G., *La Vierge Marie dans l'histoire de la salut d'après Rupert de Deutz*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1952.

ENDRES J., *Honorius Augustudunensis: Beitrag zur Geschichte des geistigen Lebens im 12. Jahrhundert*, Kempten-Monaco 1906, pp. 147-150.

ENGELBERT P., *Christusmystik in der Autobiografie des Rupert von Deutz*, in «Studia Anselmiana» 116, Roma 1995, pp. 259-286.

ERBA A., GUIDUCCI P. G., *La Chiesa nella storia*, Milano 2008.

FABRIZIUS K. F., *Rupert of Deutz on Matthew*, Milwaukee 1994.

FALCHINI G., *Ruperto di Deutz. Commento al Cantico dei Cantici. De Incarnatione Domini*, Bose 2005.

FERRARO G., *Lo Spirito Santo nel Commento di Ruperto di Deutz al quarto vangelo*, in «Lateranum» 40 (1994), pp. 497-587.

FERRUOLO C., *The Origins of the University: The schools of Paris and their Critics*, Stanford 1985.

FINGER H. - HORST H. -KLOTZ R., *Rupert von Deutz, Ein Denker zwischen den Zeiten? Internationales symposium der Erzbischöflichen Diözesan- und Dombibliothek Köln und des Institut für christliche Philosophie der Leopold-Franzens- Universität Innsbruck (20. Bis 22. September 2007)*, Köln 2009.

FLINT V. I. J., *The Date of the Arrival of Rupert of Deutz at Siegburg*, in RB 81 (1971), pp. 317-319.

FONSECA C. D., *Monaci e canonici alla ricerca di un'identità*, Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in Occidente (1123-1215). *Atti della VII<sup>a</sup> Settimana Internazionale di Studi Medievali (Mendola 1977)*, Milano 1980, pp. 1-20.

ID., *Medioevo canonico*, Milano 1970.

FOREST A., *De Jean Scot Érigène au siècle des Universités*, in *Le mouvement du IX<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle*, Histoire de l'Église 13, Paris 1951.

FORNASARI G., *Medioevo riformato del secolo XI. Pier Damiani e Gregorio VII*, Napoli 1996.

FRÉNAUD G., *Marie et l'Église d'après les liturgies latines du VII au XI siècle*, in «Études mariales» 9 (1951).

FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI M. T., *In un'aria diversa. La sapienza di Ildegarda di Bingen*, Milano 1992.

FURIONI G., *Ruperto di Deutz e San Bernardo: Maria sposa e Madre*, in «Quaderni Carmelitani» 4-5 (1988), pp. 139-149.

GABRIEL A. L., *Les écoles de la cathédrale de Notre-Dame et le commencement de l'université de Paris*, Paris 1967.

GARRIGUES M. O., *Nouvelles études sur Rupert de Deutz*, in «Benedictina» 34 (1987), pp. 553-558.

ID., *Du nouveau à propos du De Vita vere apostolica*, Abadia de Monserrat, 1987.

ID., *Cavalieri e pellegrini. Ordini monastici e canonici regolari nel XII secolo*, Roma 2000m pp. 280-283.

GASTALDELLI F., *Teologia monastica, teologia scolastica e lectio divina*, in «Analecta Cisterciensia» 46 (1990), pp. 25-63.

GILSON È., *La théologie mystique de S. Bernard*, Paris 1934.

ID., *Humanism medieval et Renaissance*, in *Les idées et les letters*, Paris 1932.

ID., *La filosofia nel Medioevo, dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, Firenze 1973, pp. 406-407.

GOETZ W., *Ratio und Fides. Scolastische philosophie und Theologie im denken Ottos von Freising*, in «Theologie und Philosophie» 56 (1981), pp. 232-243.

GRIBMONT J., *Les Oeuvres du Saint-Esprit. De Trinitate, III*, in SC 165, Paris 1970.

GRONAU E., *Hildegard, Vita di una donna profetica alle origini dell'età moderna*, Milano 1996.

GRUNDMANN H., *Der Brand von Deutz in 1128 in der Darstellung Abt Ruperts von Deutz: Interpretation und Text-Ausgabe*, in DA 22 (1966), pp. 385-471.

ID., *Zwei Briefe des Kanonikers Meingo von St. Martin an abt Rupert von Deutz*, in DA 21 (1965), pp. 264-276.

HAACKE R., *die Überlieferung der Schriften Ruperts von Deutz*, in DA 16 (1960), pp. 397-436.

ID., *Der Widmungsbriefe Ruperts von Deutz und seinem Hoheliedkommentar*, in «Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktineordens» 74 (1963), pp. 520-541.

ID., *Zur Eucharistielehre des Rupert von Deutz*, in RTAM 32, (1965), pp. 20-42.

ID., *Nachlese zur Überlieferung Rupert von Deutz*, in DA 26 (1970), pp. 528-540.

ID., *Programme zur bildenden Kunst in den Schriften Ruperts von Deutz*, Siegburg 1974, pp. 1-64.

ID., *Rupert von Deutz zur Frage: Cur Deus Homo*, in «Corona Gratiarum», Brugge 1975, II, pp. 143-159.

ID., *die Benediktinerklöster in Nordrhein-Westfalen*, Germania Benedictina, 1980.

ID., *Die mystischen Visionen Ruperts von Deutz*, «Sapientia doctrina», Mélanges de théologie et de littérature médiévales offerts à Dom h. Bascour, Louvain 1980, pp. 68-89.

HASKINS C. H., *The Reinassance of the Twelfth Century*, Cambridge 1927, tr. It. Bologna 1972.

HELERS L., *Monastische Theologie, historischer Sinn und Dialektik. Tradition und Neuerung in der Wissenschaft des 12. Jahrhunderts*, in «Antiqui und Moderni.

Traditionsbewusstsein und Fortschrittbewusstsein in spätem Mittelalter», a cura di A. Zimmermann, Berlin – New York, 1974 (Miscellanea Medievalia, 9), pp. 58-79.

HOLMES V. T., *The idea of a Twelfth Century Renaissance*, in «Speculum» 26 (1951), pp. 643-651.

IACOBELLI G., *Il peccato originale in Ruperto di Deutz*, Bari 1947.

JAEGER C. S., *Humanism and Ethics at the school of St. Victor in the early twelfth century*, in MS 55 (1993), pp. 51-79.

JEDIN H., *Storia della chiesa, Il primo medioevo* (ristampa), Roma 1992.

KAHLES W., *Geschichte als Liturgie: Die Geschichtstheologie des Rupert von Deutz*, Münster 1960.

KLEINZ J., *The theory of knowledge of Saint-Victor*, Washington 1944.

KLIBANSKY R., *The school of Chartres in Twelfth Century Europe and the Foundations of Modern Society*, Madison 1961.

LAMINNE J. J., *La dispute de Rupert de Deutz avec Anselm de Laon et Guillaume de Champeaux*, in «Leodium» 14 (1921), pp. 13-34.

ID., *l'orthodoxie de Rupert de Deutz en matière eucharistique*, in «Leodium» 21 (1928), pp. 16-17.

LECLERQ J., *Théologie traditionnelle et théologie monastique*, in «Irenikon» 37 (1964), pp. 50-55.

ID., *Saint Bernard et la théologie monastique du XII<sup>e</sup> siècle*, in *S. Bernard théologien*, «Analecta Sacri Ord. Cist.», Roma 1953, pp. 165-174.

ID., *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age* (tr. it. *Cultura umanistica e desiderio di Dio. Studio sulla letteratura monastica del Medio Evo*, Firenze 1965), Paris 1957.

LEICHTFRIED A., *Trinitätstheologie als Geschichtstheologie: De sancta Trinitate et operibus eius Ruperts von Deutz*, Würzburg 2000, pp. 11-362.

LEONARDI C., *La teologia monastica*, in *Lo spazio letterario del Medioevo*, 1. *Il Medioevo Latino*, Roma 1993, pp. 295-321.

LEONE A., *Ruperto di Deutz e il problema della predicazione dei monaci*, in «Benedictina» 27 (1980), pp. 497-507.

LIEBESCHÜTZ G., *Das allegorische Weltbild der heiligen Hildegard von Bingen*, in «Historische Zeitschrift» 144 (1931).

LOTTIN O., *Etudes de morale. Histoire et doctrine*, Gembloux 1961.

ID., *Nouveaux fragments théologiques de l'école d'Anselm de Laon*, in RTAM 14 (1947), pp. 32-56.

MAGOGA A., *Ruperto di Deutz. Mite ed umile di cuore. I libri XII e XIII del De gloria et honore Filii hominis. Super Matthaem*, Milano 2004.

ID., *Linee di cristologia in Ruperto di Deutz*, in «La Scuola Cattolica»1 (2006), pp. 73-104.

MAGRASSI M., *Teologia e storia nel pensiero di Ruperto di Deutz*, Studia Urbaniana 2, Roma 1959.

MAIOLI G., *Cristologia. Proposta sistematica*, Milano 1989.

MANITIUS M., *Geschichte der lateinschen Literatur des Mittelalters*, Monaco 1930, pp. 127-13.

MARTINET S., *L'école de Laon au XII siècle: Anselm de Laon et Abelard*, in «Mémoires de la Fédération des sociétés d'histoire et d'archéologie de l'Aisne» 26 (1981), pp. 57-63.

MC EVOY J., *The Absolute Predestination of Christ in the Theology of Robert Grosseteste*, «Sapientia doctrina», Mélanges de théologie et de littérature médiévales offerts à Dom Bascour, Louvain 1980, pp. 212-230.

MCGINN B., *Storia della mistica cristiana in occidente. 2. Lo sviluppo*, Genova-Milano 2003, pp. 491-500.

MEIER-STAUACH C., *Von der Privatoffenbarung zur öffentlichen Lehrbefugnis. Legitimationsstufen des Prophetentums bei Rupert von Deutz, Hildegard von Bingen und Elisabeth von Schönau*, in *Das Öffentliche und Private in der Vormoderne*, Köln-Weimar-Wien 1998, pp. 97-123.

ID., *Rupert von Deutz literarische Sendung. Der Durchbruch eines neuen Autorbewusstseins im 12. Jahrhundert*. Fresinger Kolloquium Berlin 2000, pp. 29-52.

ID., *Hildegard von Bingen*, *Literatur-Lexicon*, pp. 322-324.

ID., *Ildegarda di Bingen. Profezia ed esistenza letteraria*, «Cristianesimo della Storia» 17, 1996, pp. 276-303.

MEYERS J., *Les seins de la Vierge: un indice en faveur de l'attribution à Rupert de Deutz des Carmina de sancto Laurentio*, in «Revue de Moyen Age Latin» 43 (1987), pp. 81-91.

MELLA E. A., *Ruperto di Deutz. Dio è buono*, Bose 2006.

MEERSSEMAN G. G., *Teologia monastica e riforma ecclesiastica*, in *Atti della quarta Settimana internazionale di studio (Mendola, 23-29 agosto 1968)*, Milano 1971, pp. 356-270.

MICCOLI G., *Chiesa gregoriana. Ricerche sulla riforma del secolo XI*, Firenze 1966.

NEUMAN M., *Renaissance and Renewal in Christian History*, in «Studies in Church History», Oxford 1977.

NEWMAN B., *Sister of Wisdom. St. Hildegard's Theology of the Feminine*, Berkeley 1987.

OCKER CH., *Ritual murder and the subjectivity of Christ: a choice in medieval Christianity*, in «Harvard Theological Review» 91 (1988), pp. 153-192.

OHLY D., *Hohelied-Studien, Grundzüge einer Geschichte der Hohelied-auslegung des Abendlandes bis um 1200*, Wiesbaden 1958.

ORLANDIS J., *Le istituzioni della Chiesa cattolica, storia, diritto*, Milano 2005.

PARAVICINI BAGLIANI A., *Il trono di Pietro. L'universalità del papato da Alessandro III a Bonifacio VIII*, Roma 1996.

PASQUALE G., *La teologia della storia della salvezza nel secolo XX*, Bologna 2002, pp. 165-182.

PENCO G., *La teologia monastica: bilancio di un dibattito*, in «Benedictina» XXVI (1979), pp. 189-194.

ID., *Citeaux ed il monachesimo del suo tempo*, Milano 1994.

ID., *Gesù Cristo nella spiritualità monastica medievale*, in «Medioevo monastico», Roma 1988, pp. 127-162.

PIAZZONI A., *Monaci teologi*, in *Storia della teologia nel Medioevo, La grande fioritura* 3 voll., dir. di G. d'Onofrio, Casale Monferrato 1996, pp. 115-128.

ID., *L'esegesi neomonastica*, in *La Bibbia nel Medioevo*, Bologna 1996.

PINEADOR M., *El designo divino en la historia de la salvaciòn segùn Ruperto de Deutz a la luz de Gen III*, in «Claretianum» 5 (1965), pp. 141-172.

ID., *Patris et Spiritus Sancti action in virginali Christi conception iuxta Rupertum a Deutz*, in «Claretianum» 6 (1966), pp. 401-410.

ID., *La Mariologia de Ruperto de Deutz*, in «Ephemerides Mariologicae» 17 (1967), pp. 121-148.

ID., *El Comentario de Ruperto de Deutz al Cantar de los Cantares: Introduciòn, analisi critico, temas principales*, in «Marianum» 31 (1969), pp. 1-58.

ID., *Maria y la Iglesia wn la historia de la salvatiòn segùn Ruperto de Deutz*, «Claretianum» 9 (1969), pp. 305-327.

ID., *A propos de una citation de Rupert de Deutz*, in «Marianum» 29 (1967), pp. 115-117.

PIOLANTI A., *Rupert von Deutz*, in «Enciclopedia Cattolica», Roma 1953, pp. 1446-1448.

RAUTH H. D., *Das Bild des Antichrist im Mittelalter: von Tyconius zum Deutchen Symbolismus*, Münster 1979.

RATZINGER J., *La teologia della storia in San Bonaventura*, Firenze 1991, pp. 232-238.

RISI F. M., *Sul motivo primario dell'Incarnazione del Verbo, ossia Gesù Cristo predestinato di primo intento per fini indipendenti dalla caduta dell'umano genere e dal decreto di Redenzione*, Roma 1898.

ROCHOLL R., *Rupert von Deutz.*, in «Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche», Leipzig 1906, pp. 229-243.

ID., *Rupert von Deutz, Beitrag zue Geschichte der Kirche im 12. Jahrhundert*, Gütersloh 1886.

SCHEIBER EDITH M., *Inkarnation bei Rupert von Deutz. Zum Verhältnis von Vorherbestimmen und Vorherwissen*, in ZKtH 115 (1993), pp. 121-138.

SCHMIDLIN J., *Die geschichtsphilosophische und kirchenpolitische Weltanschauung Otton von Frising*, Freiburg 1906.

SEJOURNÉ P., *Rupert de Deutz*, in DIP, 14, pp. 169-205.

SELZER E. P., *Rupert of Deutz: preaching the word of God*, Roma 1968.

SESE ALEGRE F. J., *Trinidad y el Espiritu Santo en la teologia de Rupert de Deutz*, Navarra 1991.

SILVESTRE H., *Le Chronicon sancti Laurentii Leodiniensis dit de Rupert de Deutz*, in «Recueil de travaux d'histoire et de philologie» 43, Louvain 1952.

ID., *La répartition des citations nominatives des Pères dans l'oeuvre de Rupert de Deutz*, «Sapientiae Doctrina», Mélanges de théologie et de la littérature médiévale offerts a Dom Bascour, Louvain 1980, pp. 271-298.

ID., *Que nous apprend Renier de Saint-Laurent sur Rupert de Deutz?*, in «Sacris Erudiri» 25 (1982), pp. 49-97.

ID., *Rupert de Deutz a-t-il rédigé, au début de sa carrière, un recai de réflexions pieuse sur l'histoire de l'abbaye liégeoise de Saint-Laurent*, in RHE 87 (1982), pp. 365-395.

ID., *La prière des époux selon Rupert de Liège*, in SM III, 24 (1983), pp. 725-728.

ID., *Le jour et l'heure de la nativité et de la resurrection pour Rupert de Deutz*, in «Pascua Maedievalia», Louvain 1983, pp. 619-630.

ID., *A propos de trois citations patristiques chez Rupert de Deutz*, in RTAM 49 (1982), pp. 228-234.

ID., *Premières touches pour un portrait de Rupert de Liège ou de Deutz*, Clío et son regard: Mélanges J. Stennion, 1982, pp. 579-596.

ID., *Notes sur la controverse de Rupert de Saint-Laurent avec Anselm de Laon et Guillaume de Champeaux*, Saint-Laurent de Liège: *Eglise, abbaye et hospital. Mille ans d'histoire*, Liège 1968, pp. 81-92.

ID., *L'édition Haacke du De Trinitate de Rupert de Deutz*, in «Sacris Erudiri» 22 (1974-75), pp. 377-399.

ID., *Emprunts non repérés à Jérôme et a Béde dans l'In Iohannem de Rupert de Deutz*, in RB 84 (1974), pp. 372-382.

ID., *La prison de l'âme. Nouveau témoignage du Moyen Age Latin*, in «Latomus» 38 (1979), pp. 982-986.

ID., *Le retable de l'Agneau mystique et Rupert de Deutz*, in RB 88 (1978), pp. 286-289.

ID., *La date de la naissance de Rupert et la date de son départ pour Siegburg*, in «Scriptorium» 16 (1962), pp. 345-348.

ID., *La tradition manuscrite des oeuvres de Rupert de Deutz*, in «Scriptorium» 16 (1962), pp. 336-345.

ID., *Diversi sed non adversi*, in RTAM 31 (1964), pp. 124-132.

ID., *Du nouveau sur Rupert de Deutz*, in RHE 63 (1968), pp. 54-58.

ID., *Rupert von Deutz*, Rheinische Lebensbilder, Köln 1988, vol. XI, pp. 17-35.

ID., *Rupert de Deutz*, Catholicisme hier, aujourd'hui, demain, Paris 1993, ll. 211-217.

ID., *Les citations et reminiscences classiques dans l'oeuvre de Rupert de Deutz*, in RHE 45 (1950), pp. 140-174.

ID., *Rupert de Saint-Laurent et les auteurs classiques*, Mèlanges Felix Rousseaux, Brussels 1958, pp. 541-551.

ID., *M. Magrassi: Ruperto di Deutz*, in RHE 56 (1961), pp. 517-526.

SPLKER R., *Maria-Kirche nach dem Halleliedkommentar des Rupertus von Deutz*, Maria et Ecclesia, Acta Congressus Mariologici-Mariani in Lourds, Roma 1959, pp. 291-317.

STIENNON J., *La Vierge de Dom Rupert*, Saint-Laurent de Liège: *Eglise, abbaye et hôpital. Mill ans d'histoire*, Liège 1968, pp. 81-92.

STURLESE L., *Storia della filosofia tedesca nel Medioevo*, Firenze 1990.

ID., *Donne tra il vecchio e il nuovo: Hildegard di Bingen Prophetissa teutonica*, in *Storia della filosofia tedesca nel Medioevo. Dagli inizi alla fine del XII secolo*, Olschki, Firenze 1991, pp. 163-183.

TABACCO G.-. MERLO., G., *Medioevo. V-XV secolo.*, Bologna 1989.

THILL J., *L'inscription de la Vierge de dom Rupert*, in «Bulletin de l'Institut archéologique liégeois» 88 (1976), pp. 75-88.

TIMMER D. E., *The Religious Significance of Judaism for Twelfth Century Monastic Exegesis: A study in the Thought of Rupert of Deutz*, 1985.

VAGAGGINI G., *Tendenze recent in teologia e spiritualità monastica*, in *Problemi e orientamenti di spiritualità monastica, biblica e liturgica*, Modena 1965.

VANDENBROUCKE F., *La spiritualità del Medioevo: nuovi ambienti e nuovi problemi (sec. XII-XVI)*, Bologna 1969.

ID., *Pour l'histoire de la théologie morale: La morale monastiques du XI siècle au XIV siècle*, in «Analecta Medievalia Namurcensia» 20, Louvain, pp. 11-30.

VANDER PLAETSE R., *Epistula ad Liezelinum canonicum qua ratione monachorum ordi praecellit ordinem clericorum*, in *Sacris Erudiri* 24 (1980), pp. 245-264.

VAN ENGEN J., *Rupert de Deutz*, in *DS*, XIII, pp. 1126-1133.

ID., *Rupert von deutz und das sogennante Chronicon Sancti Laurentii Leodiensis: Zur Geschichte des Investiturstreites in Lüttich*, in *DA* 35 (1979), pp. 33-81.

ID., *Rupert of Deutz*, Los Angeles-Berkeley-London 1983.

ID., *Teophilus Presbyter and Rupert of Deutz: The Manual Arts and Benedictine Theology in the Early Twelfth Century*, in «*Viator*» 11 (1980), pp. 147-163.

ID., *Rupert of deutz and William of Saint-Thierry*, in *RB* 93 (1983), pp. 327-336.

WALTER H.- BECK H. G., *Die Mittelalterliche Kirche. Vom Kirchelichen Hochmittelalter bis zum Vorabend der Riformation*, Freiburg 1972.

WEISS B., *Mystic und Istitution. Zu den Visionen Ruperts von Deutz*, Hamburg 2000.

WEISSWEILER H., *Das Schrifstum der Schule Anselm von Laon und Wihelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken*, Münster 1936.

ID., *Neue Forschungen zu ältesten scholastischen Schule des Anselm von Laon und Wilhelms von Champeaux*, in «*Scolastik*» 16 (1941), pp. 105-110.



