

LA FORZA DELLA PROFEZIA. NOTE DALL'EPISTOLARIO
DI ILDEGARDA DI BINGEN

Michela Pereira

Abstract

The essay retraces the salient stages of the construction of the prophetic activity of Hildegard of Bingen and the characteristics of her visionary knowledge, and through some surveys in the vast correspondence of the abbess highlights the variety of recipients and the different ways of her writings. It is precisely in the epistles that the complexity of the relationship between strength and weakness emerges several times, which Hildegard elaborates from her valorization of femininity in creation.

Keywords

Hildegard von Bingen – prophecy – visionary knowledge – weakness/power

Una profezia per i nuovi tempi

La costruzione dell'autorità profetica di Ildegarda di Bingen (1098-1179) era stata intrapresa da lei stessa nei prologhi delle tre opere visionarie, che costituiscono la parte più cospicua della sua produzione filosofico-teologica: *Scivias* («Apprendi le vie», scritta fra il 1147 e il 1151), *Liber vite meritorum* («Libro delle scelte di vita», 1158-1163), e *Liber divinorum operum* («Libro delle opere divine», 1163-73)¹. Il primo dei tre prologhi, quello dello *Scivias*, ha uno statuto particolarmente significativo, sottolineato dalla miniatura che lo accompagna nel manoscritto più autorevole, il cosiddetto *codex minor* di Wiesbaden, scomparso durante la seconda guerra mondiale, ma del quale esiste una completa documentazione fotografica e un facsimile eseguito a mano fra il 1927 e il 1933². Il programma delle miniature di questo codice venne elaborato quando Ildegarda era ancora vivente, e la maggior parte delle immagini furono eseguite prima della sua morte. Nell'immagine di apertura Ildegarda è racchiusa nella cella, simbolo della vita monastica ma anche dell'interiorità della veggente, dove penetra dall'alto la conoscenza profetica, rappresentata da cinque lingue di fuoco che le lambiscono la testa. Questa conoscenza le si presenta in forma di visioni accompagnate da una voce dall'alto, da cui ha ricevuto l'ordine di renderla pubblica. Ottenuto dalle autorità ecclesiastiche il permesso di farlo, per darle

¹ Le tre opere sono edite nel Corpus Christianorum – Continuatio Mediaevalis: Hildegardis *Scivias*, ediderunt Adelgundis Führkötter OSB – Angela Carlevaris OSB, Brepols, Turnhout 1978, 2 voll. (CCCM 43/43A); Hildegardis *Liber vite meritorum*, edidit Angela Carlevaris, Brepols, Turnhout 1995 (CCCM 90); Hildegardis Bingensis *Liber divinorum operum*, ediderunt Albert Derolez-Peter Dronke, Brepols, Turnhout 1996 (CCCM vol. 92). Dello *Scivias* esiste una traduzione italiana parziale e utilizzabile solo per un primissimo approccio e con molta cautela, date le libertà interpretative che la traduttrice si è presa nei confronti del testo: Ildegarda di Bingen, *Scivias. Il nuovo cielo e la nuova terra*, trad. Giovanna Della Croce, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002. Gli altri due sono invece tradotti integralmente: Ildegarda Di Bingen, *Il libro delle opere divine*, a cura di Marta Cristiani-Michela Pereira, Mondadori, Milano 2002 (Meridiani – I classici della spiritualità; col testo latino dell'edizione Derolez-Dronke a fronte e ampio commento); Ildegarda di Bingen, *Come per lucido specchio. Libro dei meriti di vita*, trad. Luisa Ghiringhelli, Mimesis, Milano 1998. Per una panoramica completa delle traduzioni in lingue moderne, e per seguire la bibliografia corrente su Ildegarda, si può fare riferimento al sito www.hildegard-society.org (ultimo accesso 6 aprile 2018).

² Michael Embach, *Die Schriften Hildegards von Bingen. Studien zu Ihrer Überlieferung und Rezeption im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit*, Akademie Verlag, Berlin 2003; Michael Embach – Martina Wallner, *Conspectus der Handschriften Hildegards von Bingen*, Aschendorff, Münster 2013.

forma scritta chiese e ottenne l'aiuto di un monaco del suo stesso monastero di Disibodenberg, che sarebbe rimasto per tutta la vita il suo fedele segretario e confidente: Volmar, che l'immagine mostra in atto di affacciarsi nella cella/anima di lei illuminata dal fuoco divino³.

La figura di Ildegarda profetessa venne poi accuratamente elaborata, nei suoi ultimi anni di vita e in quelli immediatamente successivi alla sua morte, dai diversi collaboratori che succedettero a Volmar (morto nel 1176), i quali scrissero la *Vita Hildegardis* servendosi, fra altri materiali, di numerosi brevi frammenti autobiografici raccolti da Volmar stesso nel corso della sua lunga collaborazione con lei⁴. Particolarmente attivo nella diffusione del pensiero di Ildegarda fu Ghiberto di Gembloux, monaco dell'abbazia di Villers nelle Fiandre, che nel 1177, dopo che in uno scambio epistolare Ildegarda gli aveva spiegato nei dettagli più precisi il modo della sua visione, aveva raggiunto Rupertsberg, il monastero fondato da Ildegarda nel 1150 circa, dove essa risiedeva con le sue monache⁵. A Ghiberto, in particolare, si deve l'esplicito paragone fra le rivelazioni della *magistra* Ildegarda e le profezie di grandi figure femminili veterotestamentarie, come Miriam, Debora, Giuditta.

Ildegarda, dal canto suo, si era paragonata piuttosto a Giovanni Evangelista, cui si ricollega strettamente, sia assimilando esplicitamente la modalità della propria ispirazione a quella del *Prologo* – che commentò nel *Liber divinorum operum* (I.IV.105) –, sia attingendo all'*Apocalisse*, il testo profetico neo-testamentario, molti dei simboli che caratterizzano le sue stesse profezie della fine dei tempi (*Scivias* III.XI e *Liber divinorum operum* III.V). Il passo, contenuto nella *Vita*, è estremamente significativo:

In seguito ebbi una visione mistica e mirabile, tale che tutte le mie viscere ne furono scosse e i miei sensi corporei ne furono annientati, perché il mio modo di conoscere

³ Una traduzione italiana integrale del prologo (*Protestificatio*) in Michela Pereira, *Ildegarda di Bingen Maestra di sapienza nel suo tempo e oggi*, Gabrielli editore, Verona 2017, pp. 35-38. A questo lavoro rinvio per una presentazione complessiva di Ildegarda e, nei primi due capitoli, per uno sviluppo più ampio dei temi qui trattati.

⁴ *Vita Sanctae Hildegardis*, edidit Monika Klaes, Brepols, Turnhout 1993 (CCCM 126). Le fonti biografiche sono tradotte in inglese e commentate da Anna Silvas, *Jutta & Hildegard. The Biographical Sources*, Brepols, Turnhout 1998. Uno dei documenti biografici più brevi, la *Vita abbreviata Traiectensis*, si legge integralmente in italiano in Pereira, *Ildegarda Maestra*, cit., pp. 18-26. Ampii frammenti della *Vita* (la fonte principale) sono tradotti nella sezione *Cronologia*, in Ildegarda Di Bingen, *Il libro delle opere divine*, cit., pp. cxxxvii-clxxii.

⁵ *Hildegardis Bingensis Epistolarium*, Brepols, Turnhout 1991-2001, voll. 1-2 edidit Lieven Van Acker, vol. 3 edidit Monika Klaes (CCCM 91/91A-B): Ep. 103R, vol. 2, pp. 258-265.

fu trasformato, come se non mi riconoscessi più. Per ispirazione divina infatti si riversarono nella scienza della mia anima quasi gocce di pioggia soave, allo stesso modo in cui lo Spirito santo aveva ispirato il santo evangelista Giovanni, quando assorbì dal cuore di Gesù la rivelazione più profonda, durante la quale i suoi sensi furono toccati dalla santa divinità in maniera tale, che egli rivelò i misteri e le opere segreti, dicendo "In principio era il Verbo" (Giov. 1.1), e quel che segue ... Ecco dunque, quella visione mi insegnò e mi dette la capacità di spiegare tutto il testo e ogni parola del suo vangelo, che tratta dell'inizio dell'opera di Dio. E mi resi conto che questa spiegazione doveva essere l'inizio di una nuova scrittura, che non era stata ancora rivelata, e che in essa dovevano essere indagati molti e dettagliati aspetti delle creature del mistero divino⁶.

Un altro importante aspetto dell'ispirazione profetica ildegardiana si coglie nel prologo del *Liber vite meritorum*, che aveva iniziato a scrivere nel 1158, verso la conclusione dell'importante decennio iniziato dopo il completamento dello *Scivias* (1151), alla fine del quale presero avvio i suoi viaggi di predicazione. Scrive dunque: «la stessa visione mi aveva indicato di rendere note le *Sottigliezze delle nature diverse delle creature*, le risposte e consigli a molte persone sia di bassa che di alta condizione, l'*Armonia musicale delle rivelazioni celesti*, la *Lingua ignota* e le *Lettere ignote*; insieme ad alcuni altri commenti, su cui mi ero affaticata dopo le visioni anzidette»⁷. La *visione*, di cui parla al singolare, riferendosi alla modalità del conoscere che negli scritti profetici dà vita alle immagini (*visioni*) con cui si apre ogni sezione, è la capacità di vedere attraverso la vista interiore – senza perdita dei sensi né alterazione dello stato di coscienza – sia gli occulti misteri della Sapienza divina, sia il senso segreto della storia dell'umanità dalla caduta alla riconquista della salvezza, sia infine le proprietà invisibili celate sotto l'apparenza sensibile delle creature, che all'umanità offrono sostentamento e aiuto. In quanto accesso alla Sapienza, lo spirito profetico di Ildegarda non si manifesta dunque soltanto nei suoi scritti visionari e nella predicazione, ma anche nei libri naturalistici, nei quali l'autrice rende disponibile la comprensione così ottenuta degli aspetti segreti e profondi della realtà naturale (*subtilitates*), che possono ridare all'umanità la chiave della salute e della salvezza.

Questa visione interiore, che riconduce l'intera produzione scritta di Ildegarda a una conoscenza di tipo profetico-sapienziale, è da lei descritta come una visione nell'ombra, indistinta come quella delle cose riflesse in uno

⁶ *Vita S. Hildegardis*, cit., II.16, pp. 43-44.

⁷ *Hildegardis Bingensis Liber vite meritorum*, cit., p. 8.

specchio o rispecchiate nell'acqua. Ma non è una visione enigmatica, anzi in questa essa vede, ascolta e conosce in maniera immediata, come attesta nell'epistola scritta a Ghiberto di Gembloux, *de modo visitationis suae*, con queste parole: «La luminosità che vedo non è racchiusa in un luogo ... ed essa ha per me nome “ombra della luce vivente”. E come il sole, la luna e le stelle appaiono riflessi nell'acqua, così le scritture, i discorsi, le virtù e le opere degli uomini riplendono per me in quell'apparizione ... e nello stesso momento vedo, ascolto e conosco, e quasi istantaneamente comprendo quel che conosco»⁸. La visione offre dunque una conoscenza intuitiva, che non si apprende per le vie ordinarie ma è di origine trascendente e si esprime in forme diverse da quelle del linguaggio consueto: «Le cose che non vedo non le conosco, perché sono quasi priva di istruzione ... non riporto altro se non le parole che ho udito ... e queste non sono come quelle che risuonano sulla bocca della gente, ma come una fiamma abbagliante e come nuvole che passano nell'aria trasparente»⁹.

Tale modo di vedere, indefinito e smaterializzato, è una delle accezioni, anzi la principale, del termine *umbra* nel *Liber divinorum operum*, dove viene utilizzato anche in relazione alla rifrazione dei raggi luminosi nell'acqua. In questa, che è l'ultima opera e in certo qual modo la *summa* del pensiero ildegardiano, tutti i fili del suo discorso profetico vengono ordinatamente intessuti sull'ordito proprio dell'idea di *umbra*, che non è mancanza di luce, ma il modo in cui la luce vivente (*lux vivens*) si manifesta, come riflesso, nel contatto con la materia¹⁰. La nozione di *umbra* permette di collegare in maniera molto precisa lo status ontologico degli esseri umani e la conoscenza profetica, originati entrambi dallo Spirito/*Caritas*, *fons vivus* da cui la creazione è scaturita: «Io sono la fonte viva, perché tutte le cose che sono state fatte furono come ombra in me; e a modo di ombra l'uomo è stato fatto di fuoco e d'acqua, come me che sono fuoco e acqua viva ... Io ho scritto l'uomo che come ombra ha in me la sua radice, come nell'acqua si vede l'ombra di qualsiasi cosa»¹¹. La diffusione di questo messaggio, appreso direttamente dalla fonte divina, dà luogo a quel laborioso processo di riversamento in parole per cui, come si è già accennato, Ildegarda ebbe sempre bisogno dell'aiuto del monaco Volmar, capace di condividere il suo

⁸ Hildegarde Bingensis *Epistolarium*, cit., vol. 2, Ep. 103R, p. 261.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Michela Pereira, *Vedere nell'ombra. La conoscenza profetica nelle opere di Ildegarda di Bingen*, in Giancarlo Garfagnini-Anna Rodolfi (a cura di), *Profezia, filosofia e prassi politica*, Edizioni ETS, Pisa 2013, pp. 33-47.

¹¹ Ildegarda di Bingen, *Il libro delle opere divine*, cit., p. 929.

percorso spirituale e dotato di quell'istruzione formale che essa non aveva ricevuto: a lui spetta il lavoro di rifinitura linguistica, affinché la rivelazione dall'alto «risuoni in maniera adatta agli esseri umani»¹².

I passi che abbiamo letto, i più perspicui forse, ma non gli unici in cui Ildegarda riflette sulla propria posizione profetica, mostrano la sua convinzione che il tempo della rivelazione non sia finito, e che in lei operi la stessa ispirazione che ha mosso l'evangelista Giovanni e, ancor prima, i profeti dell'Antico Testamento. L'idea che presenta della rivelazione è dunque evolutiva, e supera di fatto la concezione classica di Gregorio Magno – che ne aveva trattato fundamentalmente nel suo commento al libro del profeta Ezechiele – della funzione ermeneutica della profezia nei confronti della Sacra Scrittura: le visioni di Ildegarda sono infatti non un commento, bensì «l'inizio di una nuova Scrittura, che non era stata ancora rivelata». Il suo immaginario non resta legato al testo biblico ma presenta con nuove immagini il significato (*intellectus*) racchiuso nella Sacra Scrittura, a partire dal riferimento alla stessa fonte divina che di questa è all'origine. Il messaggio divino di salvezza ottiene in tal modo una nuova e diversa possibilità di espressione e di comprensione globale, rinnovandosi in forme adeguate al tempo in cui si manifesta¹³. Sia nei resoconti biografici che negli scritti e nelle lettere viene inoltre in primo piano la dimensione sapienziale insieme a quella teologica, già attribuita alla profezia (insieme a quella ermeneutica) nella concezione gregoriana, dove l'annuncio profetico non è limitato alla predizione dei tempi a venire, ma è essenzialmente legato alla conoscenza dei misteri, sia che riguardino il passato, il presente o il futuro. La profezia è una forma di conoscenza che stabilisce una relazione tipologica e simbolica fra accadimenti di tempi diversi e fra piani diversi della realtà, e il suo carattere sapienziale si riconosce nel collegamento fra le esigenze cognitive e le dinamiche trasformative della vita, individuale o della comunità, cui il/la profeta si rivolge per fare da guida. La sapienza è infatti tutt'altro che rinuncia alla razionalità o alternativa allo sviluppo di questa, ma si deve intendere piuttosto come un uso più ampio della ragione, una forma cognitiva che è guida e orientamento del vivere in tutta la sua estensione.

Questa dimensione teologico-sapienziale del dono profetico, che è all'origine di tutte le opere ildegardiane, sia visionarie che naturalistiche,

¹² Hildegardis Bingensis *Epistolarium*, cit., Ep. 8, vol. 1, p. 22.

¹³ Cfr. Maura Zátony OSB, *Vidi et intellexi. Die Schriftenhermeneutik in der Visionstrilogie Hildegards von Bingen*, Aschendorff Verlag, Münster 2013, in particolare pp. 234-8, 306-314.

poetiche, esegetiche, è anche rappresentata nei ritratti dell'autrice. Oltre che nella miniatura della *Protestificatio* dello *Scivias*, cui si è già fatto riferimento, essa è stata raffigurata così anche nell'importante e bellissimo manoscritto del *Liber divinorum operum* (Lucca, Biblioteca Statale, ms 1942), proveniente dalla regione renana e risalente ai primi decenni del '200, cioè all'epoca in cui venne iniziato il processo di canonizzazione. Qui, in un piccolo riquadro che accompagna la prima delle immagini a tutta pagina raffiguranti i contenuti delle singole visioni, Ildegarda è in compagnia di Volmar e di una monaca, testimonianza visiva del fatto che anche alcune delle sue consorelle erano impegnate nel lavoro di redazione e di scrittura. Inizialmente lo era stata Riccarda von Stade, la discepola amatissima, allontanata poi da Rupertsberg, il cui ruolo nello scriptorio, anche se non nel cuore di Ildegarda, fu affidato ad altre, poiché sempre accanto a Volmar c'era «una fanciulla che mi assisteva», scrive nel già citato prologo del *Liber vite meritorum*¹⁴. Anche qui il motivo delle fiamme, che richiama la discesa dello Spirito santo sugli apostoli, rappresenta simbolicamente il dono profetico.

Autorevole consigliera

Un ruolo fondamentale nel processo di costruzione dell'immagine di Ildegarda *prophetissa* lo ebbe infine l'epistolario, la cui organizzazione fu realizzata, sempre nello scriptorio di Rupertsberg, all'incirca negli stessi anni in cui ebbe inizio la redazione della *Vita*, rafforzandone l'intento di promozione della fama della badessa. Nelle lettere Ildegarda ricorre sia alla forma visionaria che caratterizza le sue tre opere maggiori, sia all'eposizione piana e spoglia che utilizza negli scritti naturalistici ed esegetici. Questa differenza di forma tra le diverse tipologie di opere presuppone in realtà un'omogeneità di fondazione epistemologica in quella modalità di visione interiore che genera ogni aspetto della sua conoscenza; ed è verosimilmente da ricondurre a una consapevole strategia. Il ricorso alla forma visionaria poteva infatti non essere necessario quando Ildegarda si rivolgeva a interlocutori appartenenti al contesto monastico (cui era diretto il suo sapere medico-scientifico, come anche l'attività esegetica e quella poetico-musicale), dai quali era sicuramente riconosciuta la fonte trascendente delle sue parole e dunque la sua autorevolezza profetica. Invece negli scritti destinati a un'*audience* più vasta e lontana dal suo ambiente la fonte trascendente delle sue parole viene esibita sempre in maniera estremamente incisiva. Lo stesso

¹⁴ Hildegardis *Liber vite meritorum*, cit., p. 9.

accade con le epistole, anche perché gli interlocutori più altolocati o più lontani dal contesto personale di Ildegarda si rivolgevano a lei proprio a partire dal riconoscimento del carisma profetico, che le era stato pubblicamente riconosciuto dalle massime autorità della Chiesa.

Un breve passaggio dalla *Vita* segnala il momento in cui la gerarchia ecclesiastica, accogliendo una precisa presa di posizione di Bernardo da Chiaravalle, aveva accordato alle rivelazioni di Ildegarda lo status di rivelazioni pubbliche, cioè da proclamare perché concernenti la vita della comunità: «Quando tutto ciò venne riferito e discusso presso la curia di Magonza, affermarono che tutte queste cose venivano da Dio, dal dono della profezia, lo stesso per cui i profeti dei tempi antichi avevano profetizzato»¹⁵. Fra il 1146 e il 1147 Ildegarda aveva sottoposto a Bernardo i propri dubbi rispetto all'opportunità di divulgare il contenuto delle proprie visioni, scrivendogli di essere molto preoccupata per la fragilità e la mancanza di istruzione, che temeva non le permettessero di parlare con proprietà delle «cose grandi e mirabili» che vedeva e udiva. La visione, le immagini che le si presentano, la voce che ode, le permettono di interpretare i testi sacri, ma in maniera diversa dal modo di commentare che si praticava allora nelle scuole: «apprendo soltanto a leggere in assoluta semplicità, senza analizzare il testo». Bernardo le aveva risposto con una lettera molto breve ma assolutamente perentoria rispetto al riconoscimento del suo dono profetico: «Laddove c'è conoscenza interiore e l'unzione che dà tutti gli insegnamenti, che cosa possiamo noi insegnare o consigliare?»¹⁶.

I contemporanei della badessa di Bingen riconobbero fin da subito la complessità e la valenza teologico-sapienziale del profetismo ildegardiano: ne è un esempio la lettera inviatale da un *magister* parigino, Oddone di Soissons, nel 1147 o 1148. Oddone scrive da Parigi, la città all'avanguardia nel rinnovamento culturale del tempo, per chiedere a Ildegarda di dirimere una questione teologica la cui formulazione echeggia i dibattiti che si svolgevano nelle scuole cittadine, dove l'introduzione della logica aristotelica per mano di maestri come Pietro Abelardo o Gilberto de la Porrée stava ponendo su nuove basi anche la riflessione dei teologi. Questo processo innovativo aveva suscitato la reazione di Bernardo e di altri illustri esponenti del mondo monastico, e la chiamata in causa di Ildegarda da parte di alcuni di loro mostra che alle sue parole veniva attribuita un'autorevolezza superiore,

¹⁵ *Vita S. Hildegardis*, cit., II.24.

¹⁶ *Hildegardis Bingensis Epistolarium*, cit., Ep. 1, vol. 1, pp. 3-6 (la lettera di Ildegarda) e Ep. 1R, pp. 6-7 (la risposta di Bernardo).

in quanto espressione della sapienza divina¹⁷. Oddone vuole sapere da lei se sia possibile parlare di Dio in termini astratti, quali *paternitas* e *divinitas*, e Ildegarda risponde con un'elaborata argomentazione che si apre col richiamo, assolutamente tipico, alla propria piccolezza e umiltà rispetto al magistero del richiedente. Ma ben presto passa a un tono del tutto diverso e autorevole («Ma ora ascolta!»), assumendo la veste profetica e introducendo l'immagine maestosa del re (Dio) che «ha sollevato da terra una piccola piuma e le ha ordinato di volare come egli stesso voleva». La piuma è lei, la profetessa, che mostra così come ciò che sta per dire non derivi né da lei stessa né da una lettura tradizionale della Sacra Scrittura (figurata metaforicamente nelle «vesti ufficiali del re» appese a «imponenti colonne»), ma direttamente da Dio:

Ecco quello che dice la luce vivente (*uiuens lux*) nella parola segreta della sapienza: Dio è pieno e integro e non ha inizio nel tempo, e dunque non può essere analizzato a parole come può essere analizzato l'essere umano, perché Dio è la totalità e nient'altro che quella, e pertanto non può essergli tolto o aggiunto nulla. Dunque è anche paternità e divinità colui che è ... Perciò chi dice che Dio non è paternità e divinità ... nega una verità che è eterna¹⁸.

L'elemento forse più interessante di questa lettera, al di là anche del rilevante contenuto dottrinale, è la stretta connessione, anzi l'identità, stabilita fra la parola profetica e la «parola segreta della sapienza» (*secretum verbum sapientiae*), e dunque la superiorità del discorso profetico (simbolico) rispetto a quello analitico – quello dei filosofi – poiché, ribadisce Ildegarda nella conclusione, «Dio non può essere scrutato e vagliato secondo le capacità umane». Infatti, dato che «la razionalità umana cerca Dio per mezzo di nomi, perché per sua caratteristica propria essa è piena di nomi», questa non può pretendere di raggiungere la verità in sé, che invece la parola profetica esprime senza incertezza.

La visione dei misteri divini e dei segreti della storia e del creato è quella stessa che conferisce a Ildegarda anche il discernimento dei pensieri e

¹⁷ Cfr. Laurence Moulinier-Brogi, *Maternità spirituale e direzione di coscienza secondo Ildegarda di Bingen*, in Giovanni Filoramo-Sofia Boesch Gajano (a cura di), *Storia della direzione spirituale, II. L'età medievale*, Morcelliana, Brescia, 2010, pp. 185-204; John Van Engen, *Letters and the Public persona of Hildegard of Bingen*, in Alfred Haverkamp (a cura di), *Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld*, Verlag Philip von Zabern GmbH, Mainz 2000, pp. 375-418.

¹⁸ *Hidegardis Bingensis Epistolarium*, cit. Ep. 40, vol. 1, p. 102.

dei cuori, rendendola consigliera di innumerevoli corrispondenti vicini e lontani, che le chiedono *commonitoria uerba*, parole d'ammonimento e di consiglio¹⁹. A questi risponde con modalità varie, tenendo conto del tenore della richiesta e della persona che le si è rivolta. Nel rispondere alla richiesta di un abate ricorre a due temi centrali della propria epistemologia e cosmologia sapienziale, la luce e i venti: «La luce vera nel suo splendore parla per bocca della sapienza ... La tua mente splende perché è rivolta a Dio con intenzione buona, ma un vento tempestoso di vanità ti porta affanno, però lo Spirito santo lo allontanerà da te. E vivrai»²⁰. A un altro, che le aveva scritto della fatica impostagli dalla sua funzione, osserva, mostrando di conoscere bene le dinamiche psicologiche che turbano chi porta grosse responsabilità: «A furia di pensarci, dai troppa importanza al desiderio di riposarti e abbandonare, e di conseguenza non metti mano a fare quello che come maestro devi fare». Tuttavia rassicura il suo interlocutore, affermando che l'aiuto divino non viene mai meno, ed esemplifica il complesso gioco di spinte e contropunte che si presentano nel foro interiore, paragonandolo al gioco dei venti che governa la vita del cosmo non senza contrasti:

Il vento del nord infatti colpisce e non risparmia in alcun modo, e c'è un altro vento simile che lo sorregge. E tuttavia un altro vento va incontro a questi due e li blandisce, e un altro ancora li modera tutti. Il vento del nord è il rimprovero fermo in cui è latente un po' d'ira, e quell'altro lo sorregge con la severità e la discrezione, affinché la correzione sia giusta. Il vento che va loro incontro insegna a essere misericordioso e pio, sicché chi corregge si senta in empatia con ogni altro essere umano; perciò questo vento è come lo sguardo degli altri venti. Ma il vento caldo modera tutti questi venti con la carità e distingue e discerne ... Tu dunque sii moderato, distingui e discerni in questo modo, e correggi te stesso nella fede e nell'amore di Dio, e allora i giochi di prestigio dei vizi e la mente offuscata dalle abitudini inquiete se ne andranno da te e in te arderà il fuoco dello Spirito Santo²¹.

La ripresa sintetica del discorso sui venti, presentati nel loro ruolo cosmico nella visione I.III dello *Scivias* e ripresi in I.II-IV del *Liber divinorum operum*, assume qui il valore di una metafora dettagliata dei contrastanti moti interiori. Non viene messa in campo una visione *ad hoc*, ma il riferimento di fondo è pur sempre al sapere ottenuto nelle visioni, cui risalgono anche le

¹⁹ Moulinier-Brogi, *Maternità spirituale*, cit., p. 191: «nella maggior parte dei casi il corrispondente cerca un consiglio su una scelta da compiere o su un conflitto interiore».

²⁰ Hildegardis Bingensis *Epistolarium*, cit., Ep. 115R, vol. 2, p. 287.

²¹ Ivi, Epp. 240 e 240R, vol. 2, pp. 516-518.

complesse conoscenze cosmologiche di Ildegarda, dispiegate in quelle visioni e negli scritti naturalistici.

In molti altri casi, tuttavia, la sua scrittura epistolare è diretta e priva di riferimenti alle immagini visionarie. Ciò nonostante, anche in queste lettere è chiaro (e talvolta viene anche detto esplicitamente) che le sue parole derivano dalla facoltà di visione interiore che da sempre l'accompagna. A una corrispondente scrive: «*Vedo* che è bene e utile per te portare davanti all'imperatore la rimostranza riguardante quel tuo podere, di cui mi hai scritto»²²; a un'altra suggerisce di darsi da fare per «sistemare le tue cose come ti è necessario» all'avvicinarsi della morte del marito, che Ildegarda prevede, certo anche sulla base della sua esperienza medica²³. In ogni caso, però, è netto il suo rifiuto di dare responsi da indovina, a fronte di richieste che tendevano a banalizzare il suo compito profetico, rapportandolo alla dimensione individuale e privata: «Dio non mi ordina di esporti il suo giudizio su di te, ma di pregare per te», scrive a Sibilla di Losanna; e ancora, nella risposta a una vedova che le aveva chiesto notizie del destino ultraterreno del marito morto, e alla quale peraltro non nega parole di consolazione e di incoraggiamento: «Gentile signora, non mi azzardo a chiedere a Dio quale sarà il destino futuro di qualcuno»²⁴.

Ildegarda utilizza dunque nelle sue risposte modalità retoriche diverse. Quando ritiene opportuno ricorrere alla forma visionaria con la descrizione di un'immagine simbolica, accompagnata dall'intervento della voce dall'alto e dalla spiegazione del significato teologico o morale dell'immagine stessa, le sue epistole assumono lo stesso tono solenne e assertivo delle tre opere profetiche. Questa modalità caratterizza per esempio le epistole ai potenti, come quelle inviate all'imperatore Federico I Hohenstaufen (Barbarossa). La prima, risalente al 1152, si apre con una formula laudativa, per proseguire con un'immagine gravida di implicazioni fortemente ammonitorie:

È molto bello che gli uomini abbiano necessità di questa dolce persona che tu sei, o re. Ascolta: Un uomo stava su un monte altissimo e guardava tutte le valli, osservando quello che ciascuno faceva laggiù. E reggendo lo scettro distingueva secondo giustizia, affinché quel che era secco fosse verde, e quel che dormiva si svegliasse. E questo scettro liberò dalla pena del torpore coloro che ne erano assai

²² Hildegardis Bingensis *Epistolarium*, vol. 3, Ep. 328, p. 87 (corsivo mio).

²³ Ivi, Ep. 336, vol. 3, p. 93.

²⁴ Ivi, Ep. 356, vol. 3, p. 116.

presi. Ma poiché quell'uomo non apriva i suoi occhi, venne una nuvola nera, che raggiunse quelle valli; e corvi e altri uccelli distruggevano tutto dappertutto²⁵.

Due aspetti apparentemente anodini di queste parole rinviano a due motivi fondamentali del pensiero ildegardiano: il verdeggiare che consegue alla giustizia richiama la nozione di *viriditas*, la vitalità feconda che pervade l'intera creazione, dalle piante della terra alla sublime verginità della Madre di Dio; e la «nuvola nera» minacciosa riprende un motivo simbolico presente in tutte le opere profetiche, ma particolarmente in evidenza nel *Liber vite meritorum*, dove questa entità si espande come emanazione del maligno nel mondo umano, suscitando i vizi cui si oppone l'opera delle virtù, teofanie divine fra le quali svolge un ruolo prominente la Giustizia.

Il ricorso alla forma visionaria nelle sue espressioni più grandiose si riscontra nelle lettere in cui Ildegarda affronta le più scottanti problematiche del mondo in cui vive, e questo ha una sua logica precisa, perché si tratta dello stesso piano d'intervento che guida la scrittura delle sue tre opere profetiche. Esempio a questo riguardo l'epistola sulle condizioni della Chiesa, inviata a Werner di Kirchheim:

Nel mio letto di malata, dove giacevo nell'anno 1170, sveglia e vigile, ho visto un'immagine bellissima di aspetto femminile. Era elegantissima nella sua soavità e di modi affettuosissimi e piacevoli, così bella che la mente umana non saprebbe raffigurarsela, così alta che la sua figura toccava la terra e il cielo. Il suo volto risplendeva di una chiarezza estrema e i suoi occhi erano rivolti al cielo. Vestiva una veste di seta bianca, candidissima, era avvolta in un mantello tempestato delle pietre più preziose, smeraldo e perle d'ogni specie, e aveva calzari del colore dell'onice. Ma il suo volto era coperto di polvere, la sua veste strappata sul fianco destro, il mantello aveva perso la sua elegante bellezza, e i calzari erano anneriti nella parte superiore. Ed essa a gran voce gridò volgendosi in alto verso il cielo con queste parole: “Ascoltami, cielo, poiché il mio volto è stato insudiciato, e tu o terra, piangi, perché la mia veste è stata strappata, e tu abisso, trema insieme a me, perché i miei calzari sono stati anneriti”²⁶.

La lunga invettiva investe i reggitori della chiesa, colpevoli di averla ridotta in tali miserabili condizioni, e il suo significato non rimane implicito,

²⁵ Ivi, Ep. 312, vol. 3, pp. 72-73. Cfr. anche le successive, Epp. 313-316. Altre lettere su questo tono sono tradotte integralmente in Pereira, *Ildegarda Maestra*, pp. 71-72 (a Corrado III Hohenstaufen) e pp. 67-70 (al papa Anastasio IV).

²⁶ Hildegardis Bingensis *Epistolarium*, Ep. 149R, vol. 2, pp. 333-337.

dando luogo a una esortazione che non lascia spazio a fraintendimenti: «E ho udito la voce dal cielo che diceva: “Questa immagine raffigura la chiesa. Perciò tu, creatura umana, che vedi e ascolti tutto ciò, riferiscilo ai sacerdoti, che sono stati istituiti e ordinati per governare il popolo e insegnare i precetti divini”».

A questa categoria di lettere riguardanti i mali del suo tempo appartiene senza alcun dubbio una delle più famose, la lettera del 1163 agli ecclesiastici di Magonza che riporta la profezia contro i Catari, ripresa nello *Speculum* di Gebenone di Eberbach²⁷ e utilizzata nei secoli tardo-medievali come profezia contro movimenti ecclesiastici diversi (contro i mendicanti nel XIII secolo, contro la riforma luterana nel XVI).

Ho visto ventiquattro anziani, seduti attorno al trono [di Dio], che rimestavano il mare di vetro che è di fronte a esso, e dicevano: Rimestiamo le fondamenta vane dello scherno di coloro che vogliono mettere la loro ingiustizia al posto della giustizia, e anche le scintille dell'ingiustizia bruciante di coloro che dicono di governare il popolo e non lo governano, rimestiamo anche le erbacce dei diversi sordidi costumi e le corde dorate degli illusi e gli scismi degli scismi. Il leone antico infatti ruggisce, perché vuole volare in mezzo a quelle scintille di bruciante ingiustizia²⁸.

La visione procede intrecciando riferimenti dai libri profetici dell'Antico e del Nuovo Testamento a precisazioni temporali che rinviano ad accadimenti dell'epoca in cui la profetessa vive, e si conclude con un'invettiva ai potenti tanto ecclesiastici che laici. È una delle prese di posizione più dure di Ildegarda, per la quale l'eresia dualista che rivive nel cristianesimo cataro costituisce il nemico principale, dato che, basandosi sull'innegabile dualità di tutte le manifestazioni del creato, ne afferma la dipendenza da due principi equivalenti, e nega in tal modo l'onnipotenza divina, attribuendo uno statuto ontologico equivalente a quello del creatore al demonio, autore della ribellione all'unico Dio «che siede sul trono e guarda l'abisso, e che è il signore di tutti i cieli».

²⁷ José Carlos Santos Paz, *La obra de Gebenón de Eberbach*, SISMELE-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2004. Dello stesso autore va segnalato *Hildegarde Profetisa: la interpretación de Gebenón de Eberbach*, relazione presentata al convegno dell'AISSCA (Associazione Italiana per lo Studio della Santità dei Culti e dell'Agiografia) "Speculum futurorum temporum". *Ildegarda di Bingen tra agiografia e memoria*, 5-6 aprile 2017, Roma, in corso di stampa.

²⁸ Hildegardis Bingensis *Epistolarium*, Ep. 169R, vol. 2, pp. 378-382.

L'intolleranza assoluta che viene espressa in questa lettera («scacciate da voi quel popolo immondo e profano, insultateli ... mandateli in esilio e fateli fuggire») sembra nutrita, forse inconsciamente, dalla percezione di una rischiosa vicinanza dottrinale col dualismo radicale dei Catari. Ildegarda è infatti essa stessa consapevole della presenza del male, la nube oscura che si espande ovunque, e della dualità spesso conflittuale che caratterizza l'esperienza umana nella propria interiorità e nel rapporto con le creature. Vede il macrocosmo creato racchiuso da una duplice sfera ignea, il fuoco luminoso e il fuoco nero: il primo matrice divina della materia del cosmo, il secondo espressione del male che in questo è stato introdotto dalla caduta degli angeli; e vede la dualità dell'essere umano che produce continui conflitti interiori, per quanto consideri il corpo una protezione per l'anima umana, cui impone il limite della terrestrità impedendole di ripetere il peccato luciferino. Ma tutta la sua opera è tesa ad affermare che ogni scissione, ogni negatività deriva dalla ribellione di Lucifero e della sua schiera, che continuano a sfidare l'onnipotenza divina attraverso la sua creatura più completa, l'essere umano che è la pienezza della creazione (*plenum opus Dei*).

Tempus muliebre

Un ulteriore aspetto della sapienza profetica ildegardiana ne mostra in maniera molto sottile la capacità di andare oltre la dicotomia bene/male, e di riconoscere la complessità nell'intima dinamica delle vicende umane: si tratta della nozione di *tempus muliebre*, e del modo in cui questa viene articolata nei suoi scritti. Come è stato messo in evidenza in diversi studi, Ildegarda non può essere definita una “femminista”, anche se ha elaborato nei suoi scritti una ricca e personale riflessione sull'originaria dualità sessuata dell'essere umano («un'unica opera in due nature»), in base alla quale non soltanto il compito dell'uomo (inteso come maschio: il lavoro) e della donna (la procreazione) nel creato hanno pari valore nella loro differenza²⁹, ma la coppia umana rappresenta simbolicamente il mistero cristologico: il maschio

²⁹ Cfr. Joan Cadden, *It takes all kinds. Sexuality and gender difference in Hildegard of Bingen*, «Traditio» 40 (1984), pp. 149-74; Id., *The Meaning of Sex Difference in the Middle Ages. Medicine, Science and Culture*, Cambridge 2003, pp. 70-88; Laurence Moulinier, *Conception et corps féminin selon Hildegarde de Bingen*, «Storia delle donne» 1 (2005), pp. 139-57; Id., *Aspects de la maternité selon Hildegarde de Bingen (1098-1179)*, «Micrologus. Natura, scienze e società medievali» 17 (2009), pp. 215-34.

simboleggia la divinità di Cristo, la donna la sua umanità³⁰. L'intreccio di queste formule, nonché l'ampio sviluppo delle tematiche antropologiche sia nelle opere profetiche che in quelle naturalistiche, mostrano una valorizzazione della femminilità che non si lascia racchiudere nello stereotipo patriarcale, ma che sarebbe anacronistico voler misurare su tematiche come quelle della *querelle des femmes* e delle rivendicazioni femminili nella modernità.

Tempo femminile è un'espressione che compare più volte nelle pagine di Ildegarda, e va intesa come tempo di debolezza, essendo esplicitamente giudicato in questi termini il tempo in cui essa stessa vive: un tempo in cui la giustizia di Dio è messa a repentaglio, e la chiesa danneggiata in profondità da coloro stessi che dovrebbero difenderla, il clero e la gerarchia.

Col passare del tempo l'insegnamento degli apostoli e le virtù degli altri santi mantennero i diversi ordini della chiesa puri e luminosi fino al tempo presente; ma ora stanno declinando dalla forza verso una debolezza quasi femminile (*in muliebri debilitate*) ... Perciò quel tempo, che crebbe di virtù in virtù, fu detto tempo virile; e per molti anni si mantenne forte nell'attenzione. Ma poi la sua vitalità cominciò a decrescere e si trasformò in debolezza femminile, trascurando la giustizia e lasciandosi vincere dalla stoltezza degli umani costumi, perché oggi giorno chiunque fa quello che vuole. Perciò la chiesa è sconsolata, come una vedova ... Questi giorni sono una trappola preparata dal diavolo³¹.

La connessione fra il nome *mulier* e la debolezza era stata divulgata nel Medioevo da Isidoro di Siviglia, che faceva derivare questo termine da *mollior*. Il collegamento col cedimento di Eva di fronte al serpente tentatore nel Paradiso era pane quotidiano per filosofi, teologi e predicatori. Ildegarda non rinnega questa etimologia (in realtà una para-etimologia, come molte di quelle isidoriane), senza però accettarne le conseguenze misogine, anzi trasformandola in una connotazione positiva. La debolezza, che attribuisce anche a se stessa attraverso l'aggettivo ricorrente con cui si definisce, *paupercula*, è legata alla modalità della creazione della donna: l'uomo, fatto di terra, è più forte, mentre la donna, che deriva dalla carne dell'uomo, è più

³⁰ Su questo aspetto mi sia concesso rinviare a un mio lavoro in corso di stampa, *Feminea forma. Le donne nello sguardo di Ildegarda*, presentato al convegno del 2017 già ricordato (cfr. *supra*, nt. 27). Cfr. anche Carolyn Walker Bynum, "And woman his humanity": *Female Imagery in the Religious Writings of the Later Middle Ages*, in Carolyn Walker Bynum (a cura di), *Gender and Religion: on the Complexity of Symbols*, cur., Boston 1986, pp. 257-288.

³¹ Ildegarda Di Bingen, *Il libro delle opere divine*, cit., III.v.7-8, pp. 1017, 1023.

“aerea”: «Adamo era virile, dalla *viriditas* della terra, e fortissimo, dagli elementi. Mentre Eva fu molle, dal midollo delle sue ossa, ed ebbe una mente aerea e un'arte sottile e una vita piacevole, perché il peso della terra non la schiacciò»³². Il collegamento *mulier/mollior* viene ascritto alla qualità più raffinata dell'origine di Eva *de medullis*, e dunque allude a un pregio, una finezza, che fa della donna, ultima fra le creature, la più compiuta di esse.

Essere seconda nella creazione implica un raffinamento della natura umana, piuttosto che una manchevolezza: sul piano assiologico, Ildegarda si trova esattamente all'opposto della concezione dei filosofi naturalisti del suo tempo. La fragilità tuttavia aveva reso Eva meno resistente all'insidia del nemico, il quale individuò attraverso di lei una breccia nella creazione per attaccare il suo vero obiettivo, che è in origine e sempre rimane – ricorda Ildegarda in tutte le sue opere – il creatore. Eppure proprio questo ragionamento, all'apparenza molto tradizionale, le permette di rovesciare, in maniera sorprendente, il ruolo di Eva nel peccato originale: non solo ella fu senza colpa perché ingannata dal serpente, ma

se Adamo avesse disobbedito prima di Eva, allora quella disobbedienza sarebbe stata così grave e irreparabile, che l'essere umano sarebbe caduto in un'ostinazione tanto dura da essere incorreggibile, a un punto tale che non avrebbe voluto né potuto salvarsi. Perciò il fatto che la prima a disobbedire fosse stata Eva poté essere cancellato in maniera più facile, anche perché lei era più fragile del maschio³³.

Si può allora leggere in questo senso anche la dichiarazione, che ricorre sia nell'epistolario sia nelle opere profetiche, di vivere un tempo “femminile” (*muliebre tempus*), in cui il motivo centrale, tanto a livello dell'istituzione ecclesiastica che della vita politica e sociale, è il venir meno, l'indebolirsi della giustizia divina. A Corrado III di Hohenstaufen nel 1152 aveva scritto: i tempi in cui vivi sono leggeri come una donna (*uelut in muliebri persona leuia sunt*), e tendono all'ingiustizia, che è contraria alla giustizia e tenta di distruggerla nella vigna del Signore. Ma dopo questi verranno tempi peggiori»³⁴. Se accostiamo questa definizione al giudizio sul peccato di Eva, si può suggerire che dalla prospettiva profetico-soteriologica l'idea di un tempo “femminile” implichi un avvertimento sul rischio di tornare al tempo del peccato originale (è l'interpretazione dell'espressione *muliebre*

³² Hildegardis Bingensis, *Cause et cure*, edizione critica di Laurence Moulinier, Akademia Verlag, Berlin 2003 II.89, p. 77.

³³ Ivi, II.91, p. 79.

³⁴ Hildegardis Bingensis *Epistolarium*, cit., Ep.301R, vol. 3, pp. 71-72.

tempus che dà Gebenone di Eberbach³⁵); e che Ildegarda, riflettendo profeticamente sugli eventi dell'umanità, e ritenendo ancora presente la possibilità di raddrizzare le sorti del suo tempo, si sentisse lei stessa investita di questa missione, non “nonostante” la propria fragilità di *paupercula feminea forma*, ma proprio in virtù di questa che, facendo di lei un canale della rivelazione divina, si tramutava in una forza nuova e diversa, capace di modificare il corso della storia.

Lo conferma uno dei suoi ultimi scritti, nel quale al termine della sua vita, in un momento di estrema tensione drammatica, concentra in un'immagine di grande valore simbolico la sua riflessione sulla trascendenza femminile, sintetizzando in una singola figura la vittoria delle virtù, cui aveva affidato da sempre un ruolo centrale nelle sue opere, rappresentandole nello *Scivias* in forma di donne che costruiscono l'edificio della salvezza umana, mentre nell'*Ordo virtutum* combattono per strappare alle insidie del diavolo l'anima, e nel *Liber vite meritorum* diventano luminose protagoniste della lotta cosmica con le forze del male. Ora, nel 1179, scrivendo ai prelati di Magonza, Ildegarda preconizza che la vittoria sulla debolezza del *muliebre tempus* sarà ottenuta da una forza che è essa stessa femminile: la giustizia divina in persona, che si manifesterà nelle vesti di guerriera (*bellatrix*) – non più del *vir praeliator* che, memore di Isaia 42.13, aveva messo in campo nella lettera a Corrado di Hohenstaufen – a sostegno di una modalità d'azione obbediente a un principio superiore alle leggi terrene³⁶.

La badessa si era rifiutata, insieme alle sue consorelle, di esumare un uomo che avevano sepolto nel loro cimitero, non obbedendo all'ordine della curia moguntina, che su Rupertsberg aveva giurisdizione e che, ritenendo l'uomo un eretico, aveva colpito la comunità di monache con un duro interdetto. A quel punto Ildegarda piombò in una profonda angoscia per il contrasto fra legge umana e legge divina, che le si presentava non più nel mondo circostante, ma nella sua stessa vita, riattualizzando in lei la tragedia di Antigone. Allora scrisse un'appassionata lettera, affinché venisse reintegrato il diritto del suo monastero alla celebrazione del sacramento eucaristico e all'orazione cantata, che aveva per lei un valore salvifico e quasi sacramentale, dal momento che nel canto l'anima e il corpo riattualizzano l'armonia originaria della creazione (per questo la lettera ai prelati di Magonza

³⁵ Santos Paz, *Hildegarde Profetisa*, cit.

³⁶ Hildegardis Bingensis *Epistolarium*, cit., Ep. 23, vol. 1, pp. 61-66 (integralmente tradotta in Pereira, *Ildegarda Maestra*, cit., pp. 137-143).

è più che altro conosciuta e studiata come espressione del pensiero di Ildegarda sulla musica).

Quando, pochi giorni dopo la sua sepoltura, i nostri maestri ci hanno ordinato di scacciarlo dal cimitero, invasa da grande terrore per questa richiesta, mi sono rivolta al vero splendore, com'è mia abitudine, e sveglia, a occhi aperti, ho visto nella mia anima che se, eseguendo il loro ordine, il corpo di quel morto venisse esumato, la sua espulsione esporrebbe il nostro monastero a un grave pericolo, quasi una grande tenebra, e questa ci circonderebbe come la nube nera che di solito compare prima delle tempeste e dei tuoni.

Ildegarda si rivolge direttamente alla fonte del suo sapere profetico, come tante volte dichiara nelle lettere, ma questa volta non per stigmatizzare i mali del suo tempo o per rispondere a richieste altrui, bensì per l'esigenza drammatica di risolvere il dilemma fra l'obbedienza alla legge umana e quella a una legge più profonda, che difende «nella visione impressa nella mia anima da Dio prima che io nascessi». È in gioco la salvezza della propria stessa anima, della propria comunità, della propria opera, minacciate dalla tenebra diabolica, che in tutta la sua vita e in tutti i suoi scritti si è adoperata per combattere, e che ora viene indirizzata su di lei proprio da «coloro che possiedono le chiavi del cielo», sui quali il giudizio divino si abatterà durissimo, «a meno che non esercitino il loro potere nella cura» (*nisi presint in sollicitudine*)³⁷. Ed è allora che dal profondo emerge l'ultima grande immagine del profetismo ildegardiano, il simbolo della forza divina, ma anche della missione di Ildegarda e della sua stessa persona: la guerriera, personificazione di una forza che non è quella maschile, antitetica alla debolezza muliebre, ma che proviene dalla giustizia divina in uno schiudersi teofanico tutto al femminile, per riportare la vittoria definitiva:

E udii la voce che diceva: Chi ha creato il cielo? Dio. Chi apre il cielo ai suoi fedeli? Dio. Chi è simile a lui? Nessuno. Perciò, o fedeli, nessuno di voi gli resista o gli si opponga, affinché non ricada su di voi con la sua forza, e allora non potrete avere nessuno che vi aiuti e vi protegga dal suo giudizio. Questo tempo è un tempo femminile, in cui la giustizia di Dio è stata indebolita. Ma la forza della giustizia di Dio stilla e si pone come guerriera contro l'ingiustizia, finché questa sia sconfitta³⁸.

³⁷ Ivi, Ep. 23, vol. 1, p. 65.

³⁸ Ibidem.