

LINEE DI CRISTOLOGIA IN RUPERTO DI DEUTZ

SOMMARIO: I. RUPERTO DI DEUTZ E LE SUE OPERE – II. IL «DE GLORIA ET HONORE FILII HOMINIS. SUPER MATTHAEUM» – III. IL DIBATTITO CRISTOLOGICO DEL XII SECOLO: 3.1. *Il dibattito dei teologi*; 3.2. *Il dibattito con gli ebrei* – IV. LINEE DI CRISTOLOGIA DEL «DE GLORIA ET HONORE»: 4.1. «*Ad Christum quaerendum*»: *il senso cristiano delle Scritture*; 4.2. *L'umanità e la divinità di Cristo*; 4.3. *L'unità delle due nature: «assumptus homo»*; 4.4. *La vita monastica e l'imitazione di Cristo*; 4.5. *Il centro di tutta la storia della salvezza*; 4.6. *La questione ipotetica*

I. RUPERTO DI DEUTZ E LE SUE OPERE

Ruperto nasce verso il 1075 nella città di Liegi o in un villaggio dei dintorni¹. Entra molto giovane, come *oblatus*, nel monastero di San Lorenzo, dove rimane presumibilmente dal 1082 sino al 1119. Cono-

¹ In questa sede non intendiamo esporre in modo esaustivo tutto ciò che concerne la vita di Ruperto, ma semplicemente offrire alcuni tratti che permettono di individuare la figura. Per un'inquadratura più puntuale dell'autore e per i riferimenti bibliografici, ci permettiamo di rinviare al nostro recente lavoro: RUPERTO DI DEUTZ, *Mite ed umile di cuore. I libri XII e XIII del «De gloria et honore Filii hominis. Super Matthaeum»*, Glossa, Milano 2004. Per quanto riguarda la biografia, cf J.-H. VAN ENGEN, *Rupert of Deutz*, Los Angeles - Berkeley - London 1983. Vedi anche M.L. ARDUINI, «Contributo alla biografia di Ruperto di Deutz», *Studi Medioevali* s. III 16 (1975) 537-582; H. SILVESTRE, «La date de la naissance de Rupert et la date de son départ pour Siegburg», *Scriptorium* 16 (1962) 345-348; H. SILVESTRE, «Premières touches pour un portrait de Rupert de Liège ou de Deutz», in *Clio et son regard: Mélanges J. Stennon*, Liegi 1982, 579-596. Una buona presentazione di Ruperto, che cerca di individuare il significato e l'influsso dell'opera rupertiana nei contemporanei e nella teologia posteriore, si trova in W. BEINERT, *Die Kirche-Gottes Heil in der Welt. Die Lehre von der Kirche nach den Schriften des Rupert von Deutz, Honorius Augustus - dunensis und Gerhoch von Reichersberg. Ein Beitrag zur Ekklesiologie des 12. Jahrhunderts*, Münster 1974, 12-37. Gli autori citati non concordano in tutto. Ci limitiamo a registrare le acquisizioni più probabili.

sce ripetutamente l'esperienza amara dell'esilio. La prima volta ripara nella Francia del Nord (1092-1095), la seconda a Siegburg (1116-1117), dall'amico abate Cunone, e la terza prima a Siegburg e poi a Colonia (1119). Nel 1120, infine, l'arcivescovo Federico lo nomina abate di Deutz, un monastero benedettino situato sulla sponda opposta del Reno rispetto alla città di Colonia. Ruperto rimane nella cittadina tedesca, finché si spegne il 4 marzo 1129². La formazione di Ruperto deve molto agli anni trascorsi a Liegi, centro religioso e teologico di prima grandezza nell'area del confine franco-germanico. L'epoca nella quale Ruperto vive è segnata da forti tensioni. Da un lato, il conflitto tra papa Gregorio VII e l'imperatore Enrico IV divide la Chiesa. Dall'altro, iniziative di riforma da Cluny e da altri centri di spiritualità (Cîteaux) mettono in fermento l'ordine benedettino. Ruperto partecipa alle vicende del suo tempo: sostanzialmente favorevole al papa, simpatizza per la riforma ecclesiale e monastica che ha in Siegburg un suo centro propulsore.

La produzione rupertiana può essere suddivisa in tre fasi, legate a due momenti di particolare importanza nella vita di Ruperto. La prima tappa è l'ordinazione sacerdotale, che segna l'inizio della sua attività d'interpretazione della parola di Dio, presumibilmente avvenuta poco prima del 1110. Il secondo momento è l'elezione ad abate di Deutz (1120), che inaugura un tempo davvero fecondo. Le opere composte prima del sacerdozio (prima del 1110) sono prevalentemente di carattere poetico e storico³. La seconda fase, che segna l'inizio effettivo dell'attività di Ruperto in qualità di commentatore della Parola di Dio, si colloca dopo il sacerdozio e prima dell'elezione ad abate, tra il 1110 ed il 1119. In questi anni compone alcuni dei suoi testi più significativi: *De divinis Officiis*; *In Iob*; *De sancta Trinitate et operibus eius*; *In Iohannem*. Sono dello stesso periodo anche due opuscoli polemici di grande importanza, che si situano nel contesto della controversia sulla predestinazione: il *De voluntate Dei* e il *De omnipotentia Dei*. La fase più prolifica della produzione di Ru-

² La data di nascita e la data di morte di Ruperto subiscono delle oscillazioni nei vari autori. Maria Lodovica Arduini è del parere che Ruperto sia nato nel 1076 e sia morto nel 1129, il 4 marzo. Ci atteniamo sostanzialmente alla sua valutazione, articolatamente espressa in M.L. ARDUINI, *Contributo alla biografia di Ruperto di Deutz*, 537-582.

³ Queste opere, per lo più perdute, sono: *Hymnum sive oratio ad Spiritum Sanctum*; *Libellum de diversis Scripturarum sententiis*; *De incarnatione Domini*; *Vita sancti Augustini*; *Vita sanctae Odilae*; *Cantus de sancto Teodardo martyre*, *Goare ac Severo confessoribus* ed un *Libellus* sulle origini del monastero di Liegi.

perto, la terza, è situata durante il periodo di abbaziato a Deutz, tra il 1120 ed il 1129. In quest'ultimo periodo scrive diversi commentari: *De victoria Verbi Dei*; *In Apocalipsym*; *In XII prophetas minores*; *In Canticum canticorum*. *De Incarnatione Domini*; *De gloria et honore Filii hominis*. *Super Matthaeum*; *Opus ex libris Regum de glorioso rege Davide* (opera andata perduta); *Super quaedam capitula Regulae divi Benedecti abbatis*; *Anulus sive dialogus inter Christianum et Judeum*; *De glorificatione Trinitatis et proceessione Spiritus Sancti*; *De incendio oppidi Tuitiensi*. *De laesione virginitatis*. Di questo tempo sono anche l'opuscolo polemico *Altercatio monaci et clerici, quod liceat monacho praedicare* e il *Sermo de sancto Pantaleone*. Vi sono, infine, alcune opere dubbie o spurie, sulle quali il dibattito è ancora aperto⁴.

II. IL «DE GLORIA ET HONORE FILII HOMINIS. SUPER MATTHAEUM»

Il *De gloria et honore* è solitamente citato nei manuali di cristologia come il primo testo medievale in cui si afferma formalmente la teoria dell'incarnazione incondizionata, ripresa e rielaborata un secolo dopo da Duns Scoto⁵. Si cita un passaggio del libro XIII, nel quale, agli oc-

⁴ Ci limitiamo a segnalarle: *De meditatione mortis*; *Vita sancti Heriberti*; *Passio B. Elipbii martyris*; *De vita vere apostolica*; *De calamitatibus ecclesiae Leodiensis sive Carmina de sancto Laurentio sive Carmina exulis*; *Chronicon sancti Laurentii*; *In Ecclesiasten*.

⁵ Tra i primi a considerare la relazione tra Ruperto e Scoto, va ricordato Risi che, commentando un passo tratto dal libro XIII del *De gloria et honore*, conclude: «Abbiamo in questo passo l'indipendenza dell'incarnazione dal peccato di Adamo» (F.-M. Risi, *Sul motivo primario dell'incarnazione del Verbo, ossia Gesù Cristo predestinato di primo intento per fini indipendenti dalla caduta dell'uman genere e dal decreto di Redenzione*, Roma 1898, vol. III, 355). Parente nel paragrafo del suo manuale di cristologia, intitolato *De fine Incarnationis ac de primatu Christi*, riporta in nota il riferimento al libro XIII del *De gloria et honore* di Ruperto ed afferma: «Primus hanc sententiam (scotisticam) proposuit Rupertus Tuitiensis Abbas O.S.B. (1135), quamvis non praecise, postea clarius Honorius Augustodunensis (circa a. 1150)» (P. PARENTE, *De Verbo Incarnato*, Roma 1946, 157). Bonnefoy definisce Ruperto come «celui qui a contribué le plus à introduire la question hypothétique en scolastique. Il est partisan décidé de la finalité universelle du Christ comme homme», ed a sua volta cita come prova di questa affermazione un passaggio del libro XIII del *De gloria et honore* (J.-F. BONNEFOY, «La question hypothétique "Utrum si Adam non peccasset..." au XIII^e siècle», *Revista española de teología* 14 [1954] 331-332). Per quanto riguarda le pubblicazioni più recenti, si vedano M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo, ieri, oggi e sempre. Saggio di Cristologia*, Elledici, Torino 1991, 268-270, e G. BIFFI, *Ap-*

chi dei teologi di matrice scotista, Ruperto delinea espressamente l'idea secondo la quale Cristo si sarebbe incarnato a prescindere dal peccato dell'uomo. Eccettuata quella citazione, peraltro abbastanza circoscritta, il *De gloria et honore* non è stato fatto oggetto di attento studio da parte della critica. Non ha conosciuto un gran successo né al tempo di Ruperto e nemmeno nelle epoche successive⁶. Lo prova la diffusione dei suoi manoscritti. Contando i manoscritti conservati e quelli andati perduti, sembra che non siano stati prodotti più di dodici esemplari del *De gloria et honore*, contro i cento del *De divinis officiis*, i sessanta dell'*In Canticum Canticorum*, i cinquantasette del *De sancta Trinitate et operibus eius* e i quarantatré del *De victoria Verbi Dei*⁷.

Nonostante questa parziale considerazione da parte della critica, il *De gloria et honore* rivela il pensiero maturo di Ruperto in ordine a diverse tematiche che hanno attraversato la sua riflessione. Non è un commento al vangelo secondo Matteo costruito in base alla *lectio continua in sacra pagina*. Ruperto non intende commentare versetto per versetto l'intero vangelo secondo Matteo. Si prefigge piuttosto una lettura parziale di questo vangelo, con l'intento di soffermarsi su quelle pagine che ritiene significative per la sua opera. Lo scopo è la contemplazione dei quattro fondamentali misteri di Cristo⁸. Vi è in-

proccio al Cristocentrismo, Milano 1994, 17-18, che citano espressamente il libro XIII del *De gloria et honore*.

⁶ Alcuni segni di recezione dell'opera rupertiana possono essere riscontrati in due autori, particolarmente vicini alla mentalità dell'abate di Deutz: Gerhoh di Reichersberg e Onorio di Autun. Beinert esamina il rapporto (*Verhältnis*) esistente tra i 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» (W. BEINERT, *Die Kirche-Gottes Heil in der Welt*, 69-72). Gerhoh di Reichersberg (1093-1169), canonico di Augusta, si attiene alla teologia dell'*assumptus homo*, avversa le teorie cristologiche abelardiane e compone tra le altre opere un *Opusculum de gloria et honore Filii hominis* (PL 194, 1073-1160), che riecheggia il contenuto del *De gloria et honore* di Ruperto. Onorio di Autun, teologo del XII secolo (c.a. 1080-1155), vive con ogni probabilità a Ratisbona. Le opere che più lo avvicinano alla sensibilità di Ruperto sono l'*Hexaameron* o *Neocosmos de primis sex diebus* (PL 172, 253-270), che presenta delle somiglianze con il *De Trinitate et operibus eius* rupertiano, la *Gemma animae de divinis officiis sacramentarium de sacramentis* (PL 172, 541-738), che richiama il *De divinis officiis*, e le *Quaestiones octo de angelo et homine* (PL 172, 1185-1192). In quest'ultima opera, egli formula la questione «Utrum Christus incarnaretur, si homo in paradiso perstisset?» e risponde affermativamente.

⁷ H. SILVESTRE, «Les manuscrits des œuvres de Rupert de Deutz», *Revue Bénédictine* 88 (1978) 288-289.

⁸ L'idea complessiva dell'opera di Ruperto è mutuata da un'intuizione di Gregorio Magno. Nella quarta omelia su Ezechiele, Gregorio commenta la visione di Ez 1,10-12. Il primo riferimento di Gregorio ai quattro esseri viventi è ai quattro evangelisti

fatti una relazione tra la visione di Ez 1,10 – vale a dire la visione dei quattro esseri viventi – e la *regula fidei*, che ogni cristiano è chiamato a conoscere e a credere. Ruperto esprime così l'obiettivo del suo lavoro:

Queste quattro sembianze [della visione di Ezechiele] sono i quattro misteri che ogni cristiano deve conoscere: ovvero, l'incarnazione, la passione, la resurrezione e l'ascensione dello stesso Gesù Cristo. Lo scopo di questo libro è interamente dedicato all'esame di queste sembianze⁹.

I quattro esseri viventi o le quattro sembianze di cui parla Ezechiele – l'uomo, il vitello, il leone e l'aquila – rappresentano per Ruperto i quattro misteri fondamentali della fede del cristiano: l'incarnazione, la passione, la resurrezione e l'ascensione. Dà ragione dell'interpretazione cristologica della visione di Ezechiele proprio nelle battute iniziali del *De gloria et honore*, commentando il titolo del vangelo secondo Matteo (Mt 1,1), dove l'evangelista dice che Gesù è *filius David, filius Abraham*. 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:

Com'è già stato detto, sono quattro i segni distintivi che si devono contemplare in questo titolo [del vangelo secondo Matteo], poiché egli è Dio ed uomo, re e sacerdote. Là è uomo *ed è nato in Sion, e l'Altissimo l'ha fondata* [Sal 86,5]. Questo sacerdote offrì se stesso e fu sacrificato come un vitello. Questo re, come un leone o come un cucciolo di leone, salì verso la preda, dormendo nella sua morte con gli occhi aperti, ed è risorto da morte, dopo aver vinto l'inferno. Qui Dio ascende sopra tutti i cieli come aquila che vola. Secondo questi quattro nomi

ed all'inizio dei loro vangeli. Gregorio afferma che Matteo è simboleggiato dalla sembianza dell'uomo, perché all'inizio del suo libro egli si rifà all'origine umana di Cristo; Marco dal leone, a motivo del grido nel deserto del Battista; Luca dal vitello, perché esordisce con un sacrificio; Giovanni dall'aquila, perché inizia con l'affermazione della divinità del Verbo. Immediatamente dopo, riferendosi alla prima regola di Ticonio relativa all'esegesi biblica e riportata da sant'Agostino nel *De doctrina christiana*, Gregorio scorge nelle rappresentazioni dei singoli evangelisti Cristo stesso. Infatti, il Verbo di Dio si è fatto uomo. Si è degnato di morire come vittima, nel sacrificio della croce, per la nostra redenzione. Ha dormito con gli occhi aperti, come il leone, nel sepolcro, attendendo la resurrezione. È salito al cielo come un'aquila. Cf GREGORIO MAGNO, *Homiliae in Hiezechielem prophetam*, I, 4, 1 (*Opere di Gregorio Magno*, Roma 1992, vol. III/1, 154-156) e Id., *Moralia in Iob*, XXXI, 47 (*Opere di Gregorio Magno*, Roma 2001, vol. I/4, 330-331).

⁹ «Quattuor istas facies [visionis Hiezechielis] quattuor constat esse sacramenta, quae nescire non licet homini christianae professionis, scilicet incarnationem, passionem, resurrectionem atque ascensionem eiusdem Iesu Christi, quarum circa inspectionem facierum tota uersatur intentio praesentis opusculi» (RUPERTO, *De gloria et honore*, II [CM 29, 39]). Vedi anche RUPERTO, *De gloria et honore*, VII (CM 29, 210).

della sua natura o del suo compito, egli ci ha proposto i quattro misteri della pietà che si debbono necessariamente credere, ovvero l'incarnazione o la nascita, la passione, la resurrezione, l'ascensione: non fu e non sarà mai lecito ad alcun cristiano ignorare nessuno di essi¹⁰.

Ruperto lega 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.

Poco oltre, Ruperto spiega l'origine delle immagini degli esseri viventi e motiva la connessione che ha creato¹¹. La relazione tra le immagini degli esseri viventi ed i misteri di Cristo si trova nelle due visioni profetiche di Ezechiele. Nella prima visione (Ez 1,1-28) il profeta si prostra dinanzi alla Gloria del Signore, che si manifesta a lui. Già in questa visione si parla di quattro esseri viventi dalle sembianze di uomo, leone, vitello ed aquila. Sopra i quattro esseri viventi si trova il firmamento, ove è collocato il trono nel quale è seduto uno dalle «sembianze umane». Nella seconda visione (Ez 10,9-22) l'oggetto è la «Gloria di Dio», intesa come lo svelarsi di Jahvè al profeta. Si parla ancora di «cherubini dalle quattro sembianze», che Ezechiele riconosce essere le creature della prima visione. L'interpretazione unitaria dei quattro esseri viventi è permessa grazie alla Vulgata, la quale traduce così Ez 10,20: «*Ipsum est animal quod vidi subter Deum Israel iuxta fluvium Chobar, et intellexi quia cherubim essent*». La Vulgata sembra suggerire che questi quattro esseri viventi non siano quattro realtà distinte, ma un'unica realtà: *ipsum animal*, cioè lo stesso essere animato. Perciò, Ruperto si sente autorizzato ad applicare a Cristo questa allegoria, vedendo nei quattro esseri viventi i quattro aspetti peculiari dell'identità dell'unico Cristo:

L'unico essere vivente è l'unico Gesù Cristo: le quattro sembianze o i quattro esseri viventi sono i quattro misteri dell'unico e medesimo Gesù Cristo¹².

¹⁰ «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 fundavit eam altissimus* (Sal 86,5). Iste sacerdos semetipsum obtulit, et sacrificatus est tamquam vitulus. Iste rex tamquam leo siue catulus leonis, ad praedam ascendit, apertis in morte sua dormiens oculis, et spoliato inferno surrexit a mortuis. Hic Deus ut aquila uolans, super omnes caelos ascendit. Secundum quattuor ista naturae uel officii sui nomina, quattuor nobis sacramenta pietatis necessario credenda proposuit, scilicet incarnationis siue natiuitatis, passionis, resurrectionis, ascensionis, quorum nullum christiano ignorare licuit umquam aut licebit» (RUPERTO, *De gloria et honore*, I [CM 29, 7]).

¹¹ Cf RUPERTO, *De gloria et honore*, I [CM 29, 8]). Sullo stesso argomento, cf RUPERTO, *De gloria et honore*, X (CM 29, 303).

¹² «Animal unum, unus est Iesus Christus; quattuor facies sive quattuor animalia, quattuor iam dicta sunt unius eiusdemque Iesus Christi sacramenta» (RUPERTO, *De gloria et honore*, I [CM 29, 8]).

Per 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'interesse del lavoro di Ruperto è, dunque, rendere gloria e onore a Cristo, Figlio dell'uomo e Verbo di Dio, che si è incarnato, è morto in croce, è risorto ed è asceso al cielo. Il *De gloria et honore* è il tentativo di riflettere sul Figlio dell'uomo alla luce della storia della salvezza e di rendergli lode. Il vero volto di Cristo può essere compreso e onorato solo attraverso la contemplazione dei suoi misteri, così come la rivelazione li presenta.

III. IL DIBATTITO CRISTOLOGICO DEL XII SECOLO

Ruperto, con il suo *De gloria et honore*, si offre come un'occasione privilegiata per una riflessione sulla cristologia del XII secolo. Si possono individuare almeno due versanti entro i quali collocare la riflessione cristologica di Ruperto. Il primo è intraecclesiale e situa il pensiero di Ruperto nell'ambito degli sviluppi teologici del XII secolo. Il secondo versante riguarda il dialogo con il pensiero ebraico, particolarmente vivace nelle regioni del Nord della Germania.

3.1. Il dibattito dei teologi

Per ricostruire il quadro cristologico del XII secolo, è opportuno ricordare innanzi tutto la figura di Anselmo d'Aosta, grazie al quale il discorso teologico si affina e si coniuga l'aspetto cristologico con quello soteriologico. La dottrina tradizionale intorno all'unione ipostatica è riprodotta in sintesi nell'*Epistola de Incarnatione Verbi* al capitolo undicesimo¹³ e nel *Cur Deus homo* ai capitoli 7-8-9 del libro

¹³ «Non enim est *alius* Deus, *alius* homo in Christo, quamvis *aliud* sit Deus, *aliud* homo; sed idem ipse est Deus, qui et homo [...]. Neque enim personaliter filius Dei designari potest vel nominari sine filio hominis, nec filius hominis sine filio Dei; quia idem ipse est filius Dei qui filius hominis, et eadem est Verbi et assumpti hominis proprietatum collectio [...]. Non enim idem est homo et assumptus a Verbo homo [...] quoniam in nomine hominis [...] sola intelligitur natura, in assumpto vero homine [...] intelligitur cum natura, id est cum homine, collectio proprietatum, quae est eadem eidem assumpto homini et verbo. Quapropter non dicimus verbum et simpliciter hominem eandem esse personam [...] sed verbum et illum assumptum hominem, id est Jesum [...]. Sed quoniam et Verbum est Deus, et ille assumptus homo est homo, verum est dicere, quia Deus et homo eadem persona est; sed in nomine Dei subaudiendum

II¹⁴. Anselmo ripete energicamente che una è la persona in Cristo, che *un solo e medesimo soggetto* è Figlio di Dio e Figlio dell'uomo, e che il Verbo ha assunto una natura umana e non una persona umana. Egli distingue la natura umana, presa in astratto, che denomina *homo*, e la natura umana concreta, che definisce *hic homo*. In Anselmo l'espressione *assumptus homo* non ha nulla di nestoriano e vuole indicare la realtà concreta ed integra della stessa natura umana¹⁵. Dopo la morte di Anselmo, si accende una lotta tra due tendenze teologiche opposte, che hanno in Abelardo e in Bernardo i propri corifei. Abelardo si occupa espressamente del mistero dell'unione ipostatica. Nel suo *Sic et non* raccoglie espressioni patristiche in antitesi circa la persona e la natura umana di Cristo, per porre il problema ai teologi. La sua posizione è in linea con le affermazioni del magistero. Tuttavia, quando Abelardo esce dalle formulazioni tradizionali per sottoporre il dogma alla dialettica, corre il rischio di cadere in espressioni equivocate, che velano di nestorianesimo la sua dottrina.

Il XII secolo, infatti, vede l'emersione di tendenze nuove in cristologia, che hanno come oggetto di discussione la modalità dell'unione del divino e dell'umano in Cristo. Nella scuola che fa capo ad Abelardo, si fa strada una sorta di recrudescenza del nestorianesimo, che in Cristo distacca accentuatamente l'umano dal divino, concependo in modo inesatto l'unione personale. Questa corrente vuole difendere l'immutabilità del Verbo e la sua incomunicabilità sostanziale con l'umanità assunta, ma teme di fare di questa umanità una persona, che, aggiungendosi al Verbo, entrerebbe nella sfera della Trinità a formare una *quaternità*. Allo stesso tempo, cerca di eliminare l'unione sostanziale dell'anima e del corpo in una natura individuale, per attaccare l'una e l'altro separatamente al Verbo, come rivestimenti accidentali. L'anima e il corpo non sono uniti sostanzialmente né tra loro né col Verbo. Questa corrente sarà censurata come «nihilismo cristologico», perché distrugge la vera umanità di Cristo. La posizione nihilista fu condannata ufficialmente dal sinodo di Sens

est Verbum, et in nomine hominis subintelligendus est filius virginis» (ANSELMO, *De incarnatione Verbi*, XI [Opera omnia S. Anselmi, F.S. SCHMITT [e d.], Stuttgart 1984, vol. II, 28-30]).

¹⁴ ANSELMO, *Cur Deus homo*, II, 7-9 (Opera omnia S. Anselmi, F.S. SCHMITT [ed.], 101-106).

¹⁵ Sulla precisione teologica con cui Anselmo utilizza la formula dell'*assumptus homo*, cf R. ROQUES, «Introduction», in ANSELME DE CANTORBERY, *Cur Deus homo* (SC 91, 142-162).

(1140), il quale impose ad Abelardo di ritrattare una serie di affermazioni, individuate da Bernardo di Clairvaux¹⁶.

Esce vittoriosa, invece, la linea di Bernardo, che risente dell'influsso della scuola vittorina, la quale spinge talmente il concetto di unione sostanziale e personale da attribuire all'umanità di Cristo proprietà divine, come la scienza infinita e l'onnipotenza. La posizione dei Vittorini, specialmente quella di Ugo, è più equilibrata e più in linea con la tradizione di quella abelardiana. In questo contesto si colloca Pietro Lombardo, il quale, sebbene accolto dalla scuola di san Vittore e stimato da Bernardo, ebbe contatti con Abelardo e con Gilberto Porretano¹⁷.

Grazie alle *Sententiae* di Pietro Lombardo, è possibile ricostruire il vivace dibattito intorno all'unione ipostatica, che egli riassume nelle tre celebri proposizioni. La prima 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'altro¹⁸. La seconda proposizione sostiene che Gesù Cristo consta di tre sostanze, cioè anima, corpo e Divinità, ma è una sola persona, quella del Verbo¹⁹. La terza, infine, suggerì-

¹⁶ La terza e la quarta proposizione condannate e attribuite ad Abelardo affermano: «Quod Christus non assumpsit carnem, ut nos a iugo diaboli liberaret. Quod neque Deus et homo, neque haec persona quae Christus est, sit tertia persona in Trinitate» (DH, 723-724). La quarta proposizione era la sintesi della posizione nihilista di Abelardo, che veniva così radicalmente condannata dal magistero.

¹⁷ Il suo insegnamento, tuttavia, fu oggetto di pesanti critiche, relativamente ad alcune assonanze con il pensiero cristologico di Abelardo. È nota la lettera di Alessandro III a Guglielmo di Sens (1170), che invita quest'ultimo ad occuparsi «ad abrogationem pravae doctrinae Petri quondam Parisiensis episcopi, qua dicitur quod Christus secundum quod est homo non est aliquid» (DH, 749). Ciononostante, Pietro Lombardo uscì vittorioso dal conflitto: prima al Concilio Lateranense III (1179) e poi al Concilio Lateranense IV (1215). Da allora le sue *Sententiae* diventarono il testo ufficiale d'insegnamento nelle università. Glorieux ha provato che il nichilismo cristologico rimproverato a Pietro Lombardo non è stato da lui insegnato espressamente, ma l'applicazione poco felice del metodo *Sic et non* di Abelardo ha fornito motivi di sospetto (cf P. GLORIEUX, *Miscellanea Lombardiana*, Novara 1957, 137-147).

¹⁸ «Alii enim dicunt in ipsa Verbi Incarnatione hominem quandam ex anima rationali et humana carne constitutum: Ex quibus duobus omnis uerus homo constituitur. Et ille homo coepit esse Deus, non quidem natura Dei, sed persona Verbi; et Deus coepit esse homo ille. Concedunt etiam hominem illum assumptum a Verbo et unitum Verbo, et tamen esse Verbum» (PIETRO LOMBARDO, *Libri quattuor sententiarum*, III, dist. VI, ca II [*Spicilegium Bonaventurianum*, Grottaferrata 1981, vol. V, 50]).

¹⁹ «Sunt autem et alii qui [...] dicunt hominem illum non ex anima rationali et carne tantum, sed ex humana et divina natura, id est, ex tribus substantiis, divinitate, car-

sce 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 come vestimenti, sicché Cristo non si può dire veramente uomo²⁰. La controversia espressa da queste tre diverse tendenze cristologiche viene ridotta al silenzio nel 1177 da un nuovo intervento di Alessandro III, che condanna, ancora una volta, il nichilismo cristologico e richiama la formulazione classica, secondo la quale «[Christus] sicut verus Deus est, ita verus est homo ex anima rationali et humana carne subsistens»²¹. Le tre proposizioni di Pietro Lombardo ci rivelano il triplice atteggiamento della cristologia del XII secolo. La prima proposizione esprime la tendenza ad accentuare l'umanità di Cristo, sino a farne un soggetto a sé, affiancato al Verbo: è la teoria dell'*assumptus homo* o *assumptus-theorie*. La seconda proposizione afferma l'umanità concreta di Cristo, ma unendola profondamente al Verbo e personificandola in esso: è la *subsistenz-theorie*²². La terza proposizione, che esprime la via nichilista ed è imputata ad Abelardo, minimizza l'umanità di Cristo, spezzando l'unità sostanziale per timore di farne una persona: è la teoria dell'*habitus* o *habitus-theorie*. La riflessione cristologica di Ruperto si colloca sulla scia della prima delle tre proposizioni di Pietro Lombardo, cioè quella dell'*assumptus homo*.

ne et anima, constare [...]. Et unam personam tantum esse [...] in incarnatione factam compositam ex divinitate et humanitate [...]. Facta est igitur illa persona (ut quibusdam placet) quiddam subsistens ex anima et carne; sed non est facta persona vel substantia, vel natura, et in quantum est illa subsistens, composita est; in quantum autem Verbum est simplex est» (PIETRO LOMBARDO, *Libri quattuor sententiarum*, III, dist. VI, ca III [*Spicilegium Bonaventurianum*, 52-53]).

²⁰ «Sunt etiam alii, qui in Incarnatione Verbi non solum personam ex naturis compositam negant, verum etiam hominem aliquem sive etiam aliquam substantiam ibi ex anima et carne compositam vel factam diffitentur. Sed sic illa duo, scilicet animam et carnem, Verbi personae vel naturae unita esse aiunt, ut non ex illis duobus, vel ex his tribus aliqua natura vel persona fieret sive componeretur, sed illis duobus velut indumento Verbum Dei vestiretur [...]. Qui secundum habitum, Deum hominem factum dicunt» (PIETRO LOMBARDO, *Libri quattuor sententiarum*, III, dist. VI, ca IV [*Spicilegium Bonaventurianum*, 55]).

²¹ DH, 750. Il testo di Alessandro III è una lettera, inviata nel 1177 a Guglielmo, diventato nel frattempo vescovo di Reims.

²² Secondo questa teoria, Cristo sarebbe stato composto di corpo, anima e Divinità. Egli sarebbe divenuto uomo soltanto per il fatto che la natura umana aveva ricevuto un soggetto (*suppositus*) soprannaturale, cioè la Persona divina. L'umana natura sarebbe già esistente come tale in Cristo, il quale, in quanto *Logos*, la sostenterebbe, così come sostenta la natura divina. La teoria della sussistenza distingue tra la *sub-sistentia* (forma della natura) ed il soggetto di questa forma (*subsistens*). Questa teoria sembra risalire a Gilberto Porretano.

3.2. Il dibattito con gli ebrei

Il *De gloria et honore* è pervaso da una ferma polemica antiggiudaica²³. Nel testo di Ruperto, l'immagine del giudeo raccoglie in sé i principali luoghi comuni del suo tempo²⁴. Il tono della polemica antiggiudaica è favorito dal testo matteo, che non lesina critiche ai farisei ipocriti²⁵. Non va dimenticato, inoltre, che il genere letterario della polemica antiggiudaica ha un ampio retroterra negli scritti dei Padri della Chiesa e non lascia indifferenti gli autori del XII secolo²⁶.

²³ Il tono del *De gloria et honore* richiama altre due opere rupertiane, dichiaratamente composte come apologia cristiana nei confronti del pensiero giudaico: l'*Anulus sive dialogus inter christianum et iudaeum*, scritto negli stessi anni del *De gloria et honore*, ed il *De glorificatione Trinitatis et processione Spiritus Sancti*, composto subito dopo.

²⁴ L'interessante studio di Timmer sintetizza le accuse rivolte da Ruperto ai giudei in tre gravi peccati (*superbia, invidia, carnalitas sive avaritia*) e nel loro coinvolgimento con l'Anticristo, poiché avendo ucciso Gesù si sono schierati dalla parte avversa (cf D.E. TIMMER, *The Religious Significance of Judaism for Twelfth Century Monastic Exegesis: A Study in the Thought of Rupert of Deutz*, c. 1070-1129, Ann Arbor [Michigan] 1983, 59-70). Ruperto non si ferma, però, a questa valutazione solo negativa. Gli ebrei, infatti, non vengono abbandonati da Dio. Sulla scorta di alcune pagine paoline (cf Rm 11,25ss; Ef 2,12ss), 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 lucignolo fumigante, in attesa di essere anch'esso redento. In questo modo, i giudei hanno la funzione di non far dimenticare alla Chiesa le grandi opere compiute da Dio (cf Sal 58,12). 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. Come la fanciulla è tornata in vita (Mt 9,25-29), così anche Israele alla fine dei tempi parteciperà alla salvezza finale. 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.

²⁵ «Il vangelo secondo Matteo è definito un vangelo giudeo-cristiano... le allusioni al giudaismo e l'uso dell'Antico Testamento fanno parte di questo carattere peculiare. L'intento teologico centrale di Matteo è di mostrare che Gesù è il Messia dell'Antico Testamento. I giudei avrebbero dovuto riconoscerlo ma non lo fecero; e la messianicità di Cristo emerge sullo sfondo dell'incredulità e dell'ostilità giudaica» (*Grande commentario biblico*, Brescia 1974, 902-903).

²⁶ Per una ricostruzione originale e fuori dai luoghi comuni della controversia tra cristiani ed ebrei, si vedano i due capitoli illuminanti *La dialettica cristiana e Perfidi* in H. DE LUBAC, *Esegesi medievale. I quattro sensi della Scrittura*, Jaca Book, Roma 1971, vol. I, 228-325. Egli mette in evidenza l'intreccio tra gli scritti medievali e l'eredità patristica in riferimento alla polemica antiggiudaica; il tono non necessariamente di disprezzo della controversia nel XII secolo; il significato originario dell'espressione – anche liturgica – *Perfidi Iudaei*. Molto utile è anche l'erudito saggio di Arduini, anteposto all'edizione critica dell'*Anulus* (M.L. ARDUINI, *Ruperto di Deutz e*

Si sa, infine, della condizione degli ebrei nella Germania, soprattutto dell'area renana, quella cioè in cui visse Ruperto nella seconda parte della sua vita (Siegburg, Colonia e Deutz).

In quegli anni, a Colonia, viveva una comunità ebraica numerosa e prospera, che intratteneva rapporti commerciali e culturali con altre città della Germania. Perciò van Engen sostiene che il confronto con i giudei è evidente in molte delle opere rupertiane²⁷. Non si tratta di un semplice genere letterario, desunto dal passato, ma nasce da un vivo e anche «amichevole» confronto con le comunità giudaiche del tempo²⁸. Un altro autore americano, il Timmer, è convinto che «the presence and the polemics of Judaism in Rupert's environment influenced the development of his exegetical method»²⁹. Fa convergere in uno solo il motivo di contrasto e di polemica tra giudei e cristiani: un problema di teodicea – «a matter of theodicy» –, cioè come è possibile che Dio, immutabile e verace, abbia mutato in Cristo tutti gli antichi ordinamenti. Uno dei principali argomenti, oggetto di discussione tra ebrei e cristiani, è proprio l'incarnazione di Dio. Agli occhi degli ebrei questa possibilità è assurda. Secondo Timmer, l'intera opera di Ruperto deve essere vista come una risposta «anche» alle obiezioni di matrice ebraica³⁰. L'apologia di Ruperto muove parallelamente su due versanti: da un lato, l'esegesi rupertiana tende a dimostrare come tutto l'Antico Testamento sia finalizzato, allegoricamente e storicamente, all'avvento di Cristo; dall'altro, l'affermazione

la controversia tra Cristiani ed Ebrei nel secolo XII, con testo critico dell'«Anulus seu dialogus inter Christianum et Iudeum» a cura di R. Haacke, Istituto storico Italiano per il Medio Evo, Roma 1979, 5-170).

²⁷ Van Engen dedica un paragrafo alla questione della polemica antiggiudaica in Ruperto, dal titolo *Disputes with Rhineland Jews* (J.-H. VAN ENGEL, *Rupert of Deutz*, 241-248).

²⁸ «The numerous friendly contacts that persisted and indeed the relative strength of the Jewish communities... would be wholly overlooked» (J.-H. VAN ENGEL, *Rupert of Deutz*, 246).

²⁹ D.E. TIMMER, *The Religious Significance of Judaism*, 22. Timmer prende in esame la condizione delle comunità ebraiche nel nord Europa ed il probabile contatto che Ruperto può aver avuto con esse. In secondo luogo, Timmer cerca di ricostruire il dibattito tra giudei e cristiani nel XII secolo, accostando i testi dei polemisti cristiani, ma anche giudei. Gli ultimi due capitoli cercano di evidenziare che cosa ha prodotto nell'esegesi e nella teologia di Ruperto il confronto con le provocazioni della comunità ebraica, che a Colonia era particolarmente numerosa.

³⁰ «By raising the issues of theodicy and credibility in relation to the Christian claim of the abrogation of the Old Testament and the institution of a new set of sacramental signs, Rupert was attempting to re-inforce an area of perceived vulnerability in Christian doctrine» (D.E. TIMMER, *The Religious Significance of Judaism*, 134). Va sottolineato che Timmer è consapevole che la polemica antiggiudaica non è l'unico interesse di Ruperto.

della tesi dell'incarnazione incondizionata rende il progetto di Dio unitario e non modificato dal peccato dell'uomo³¹.

IV. LINEE DI CRISTOLOGIA DEL «DE GLORIA ET HONORE»

Ruperto entra in questo dibattito cristologico, con il suo metodo esegetico, fortemente ancorato alla storia della salvezza, al dato biblico e all'esperienza personale. A partire dal *De gloria et honore* e con l'aiuto di qualche altra sua opera, è possibile mettere in luce almeno alcuni aspetti della sua cristologia.

4.1. «Ad Christum quaerendum»: il senso cristiano delle Scritture

Come per molti autori di questo tempo, anche per Ruperto l'*ordo verborum et factorum* e l'*intentio scribentis et agentis* nelle Scritture convergono nel rivelare e testimoniare Cristo. Il senso spirituale dell'Antico Testamento è svelato dal senso cristiano: tutta la Scrittura è un'unica e coerente rivelazione di Cristo. Agli inizi del libro XII del *De gloria et honore*, Ruperto ricorda la visione di Ezechiele: i quattro esseri viventi sono muniti ciascuno di una ruota e, messi insieme, costituiscono una sola ruota, che rappresenta la Sacra Scrittura³². L'unità della ruota – cioè l'unità della Scrittura – e la direzione, verso cui essa è in movimento, appaiono solo se si guarda ai quattro esseri viventi, ovvero ai quattro misteri del Figlio dell'uomo³³. L'Antico Testamento diventa intelligibile solo se si ha fede nell'incarnazione, nella passione, nella resurrezione e nell'ascensione del Figlio di Dio:

Perciò, quando guardavo gli esseri viventi – dice [il profeta Ezechiele] – apparve una ruota sulla terra vicino agli esseri viventi, avente quattro sembianze [Ez 1,15], cioè, quando credevo e con fermezza ritenevo che Dio, Figlio di Dio, veramente si è fatto uomo, veramente ha patito ed è morto, veramente è risorto dai morti ed è asceso al cielo, allora mi diventava intelligibile la santa Scrittura del vecchio testamento, che contiene queste cose e si muove interamente verso questi quattro misteri³⁴.

³¹ «The development of Rupert's thought toward the assertion of an unconditional divine Incarnation was paralleled by Rupert's effort to show that the Old Testament was, fundamentally and consistently, a book about the Word of God who was become flesh in Jesus of Nazareth» (J.-H. VAN ENGEL, *Rupert of Deutz*, 207).

³² Cf RUPERTO, *De gloria et honore*, XII (CM 29, 363).

³³ Cf RUPERTO, *De gloria et honore*.

³⁴ «Igitur cum aspicerem, ait, animalia, apparuit rota una super terram iuxta ani -

È la fede in Cristo il principio che rende comprensibile la Scrittura ed elimina ogni oscurità del testo. Tutto nella Scrittura parla di lui ed è riferito a lui. È per mezzo di lui che la Scrittura può essere compresa. Nel *De gloria et honore* gli esempi nei quali Ruperto rintraccia nell'Antico Testamento testimonianze o rivelazioni su Cristo sono continui. È proprio questa la parte principale del suo lavoro teologico: l'esegeta è chiamato a mettere in luce la concatenazione tra le narrazioni dell'Antico Testamento e le vicende del Nuovo Testamento, dal momento che la Scrittura conferma ed attesta la verità della parola e delle promesse di Dio. *Testari, comprobare, conscribere, protestari* sono termini che ricorrono con frequenza nello scritto Rupertiano, tutto teso a dimostrare la coerenza interna della Sacra Scrittura ed i continui richiami e riferimenti tra Antico Testamento e Nuovo Testamento. I profeti ed i santi dell'Antico Testamento, infatti, hanno preannunciato molte cose sul conto di Gesù (*praenuntiare*) e nei loro scritti hanno lasciato numerosi *praesagia et exempla* sul suo conto. L'Antico Testamento è pieno di *testimonia* (prove o attestazioni) che riguardano il Cristo e che l'esegeta deve ricercare³⁵. Il fondamento di quest'interpretazione degli scritti anticotestamentari sta nelle stesse parole di Gesù, il quale afferma: «Nolite putare quia veni solvere legem aut prophetas, non venit solvere sed adimplere» (Mt 5,17). Ruperto commenta così il versetto matteoano:

Del resto, è una gran cosa *compiere la legge*, poiché nessuno mai prima d'ora ha potuto dirlo di sé in verità... Non è come se dicesse: Tutti i misteri della legge e dei profeti si compiono in me [Gesù], poiché essi sono stati scritti in riferimento a me.³⁶

malia habens quattuor facies [Ez 1,15], id est cum crederem et firmiter tenerem Deum Dei Filium uere hominem factum, uere passum uel mortuum, uere resurrexisse a mortuis et ascendisse in caelum, tunc intelligibilis mihi facta est sancta ueteris instrumenti Scriptura, continens haec, et tota tendens in haec eadem quattuor sacramenta» (RUPERTO, *De gloria et honore*, XII [CM 29, 364]).

³⁵ Sinonimi di *testimonium* sono *firmamentum* (fondamento), *documentum* (testo della Scrittura, che prova una certa asserzione), *experimentum* (testimonianza giuridica) oppure *testis* (testimone, che rende testimonianza della divinità di Cristo). *Perbibere testimonium* è dare testimonianza, cioè preparare la venuta di Gesù e comprovare la verità del Figlio di Dio. *Pro testimonium* o *pro exemplo* significa provare con un argomento, desunto dalla Scrittura, che testimonia un certo fatto od una certa cosa.

³⁶ «Revera magnum hoc est *legem adimplere*, quod nullus hominum de semetipso ueraciter umquam potuit praedicare... Nonne aequipollens est ac si diceret: Cuncta in me (Jesum) adimplebuntur sacramenta legis et prophetarum, etenim cuncta de me scripta sunt» (RUPERTO, *De gloria et honore*, IV [CM 29, 120]).

Ruperto ricorre spesso all'interpretazione tipologica per esprimere l'unità dei due Testamenti. Il vero senso dell'Antico Testamento si rivela solo alla luce del Nuovo Testamento: è solo grazie a Cristo che tutta la Scrittura diventa intelligibile e senza di lui essa rimane oscura. Secondo la felice sintesi di De Lubac, gli autori di questo tempo – e con essi anche Ruperto – conservano la continuità tra Cristo e Antico Testamento, poiché nulla è accaduto senza preparazione, ma colgono anche la novità assoluta portata da Cristo³⁷.

L'esegesi di Ruperto non si ferma a cogliere solo le testimonianze di Cristo nell'Antico Testamento. Egli intende cercare e trovare la gloria e l'onore del Figlio dell'uomo *in profeticis et evangelicis praeconiis*³⁸. Anche il Nuovo Testamento, dunque, è oggetto della sua indagine, ma la ricerca ormai non è più guidata dalla tipologia, adatta all'Antico Testamento, bensì dall'allegoria, prevalentemente in riferimento a Cristo e alla Chiesa. L'allegoria permette a Ruperto di individuare nelle pagine del vangelo *praeconia* (annunci o prefigurazioni) sul mistero di Cristo e sul futuro della Chiesa. La vita di Cristo è letta nella logica dell'*initium* e della *perfectio*: tutto ciò che Gesù compie nella sua vita è una prefigurazione di ciò che egli avrebbe realizzato con la sua morte e resurrezione.

In conclusione, potremmo notare che tutta la Scrittura, Antico Testamento e Nuovo Testamento, trova in Cristo la sua chiave di comprensione: l'Antico Testamento tende tipologicamente a Cristo, mentre il Nuovo Testamento è tutto allegoricamente riferito a Cristo. La vicenda di Cristo, a sua volta, ha un centro interpretativo, verso il quale converge e trova spiegazione: la sua Pasqua. Il piano di Dio, la storia della salvezza e la Scrittura tendono ad un punto preciso: la Pasqua di Gesù.

4.2. *L'umanità e la divinità di Cristo*

Un ulteriore dato che emerge dalla lettura del *De gloria et honore* è l'insistenza con cui Ruperto ribadisce l'umanità e la divinità di Cri-

³⁷ Cf H. DE LUBAC, *Esegesi medievale*, 573-592.

³⁸ «Tuam in Scripturis sanctis gloriam, tuum, o Fili hominis, quaerere et inuenire honorem in prophetis et in euangelicis praeconiis, tale nobis est inter taedia uitae praesentis, quale fesso uiatori, remissis interdum grauibz sarcinis, residere sub umbra odoriferae arboris prope riuulum aquae iugiter salientis, gratoque otio fugacem insequi et comprehensam attricare columbam, tactu blando, manibus innocuis» (RUPERTO, *De gloria et honore*, XI [CM 29, 329]).

sto³⁹. La formula *Deus et homo* ricorre undici volte per designarne l'identità⁴⁰. Ruperto richiama il simbolo della fede, secondo il quale il Verbo, che era in principio presso Dio, si è fatto carne per opera dello Spirito Santo nel seno della vergine Maria: *Deus et homo, unus idemque Dominus Deus Israhel*, è nato dalla vergine, lasciandola intatta nella sua verginità⁴¹. Evidente è l'affinità con il simbolo di Calcedonia, nel quale ricorre l'espressione *unus et idem*⁴², mutuata a sua volta dal *Tomus Leonis*⁴³. Queste affinità espressive suggeriscono lo stretto legame tra l'esegesi di Ruperto e l'essenza della fede cristiana, che riconosce nell'uomo Gesù il Verbo di Dio. Il richiamo alla tradizione ed al dogma di Calcedonia è particolarmente evidente nel seguente passaggio:

Questa è davvero una bella testimonianza, per mezzo della quale la verità fatta carne allo stesso tempo dice entrambe le cose: che Gesù Cristo è Figlio di Dio, e che entrambe le nature, sia quella umana che quella divina, non sono due persone, ma una sola. [Gesù] non dice infatti *ogni cosa mi è stata data dal Padre* «del Verbo che è in me», ma dice *dal Padre mio* [Mt 11,23]. Infatti, alla natura divina di Cristo, cioè al Verbo di Dio, nulla è mai mancato, ma solo alla natura umana è stato dato ciò che prima non aveva, vale a dire ogni potere *in cielo e in terra*⁴⁴.

³⁹ L'insistenza sull'umanità e divinità di Cristo individua una differenza rispetto alla cristologia della *Regula* di Benedetto, nella quale è ravvisabile la prevalente sottolineatura della divinità di Cristo. Secondo Leclercq, Benedetto ha inteso affermare che il Salvatore è Dio (contro gli ariani) e che tutti i cristiani sono chiamati a servirlo in pace (contro i soprusi dei Goti). A questo fine, «non solo Benedetto non dà mai a Cristo il nome che portò nella storia, ma evita tutto ciò che potrebbe ricordare che egli era uomo, in particolare i fatti della sua esistenza terrena: non per negarli certo, ma per mettere l'accento sulla sua natura divina... Poiché Cristo è Dio, egli è Signore: ha diritto alla signoria e tutti i sudditi gli devono il loro servizio» (J. LECLERCQ, *La contemplazione di Cristo nel monachesimo medioevale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, 66-67).

⁴⁰ RUPERTO, *De gloria et honore, Prologus* (CM 29, 3); I (CM 29, 19.28); II (CM 29, 68); IV (CM 29, 123); V (CM 29, 145); VII (CM 29, 217); X (CM 29, 307.308); XI (CM 29, 359).

⁴¹ L'affinità espressiva con le professioni di fede della liturgia non può sfuggire. Nel *De gloria et honore*, Haacke individua tre riferimenti al simbolo niceno-costantinopolitano (DH, 150), due a quello apostolico (DH, 12) e tre a quello pseudo-atanasiano (DH, 75).

⁴² Essa è utilizzata per tre volte da Ruperto in riferimento all'umanità e divinità di Cristo (RUPERTO, *De gloria et honore*, I [CM 29, 18.19.28]).

⁴³ DH, 290-295.

⁴⁴ «Vere bona confessio, qua ueritas incarnata simul utrumque asserit, uidelicet et quod ipse Iesus Christus Filius Dei sit, et quod utraque natura, scilicet diuina pariter et humana, non duae personae, sed una persona sit. Non enim dicit (Iesus): *omnia mihi tradita sunt a Patre* "Verbi mihi insiti", sed *a Patre meo* [Mt 11,23], inquit: cum

La *bona confessio*, alla quale Ruperto si riferisce, è la «bella testimonianza» che Gesù ha dato di se stesso come Figlio di Dio, davanti ai giudei, a Pilato ed al sinedrio. Per mezzo di essa, Gesù, verità fatta carne, ha affermato contemporaneamente le due nature che lo costituiscono, quella divina e quella umana, nell'unicità della persona. La comprensione cristologica è rigorosamente calcedoniana: in Cristo ci sono due nature, quella umana e quella divina, in una sola persona⁴⁵. L'espressione *Filius hominis*, che ricorre nel titolo dell'opera di Ruperto e in molte pagine della stessa, intende mettere in rilievo l'umanità di Cristo e la sua solidarietà con la condizione umana, eccetto nel peccato.

Altrettanto frequente nel *De gloria et honore* è l'altra espressione, *Filius Dei*, che esprime la natura divina di Cristo. Ruperto nota che solo nel Nuovo Testamento il *Verbum Dei sive Verbum Domini*, l'esistenza del quale è affermata già nell'Antico Testamento, viene detto *Filius Dei sive Filius Altissimi*⁴⁶. Egli esisteva fin dal principio, generato *ex corde Patris*, ma era *occultus, Deus absconditus*⁴⁷. Ruperto rilegge l'inno di Col 1,15-20 come rivelazione dei due momenti della vicenda del Verbo, prima e dopo l'incarnazione: «Cum nondum esset homo factus, erat ut nunc est, imago Dei...; ubi homo factus est, ex tunc ipse est caput corporis Ecclesiae...»⁴⁸.

In conclusione, contro ogni interpretazione monofisita del dogma di Calcedonia, Ruperto afferma che Cristo è veramente uomo, mentre, contro ogni riduzione adozionista, sostiene che Cristo è veramente Dio.

utique constet, quod diuina Christi natura, Verbum Deus nihil umquam non habuerit, sed humanae tantum naturae traditum sit quod ante non habuerat, scilicet *omnis potestas in caelo et in terra*» (RUPERTO, *De gloria et honore*, IX [CM 29, 286-287]).

⁴⁵ Degno di nota è quell'*insitus*, attraverso il quale Ruperto sembra suggerire che il Verbo inabiti interiormente l'uomo Gesù. Ancora più interessante è il fatto che Dio Padre dona ogni potere in cielo e in terra non al Verbo, che già possedeva da sempre tutto, ma alla natura umana di Gesù. Lo stesso discorso va fatto per la gloria del Figlio dell'uomo: per Ruperto non è il Verbo che aumenta la sua gloria attraverso la passione, morte e resurrezione, ma la natura umana di Gesù. Questa lettura, per quanto suggestiva, presta il fianco ad alcune obiezioni.

⁴⁶ RUPERTO, *De gloria et honore*, I (CM 29, 27).

⁴⁷ Cf RUPERTO, *De gloria et honore*, I (CM 29, 27).

⁴⁸ RUPERTO, *De gloria et honore*, III (CM 29, 82). Il Verbo preesistente ha avuto un ruolo indispensabile nella creazione delle cose visibili ed invisibili, mentre il Verbo incarnato ha realizzato la redenzione.

4.3. L'unità delle due nature: «*assumptus homo*»

La reiterata affermazione dell'umanità e della divinità di Cristo attende di trovare un modello che spieghi l'unità delle due nature nell'unico uomo-Gesù. Ruperto individua questo modello, che tenta di garantire l'unità di Cristo, nella teoria dell'*assumptus homo*⁴⁹. Tale modello giunge fino a lui dalla tradizione. La scelta effettuata da Ruperto in favore di questo modello cristologico è ovvia. Le altre due teorie a disposizione in quell'epoca (la *subsistenz-theorie* e l'*habitus-theorie*) nascono in contesti suscettibili dell'accusa di *novitas* e caratterizzati dall'uso della dialettica e dalle categorie filosofiche⁵⁰: non potevano essere congeniali alla sensibilità di Ruperto. L'*assumptus-theorie*, invece, per il vasto retroterra patristico e per la sua *antiquitas*, si presta ad essere accettata molto più facilmente dall'ambiente monastico. L'assunzionismo o teoria dell'*assumptus homo* è la prima teoria che cerca 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 assumente⁵¹.

La teoria dell'*assumptus homo*, che ha dei fondamenti biblici (cf Gv 8,40 e 1 Tm 2,5), si fa strada soprattutto nella tradizione dei Pa-

⁴⁹ Séjourné sostiene: «Sur la personne de Jésus, Rupert a une doctrine orthodoxe et assez approfondie. Le mystère consiste dans l'union de deux substances sous l'hégémonie de la seule personne du Verbe... Cet homme *in Deo assumptus* n'a pas un corps fantomatique, comme d'anciens hérétiques l'ont prétendu... Le Verbe ne tenait pas dans la chair le rôle de l'âme... mais il a pris une chair véritable et une âme raisonnable, c'est-à-dire une humanité complète véritable, le Dieu véritable, parce que c'était l'homme entier qui avait péri, corps et âme» (P. SÉJOURNÉ, *Rupert de Deutz*, in DTC, vol. XIV/1, 194).

⁵⁰ Si tratta degli ambienti vicini alla mentalità di Gilberto Porretano e di Abelardo.

⁵¹ Sulla categoria dell'*assumptus homo*, si veda anche K. ADAM, *Il Cristo della fede*, Morcelliana, Brescia 1959, 223. Molto è stato scritto sulla legittimità ed ortodossia di questa teoria. Strenuo difensore di tale categoria è De Basly, il quale dal 1928 ha scritto alcuni articoli sull'argomento (D. DE BASLY, «L'*assumptus homo*», *La France Franciscaine* [1928] 1-49; Id., «Le Moi de Jésus-Christ», *La France Franciscaine* [1929] 125-160 e 325-352. La proposta di De Basly ha trovato il sostegno di alcuni altri autori, come ad esempio Gaudel (A. GAUDEL, «La théologie de l'*assumptus homo* – histoire et valeur doctrinale», RSR [1937] 64-90. 214-234 e RSR [1938] 45-71. 201-217). La sua tesi però fu respinta dal magistero nell'enciclica *Sempiternus Rex* del 1951 (DH, 3905). Anche Parente, della cui sintesi ci serviamo per queste brevi note, non manca di criticare duramente il tentativo dei due francesi di dimostrare la plausibilità ed il valore anche per il presente della teoria dell'*assumptus homo* (P. PARENTE, *L'io di Cristo*, Brescia 1955, 144-151).

dri. Contro le prime eresie cristologiche, i Padri della Chiesa⁵² hanno combattuto vittoriosamente servendosi di questa teoria. L'uso della categoria *assumptus homo* è interrotto da Cirillo d'Alessandria, che la rigetta inserendone la condanna nell'ottavo dei suoi dodici anatematismi, perché credeva che l'espressione potesse favorire il nestorianesimo. Di fatto, l'*assumptus homo* non è condannato né al concilio di Efeso, né al concilio di Calcedonia, né al secondo e terzo concilio di Costantinopoli. In queste sedi, tuttavia, esso non è nemmeno utilizzato. L'*assumptus-theorie* si trova citata, invece, in altri documenti, come per esempio ai concili di Toledo I, VI e XI. Ma nel XIII secolo è Tommaso a rigettare l'*assumptus homo* come un'eresia⁵³. 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 come mai l'*assumptus homo* sia usato specialmente prima del concilio di Efeso, ma sia proscritto in seguito alla controversia nestoriana, perché esso si presta equivocamente a favore di Nestorio. In questo senso, Cirillo e Tommaso hanno preso le distanze da questa categoria. L'*assumptus homo*, dunque, è suscettibile di due interpretazioni. Una è ortodossa ed esprime la natura perfettamente umana di Cristo e fu utilizzato dai Padri.

⁵² Tertulliano, Cipriano, Ilario, Atanasio, Gregorio di Nazianzo, Ambrogio e soprattutto Agostino. Anche papa Damaso ricorre al *susceptus homo*, dando così testimonianza dell'uso da parte del magistero della categoria dell'*assumptus homo*.

⁵³ Tommaso nella *Summa* scrive: «Quidam autem posteriores magistri, putantes se has haereses declinare, in eas per ignorantiam inciderunt. Quidam enim eorum concesserunt unam Christi personam, sed posuerunt duas hypostases, sive duo supposita; dicentes hominem quendam, compositum ex anima et corpore, a principio suae conceptionis esse assumptum a Dei Verbo. Est haec prima opinio quam Magister ponit in sexta distinctione *Tertii Libri Sententiarum*» (TOMMASO, *Summa Theologiae*, III, q. 2, a. 6 [La *Somma teologica*, Bologna 1988, vol. XXIII, 90-91]). Poco dopo, Tommaso precisa il significato della formula *assumptus homo*, nel senso di natura umana assunta: «Hoc autem *homo* significat humanam naturam prout est nata in supposito esse: quia, ut dicit Damascenus [III *De Fide Orth.*, c. 11], sicut hoc nomen «Deus» significat «eum qui habet divinam naturam», ita hoc nomen «homo» significat «eum qui habet naturam humanam». Et ideo non est proprie dictum quod «Filius Dei assumpsit hominem», supponendo, sicut rei veritas se habet, quod in Christo sit unum suppositum et una hypostasis. Sed secundum illos qui ponunt in Christo duas hypostases vel duo supposita, convenienter et proprie dici posset quod Filius Dei hominem assumpsit. Unde et prima opinio quae ponitur sexta distinctione *Tertii Libri Sententiarum* concedit hominem esse assumptum. Sed illa opinio erronea est, ut supra [q. 2, a. 6] ostensum est» (TOMMASO, *Summa Theologiae*, III, q. 4, a. 3 [ibidem, 150-151]). Cf anche TOMMASO, *Summa contra Gentiles*, IV, c. 38 (*Opera Omnia*, Parma 1855, vol. V, 336-337). Contrariamente a Tommaso, la struttura della concezione cristologica scotista si muove proprio nella linea dell'*assumptus homo*.

L'altra è equivoca ed insinua l'idea di un individuo umano, cioè di una vera e propria persona, coesistente prima e col Verbo. Ruperto si schiera a favore dell'*assumptus homo*, intendendo alludere alla prima interpretazione. Grazie ad essa, Ruperto esprime l'unità delle due nature di Cristo, nella persona del Verbo, e la sua solidarietà con il genere umano. Non manca, però, di raccogliere anche le ambiguità del modello. L'*assumptus homo* è esplicitamente usato da Ruperto nel *De gloria et honore* almeno quattro volte⁵⁴. Dall'analisi dei passi in cui Ruperto fa appello a questa teoria, l'*assumptus homo* sembra dare adito ad un'oscillazione tra due differenti concetti: a volte 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. A questa seconda interpretazione sembrano tendere le due citazioni del libro XIII del *De gloria et honore*, nelle quali si allude ad una natura umana, che senza alcun merito precedente è stata assunta dal Verbo di Dio. Ruperto, inoltre, dà 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-Gesù⁵⁵. Ruperto trasmette – seppure in un linguaggio che non è strettamente teologico, ma poetico ed esortativo, e perciò non va presa come una definizione dogmatica – l'idea di una esistenza di una natura umana, preesistente all'incarnazione, che il Verbo ha assunto e ha elevato ad una dignità del tutto unica. Questa natura umana ringrazia l'uomo peccatore perché è grazie al peccato dell'uomo che ora essa – la natura umana – 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 prima dell'incar-

⁵⁴ «Ergone Verbum quod factum fuerat super eum, ut ueniret, et assumptum hominem siue carnem quam assumpserat, manifestaret ille in Israhel, non ostenderet illi cito quem quaerebat, et propter quem ut manifestaretur, oboediens Verbo aduenerat?» (RUPERTO, *De gloria et honore*, II [CM 29, 60]). «Vtique haec dicens et ita confitens, facit ipse primus et princeps quod dixerat, et iustificata est sapientia a filiis suis, iustificat enim assumptus homo diuinitatem in iudiciis suis» (RUPERTO, *De gloria et honore*, IX [CM 29, 285]). «Quale enim uel quomodo et cuius rei testimonium perhibuit ueritati, scilicet Verbo Dei, Verbo Deo qui illum assumpsit?» (RUPERTO, *De gloria et honore*, XIII [CM 29, 408]). «Vt quid enim homo nullo praeaeunte merito in Deum assumptus est?» (RUPERTO, *De gloria et honore*, XIII [CM 29, 417]).

⁵⁵ «Cum hoc uel huic simile aliquid dixeris [tu, homo peccator], non uane uideatur tibi, quod ille (ut est mitis et humilis corde), ueraciter respondere possit: Nec ego talis ac tantus nunc existerem, nisi causa tui, nisi propter peccata generis humani» (RUPERTO, *De gloria et honore*, XIII [CM 29, 417]).

nazione, che viene presa e assunta dal Verbo⁵⁶. 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 umana⁵⁷.

4.4. *La vita monastica e l'imitazione di Cristo*

Un tratto fondamentale della vita monastica è la centralità di Cristo⁵⁸. Nella teologia monastica, tutto tende all'incontro con il Cristo. La Bibbia, la liturgia e la teologia monastica sono in funzione di Cristo e dell'incontro con lui. Anche la liturgia ha al centro Cristo⁵⁹. Nel *De gloria et honore* emerge l'intenso desiderio di Ruperto di contemplare Cristo. Il desiderio di vedere Cristo costituisce il motivo e il fine della sua esegesi e della sua riflessione teologica. Nel prologo del *De gloria et honore*, Ruperto si sente come Zaccheo, che, sebbene ostacolato dalla folla nel suo tentativo di *videre Iesum*, grazie alla perseveranza raggiunge il suo obiettivo e prepara all'ospite un magnifico banchetto. Perciò – conclude Ruperto – chi è stato fatto oggetto di 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 – se non è possibile avere di più – almeno il banchetto di un discorso buono e fedele, poiché una buona parola è il migliore dei doni⁶⁰. Il desiderio di vedere Gesù è l'*affectus* necessario e primigenio, che spinge il fedele a cercare Gesù per imitarne la vita. La ricerca del volto di Gesù diventa desiderio d'imitazione e sequela del Cristo.

⁵⁶ Questa interpretazione sembra richiamare la teoria origeniana dell'anima di Cristo, scelta dal Verbo prima della creazione del mondo, che però è stata condannata dal magistero.

⁵⁷ Questa seconda ambiguità è caratteristica del modello dell'*assumptus homo*.

⁵⁸ In riferimento alla teologia di Ruperto, alcuni autori parlano espressamente di «cristocentrismo» (Magrassi, van Engen e altri). Poiché il termine «cristocentrismo» è sorto in un'epoca relativamente recente e in un ambiente diverso da quello di Ruperto, preferiamo non utilizzarlo per definire la sua teologia.

⁵⁹ La verità di questa affermazione risulta particolarmente chiara in Ruperto se prendiamo in esame il *De divinis officiis*, nel quale si propone di aiutare i monaci sacerdoti a comprendere i misteri di Cristo che celebrano nella liturgia: cf RUPERTO, *De divinis officiis*, Prologus (CM 7, 5-6).

⁶⁰ Cf RUPERTO, *De gloria et honore*, Prologus (CM 29, 4).

In questa prospettiva, si capisce il percorso suggerito dal *De gloria et honore*, che è una contemplazione dei quattro fondamentali misteri di Cristo: l'incarnazione, la passione, la resurrezione e l'ascensione. Questi quattro misteri della vita di Cristo sono stati scelti da Ruperto per il retroterra patristico e per lo speciale legame che hanno con la liturgia, celebrata nella vita ordinaria del monastero. Il Natale, la Pasqua e l'ascensione erano particolarmente solennizzate nell'ufficio monastico⁶¹. La meditazione rupertiana di questi quattro *sacramenta* si muove dal piano della contemplazione del testo biblico sino al piano della celebrazione sacramentale⁶². I *mysteria* della vita di Gesù, espressi dal testo biblico, rivivono e sono ripresentati nei *sacramenta* della liturgia, grazie allo Spirito. È lo stesso ed unico Spirito che permette, da un lato, la comprensione della Scrittura e la fede nei misteri di Cristo, e, dall'altro, che dona il battesimo e l'eucaristia. Nel percorso di meditazione dei misteri della vita di Cristo che Ruperto propone, si svela una fondamentale legge della vita del credente. Come Cristo si è incarnato, ha patito, è morto e solo allora è stato glorificato con la resurrezione e l'ascensione; così anche per ogni cristiano è necessario il passaggio attraverso l'umiliazione per poter giungere alla glorificazione. Ogni credente – e in particolar modo ogni monaco – deve sapere che non ci può essere gloria senza l'umiltà dell'obbedienza e senza l'accettazione dei sacrifici e delle croci della vita. La meditazione assidua dei misteri della vita di Cristo non si risolve in un'esercitazione teorica, ma produce – o almeno dovrebbe produrre – una progressiva e reale conversione del monaco e sequela di Gesù. Seguire il Signore per il monaco è un passare di là del lago: *transfretare Christum sequi est*⁶³. Passare oltre il lago delle tempeste delle cose del mondo: oltre le preoccupazioni e i disagi delle necessità secolari. La via della perfezione evangelica, in definitiva, è la stessa vita monastica, che libera il monaco dalle preoccupazioni del mondo e gli consente una radicale sequela del Cristo⁶⁴.

⁶¹ Ruperto ha commentato con ampiezza le messe dell'ascensione: *De missa in uigilia ascensionis Domini* (RUPERTO, *De divinis officiis*, IX [CM 7, 313]) e *De officio in die dominicae ascensionis* (RUPERTO, *De divinis officiis*, IX [CM 7, 320]).

⁶² Con evidenza emergono due sacramenti di fondamentale importanza per Ruperto: l'Eucaristia ed il Battesimo. Nel *De gloria et honore* vi sono cenni anche ad altri sacramenti (l'ordine sacro, il matrimonio, l'unzione degli infermi), ma prevalgono con assoluta preminenza come fonte della vita del credente il Battesimo e l'Eucaristia.

⁶³ RUPERTO, *De gloria et honore*, VII (CM 29, 218).

⁶⁴ Sull'identificazione della perfezione evangelica con lo stato monastico non intendiamo aprire il dibattito, ma soltanto segnalarne se non altro la problematicità.

4.5. Il centro di tutta la storia della salvezza

Magrassi intitola la seconda parte del suo studio su Ruperto *Cristo e la storia* e il secondo capitolo di essa *Storia cristocentrica*⁶⁵. Secondo Magrassi, «lo schema trinitario imposto [da Ruperto] all'epopea biblica lascia intatto il carattere cristocentrico di tutta la storia sacra»⁶⁶. Ruperto «parla 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 persone divine»⁶⁷. Magrassi intende dimostrare che nella teologia di Ruperto il punto di visuale è innanzi tutto il Cristo e che tutta la storia della salvezza è orientata cristologicamente. Ciò non comporta alcun cristocentrismo chiuso e Magrassi afferma: «Nella Bibbia Ruperto cerca sempre e solo il Cristo. La creazione è attribuita al Padre, ma è il suo carattere intrinsecamente cristologico che è messo in luce. Tutto è creato per mezzo di Lui e per Lui e in vista dell'incarnazione. Poi attraverso tutta la storia sacra è il Verbo che agisce, presente nel suo popolo, negli oracoli dei profeti e nell'organismo delle sue istituzioni, avvicinandosi sempre più all'uomo fino ad assumerne la natura. Finalmente, l'età della Chiesa è l'età dello Spirito: ma l'opera dello Spirito è il Cristo»⁶⁸. La storia è orientata cristologicamente ed in essa agiscono tutte le persone della Trinità⁶⁹. La storia si rivela come un continuo «progresso della rivelazione messianica»⁷⁰, all'interno del quale ogni tappa della

⁶⁵ M. MAGRASSI, *Teologia e storia nel pensiero di Ruperto di Deutz*, Roma 1959, 125-135. A Magrassi fa eco Peinador, il quale afferma: «Digamos sintéticamente que en el pensamiento de Ruperto esta "historia" es: sagrada, salvífica, fuertemente unitaria, centrada en Cristo, concebida en su desarrollo bajo los trazos de visión apocalíptica de la "Mujer en parto"» (M. PEINADOR, «Presencia y actuación de Christo en la historia y economía del antiguo testamento según Ruperto de Deutz», *Claretianum* 8 [1968] 322-323).

⁶⁶ M. MAGRASSI, *Teologia e storia*, 125. Anche van Engen non resiste all'utilizzo dell'aggettivo «cristocentrico» e riferendosi alle guerre dell'Antico Testamento narrate nel *De victoria Verbi Dei* afferma: «Rupert managed thus to give all Old Testament history a clear and concrete *christocentric* (corsivo nostro) focus, while also making all those bloody battles (always a potential embarrassment to Christians and especially to monks) an essential part of God's plan for redemption» (J.-H. VAN ENGEN, *Rupert of Deutz*, 286).

⁶⁷ M. MAGRASSI, *Teologia e storia*, 125.

⁶⁸ M. MAGRASSI, *Teologia e storia*, 126.

⁶⁹ In numerosi passaggi del *De gloria et honore* Ruperto dà prova di una concezione trinitaria della storia della salvezza: le tre persone della Trinità, secondo una propria modalità, sono attive nella comprensione della Sacra Scrittura e nella realizzazione della salvezza (RUPERTO, *De gloria et honore*, IX [CM 29, 284.287]).

⁷⁰ M. MAGRASSI, *Teologia e storia*, 130.

storia della salvezza rivela un tratto del Salvatore. La storia della salvezza, nel suo dipanarsi, delinea passo passo il volto del Cristo, che è il senso ultimo di tutte le pagine della Bibbia e di tutte le pagine della storia: «La storia biblica non è solo una prefigurazione profetica di Cristo, per preparare l'umanità ad accoglierlo. È nella sua concretezza storica una preparazione temporale del suo avvento... Ruperto vede tutta la parte precristiana della storia sacra a partire dal punto di arrivo e della causa finale: l'uomo-Dio»⁷¹.

L'analisi del *De gloria et honore* conferma sostanzialmente la tesi di Magrassi. È noto l'influsso del *De victoria Verbi Dei* sul *De gloria et honore*, nel quale troviamo degli espliciti richiami all'altra opera rupertiana⁷². Ruperto legge le guerre combattute dal popolo ebraico come una lotta contro il demonio, finalizzata a difendere la nascita di Gesù dalle forze ostili che vogliono impedirla. La storia della salvezza nell'Antico Testamento si realizza attraverso il *gladius materalis* delle lotte combattute dal popolo ebraico. Ruperto utilizza un'immagine molto suggestiva per esprimere come le generazioni che hanno preceduto Gesù fossero finalizzate all'incarnazione. Egli le paragona ad una *longa pescantis linea*⁷³. La lunga lenza (*longa linea*), che alla sua estremità reca un amo, cioè il Cristo, ha lo scopo di catturare il mostro marino, ovvero il demonio. Anche in questo caso, l'immagine esprime la continuità di un unico progetto divino che si dipana attraverso i secoli e si realizza progressivamente attraverso le generazioni del popolo ebraico. Il piano di Dio si attua progressivamente nella storia dell'uomo e questo piano ha al suo centro l'avvento di Cristo. La storia conosce in Cristo un punto di svolta. Inizia così il tempo della Chiesa, nel quale l'azione provvidente di Dio continua ad operare, a volte anche attraverso episodi drammatici.

Lo sguardo storico di Ruperto giunge sino ai primi secoli della Chiesa. Le prime persecuzioni sono preannunciate nella Scrittura dalla strage degli innocenti, operata da Erode⁷⁴. I doni dei magi sug-

⁷¹ M. MAGRASSI, *Teologia e storia*, 133-134.

⁷² Cf RUPERTO, *De gloria et honore*, III (CM 29, 95.101); IV (CM 29, 110) e XI (CM 29, 279) in parallelo con ID., *De victoria Verbi Dei*, IV (MGH, *Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters*, vol. V, 127); XII (MGH, *Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters*, vol. V, 392).

⁷³ RUPERTO, *De gloria et honore*, I (CM 29, 19). L'immagine della lenza è mutuata da Gregorio, il quale scrive: «Il filo di questo amo è la genealogia degli antichi padri ricordata dal vangelo» (GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XXXIII, 9, 17 [*Opere di Gregorio Magno*, Città Nuova, Roma 2001, vol. I/4, 432-433]).

⁷⁴ RUPERTO, *De gloria et honore*, II (CM 29, 36).

geriscono la futura tripartizione della Chiesa, costituita di martiri, sacerdoti e principi⁷⁵. A questo punto, lo sguardo storico sembra arrestarsi: Ruperto non procede oltre. La storia sembra essere entrata nella sua fase ultima: quella dell'attesa della seconda venuta di Cristo. Non deve avvenire più nulla di sostanzialmente nuovo: ora è il tempo dell'attesa della parusia definitiva. In questo forte senso di attesa escatologica, appare un tratto caratteristico di altri autori del XII secolo, nei quali «ritroviamo una delle costanti dello spirito cristiano, impegnato attraverso i testi stessi della Scrittura in un racconto storico e sensibile, muovendo di là, allo sviluppo di un'economia sacra, ma al tempo stesso minacciato, proprio dalla sua fedeltà alla Bibbia, dal pericolo di inchiodarsi su una storia passata, distaccandosi dalla storia presente»⁷⁶.

4.6. *La questione ipotetica*

Ripercorrendo per sommi capi la vicenda teologica medioevale della «questione ipotetica», Bonnefoy⁷⁷ e Biffi⁷⁸ considerano Ruperto come uno dei primi, che ha introdotto tale questione in teologia e ri-

⁷⁵ RUPERTO, *De gloria et honore*, II (CM 29, 39).

⁷⁶ M.-D. CHENU, *La teologia del XII secolo*, Milano 1999, 95. La critica è espressa in modo ancora più netto da Gribomont, il quale accusa Ruperto di concentrarsi sul passato, perdendo di vista il presente: «[Cette interprétation de l'histoire] se limite au passé lointain, aux temps bibliques, aux faits dont le sens dans la préparation du salut est déjà indiqué ou suggéré par la révélation... [Rupert] fait une certaine place aux premiers siècles, aux Apôtres, aux martyrs, aux docteurs. Mais le déroulement ultérieur de l'histoire et la vie de l'Eglise médiévale semblent pour lui comme nuls et non venus. Ni le croisades, ni la lutte du sacerdoce et de l'empire, ni les problèmes des hommes de son temps ne laissent de traces visibles dans son œuvre» (J. GRIBOMONT, *Introduction*, in RUPERT DE DEUTZ, *Les Œuvres du Saint-Esprit. De Trinitate, pars III* [SC 131, 25-26]).

⁷⁷ J.-F. BONNEFOY, «La question hypothétique "Utrum si Adam non peccasset..." au XIII^e siècle», *Revista española de teología* 14 (1954) 327-368. Il lungo articolo cerca di ricostruire le posizioni dei teologi più significativi, relativamente alle due possibili risposte alla questione ipotetica. Dopo aver precisato il significato della questione ed i suoi aspetti incongruenti, Bonnefoy colloca i precursori Isacco di Ninive, Ruperto di Deutz e Onorio d'Autun tra quanti hanno posto per primi l'interrogativo ed hanno cercato di dare una risposta affermativa alla questione ipotetica. Bonnefoy è del parere che i teologi più acuti (Tommaso e Scoto, specialmente) hanno evitato di dare una risposta secca alla questione ed hanno mostrato o, più semplicemente, indicato come via di risoluzione quella del primato assoluto e universale di Cristo.

⁷⁸ G. BIFFI, «Fine dell'incarnazione e primato di Cristo», *La Scuola Cattolica* 88/4 (1960) 241-260. L'articolo di Biffi cerca di chiarire il senso della questione ipotetica,

chiamano la stessa citazione tratta dal *De gloria et honore*⁷⁹. Tuttavia, il consenso non è assoluto. Si colgono sfumature diverse negli studiosi e le interpretazioni divergono.

Séjourné afferma con perentorietà che secondo Ruperto «lo scopo principale del Salvatore fu di riscattare i peccati del mondo per mezzo della sua incarnazione e morte. Senza il peccato, il Verbo non si sarebbe incarnato. Dopo il peccato divenne necessario che Dio si facesse uomo; su questo punto, la semplice affermazione di Ruperto è come sempre molto netta e sembra presa in prestito a sant'Anselmo»⁸⁰. Secondo Scheffczyk⁸¹ Ruperto è uno dei primi pensatori medievali a parlare della predestinazione assoluta: il Figlio non è diventato uomo per il beneficio del mondo, bensì la creazione è stata posta in opera a causa del Figlio dell'uomo. Il *Logos*, quindi, avrebbe assunto una natura umana, anche se non fosse accaduto il peccato dell'uomo⁸².

Secondo Wittler⁸³, vi sarebbe in Ruperto una sorta di «inconsapevole dualismo» circa la questione ipotetica. Wittler ritiene che a questa domanda Ruperto non ha dato sufficiente attenzione, così da poter notare il dualismo della sua posizione.

smascherandone ogni aspetto contraddittorio ed indirizzando la ricerca sulla *ratio praecipua* dell'incarnazione, che è in definitiva l'unico interrogativo lecito per l'uomo. L'autore prende in esame l'inno di Col 1,15-20 e mette in rilievo il significato di Cristo, inteso come causa finale, esemplare ed efficiente dell'universo. Utile ci sembra la sua conclusione: «L'antica e vessatissima questione circa il fine dell'incarnazione ci ha dunque condotto a capire meglio la posizione di Cristo nel creato. Egli è veramente il Primo, il Capo di tutto, il mediatore totale: ogni cosa trova in lui la fonte perfetta della sua esistenza» (*ivi*, 260).

⁷⁹ RUPERTO, *De gloria et honore*, XIII (CM 29, 415).

⁸⁰ P. SÉJOURNÉ, *Rupert de Deutz*, in DTC, vol. XIV/1, col. 195.

⁸¹ «Le but principal du Sauveur était de racheter les péchés du monde par son incarnation et par sa mort. Sans le péché, le Verbe ne se serait pas incarné. Après le péché il était nécessaire que Dieu se fit homme; sur ce point, la simple affirmation de Rupert est, comme toujours, très nette, et semble emprunté à Saint Anselme» (L. SCHEFFCZYK, *Die heilsökonomische Trinitätslehre des Rupert von Deutz und ihre dogmatische Bedeutung*, in J. BETZ - H. FRIES [edd.], *Kirche und Überlieferung*, Freiburg 1960, 90-118 [trad. fr. in *Eglise et Tradition*, Le Puy-Lyon 1963]). Scheffczyk scrive: «Rupert devient, eu égard à la question spéciale du motif de l'incarnation, un défenseur de la doctrine de la prédestination absolue du Christ à devenir homme; et cependant, comme l'a montré H.H. Wittler, sa doctrine n'est pas tout à fait claire sur ce point et quelques-unes de ses affirmations se rapprochent de la position adverse» (L. SCHEFFCZYK, *Die heilsökonomische Trinitätslehre* [trad. fr. in *Eglise et Tradition*, 92]).

⁸² Cf L. SCHEFFCZYK, *Schöpfung und Vorsehung*, Freiburg im Breisgau 1963, 71-82.

⁸³ H.H. WITTLER, *Die Erlösung und ihre Zuwendung nach der Lehre des Abtes Rupert von Deutz*, Düsseldorf 1940.

Hauck⁸⁴ vede in Ruperto quasi il rifiuto di ogni speculazione e ritiene che l'abate di Deutz sia interessato solo all'agire di Dio nel mondo e non alle speculazioni astratte. Hauck fa cenno alle molte citazioni di Ruperto sulla necessità dell'incarnazione, anche a prescindere dal peccato, e ritiene che Ruperto semplicemente prosegua in modo conseguente la dottrina di Agostino della «generazione dei giusti», cosicché tra questi giusti il *Logos* divino sarebbe potuto nascere anche senza il peccato.

Bach⁸⁵ mette in evidenza separatamente i due distinti aspetti della posizione di Ruperto: l'incarnazione predestinata (assoluta) e l'incarnazione necessaria (condizionata). Bach scopre in Ruperto un duplice significato dell'incarnazione, che dal punto di vista di Dio è assoluta (cioè, non sottoposta a condizioni), mentre dal punto di vista dell'uomo è condizionata dal peccato.

Lo studio che più degli altri ha cercato un'ipotesi di soluzione circa l'apparente dualismo di Ruperto è quello di Magrassi⁸⁶, che crede di provare un'evoluzione coerente nel pensiero di Ruperto. L'abate di Deutz passerebbe da una posizione iniziale, anteriore ad un ripensamento personale del problema ed in linea con quella tradizionale, ad un orientamento opposto, che prende una sempre maggiore consistenza e confluisce in una visione integrale e nettamente definita nelle ultime sue opere. Magrassi individua le ragioni di quest'evoluzione di Ruperto in alcuni testi chiave della Scrittura⁸⁷ e nella polemica con la scuola di Laon circa la volontà di Dio⁸⁸.

Nelle pagine che dedica al motivo dell'incarnazione in Ruperto⁸⁹, Gribomont si attiene sostanzialmente al metodo evolutivo di Magrassi, riproponendo le stesse citazioni rupertiane.

⁸⁴ A. HAUCK, *Kirchengeschichte Deutschlands*, Leipzig 1913, vol. IV, 432-443.

⁸⁵ J. BACH, *Rupert von Deutz*, in Id., *Die Dogmengeschichte des Mittelalters von christologischen Standpunkte oder die mittelalterliche Christologie vom 8. bis 16. Jahrhundert*, Wien 1875, vol. II, 243-297.

⁸⁶ M. MAGRASSI, *Teologia e storia*, 219-255.

⁸⁷ I testi biblici fondamentali sono tre: Pr 8,22-31; Eb 2,10; Ef 3,8-10.

⁸⁸ La polemica con Laon può aver avuto un'importanza fondamentale nella formazione della teoria dell'incarnazione incondizionata in Ruperto. Infatti, se è vero che il Verbo si sarebbe incarnato anche senza il peccato dell'uomo, Dio è liberato dalla responsabilità di aver permesso il peccato di Adamo. Da sempre, infatti, Dio aveva progettato l'incarnazione del Verbo, che all'uomo avrebbe portato in ogni caso la salvezza, commesso o meno il peccato. Il riferimento alla polemica di Laon non ci sembra inutile, anche perché la celebre pagina di Ruperto sull'incarnazione incondizionata è posta in appendice al richiamo del dibattito sull'onnipotenza e sulla volontà di Dio (RUPERTO, *De gloria et honore*, XIII [CM 29, 412.414]).

⁸⁹ Cf J. GRIBOMONT, *Introduction* (SC 131, 33-40).

In un prezioso articolo⁹⁰ Haacke mette a tema anch'egli la questione ipotetica in Ruperto ed analizza in modo critico le conclusioni di Magrassi. Haacke prevede che non si possa ottenere sull'interrogativo una risposta netta. Per questo, dedica ampio spazio alla contestualizzazione delle varie citazioni a favore di una o dell'altra ipotesi ed infine si sofferma sulla citazione decisiva del libro XIII⁹¹. Egli interpreta tale citazione come la risposta al problema della polemica di Laon in riferimento alla predestinazione. Haacke ripropone il lungo testo rupertiano e sostiene che «come risultato più importante del pensiero di Ruperto, l'abate di Deutz è riuscito a non dover ammettere la necessità del peccato per l'incarnazione di Dio... I primi uomini potevano, dopo il peccato, generare figli senza peccato, poiché la redenzione era già stata pianificata, cosicché gli eletti sarebbero stati ormai scelti in un predeterminato numero dalla massa totale dell'umanità. *A fortiori*, il peccato non poteva impedire l'incarnazione di Cristo, perché essa era già stata concepita come redentrice. Il risultato non diventa una "formulazione tecnica"⁹², bensì uno sviluppo del contenuto della rivelazione, che offre molti aspetti⁹³. In conclusione: «La gloria di essere l'inventore della teoria dell'incarnazione incondizionata, perciò, non appartiene a Ruperto: come ha già affermato Scheeben, Ruperto avrebbe per primo soltanto indicato quest'affermazione. A lui resta il merito di aver disteso il soggetto della materia e di aver creato con ciò la base per la penetrazione spirituale della scolastica: noi non conosciamo nessuno che abbia accolto in modo così appassionato questa domanda»⁹⁴.

Ultimamente Edith M. Scheiber tenta di dare un'adeguata interpretazione della posizione di Ruperto⁹⁵. Se Ruperto vede l'incarnazione

⁹⁰ R. HAACKE, «Rupert von Deutz zur Frage: "Cur Deus homo"», in *Corona Gratiarum: Miscellanea E. Dekkers O. S. B. Oblata*, Brugge 1975, vol. II, 143-159.

⁹¹ RUPERTO, *De gloria et honore*, XIII (CM 29, 415-416).

⁹² Espressione di Magrassi, citata da Haacke in italiano.

⁹³ R. HAACKE, «Rupert von Deutz zur Frage: "Cur Deus homo"», 158.

⁹⁴ «Die Ehre des Erfinders der unbedingten Inkarnation gebührt also ihm nicht; immerhin gebe man Scheeben rechte zu der Formulierung, Rupert habe als erster auf diese Auffassung "hingewiesen". Ihm bleibt das Verdienst, die Stofffülle ausgebreitet und damit die Grundlage zur scholastischen geistigen Durchdringung geschaffen zu haben: wir kennen niemand, der sich so warm dieses Anliegens angenommen hat» (R. HAACKE, «Rupert von Deutz zur Frage: "Cur Deus homo"», 159).

⁹⁵ E.M. SCHEIBER, «Inkarnation bei Rupert von Deutz. Zum Verhältnis von Vorherbestimmen und Vorherwissen Gottes», *Zeitschrift für Katholische Theologie* 115 (1993) 121-138. Questo utile articolo – di cui siamo debitori – consente di ricostruire il pensiero di diversi autori in riferimento alla questione ipotetica in Ruperto.

necessaria dal punto di vista della storia della salvezza, questa necessità non può essere in nessun caso inserita in Dio od essere vista come motivo principale dell'agire di Dio. Ruperto non approfondisce come la storia di salvezza si sarebbe svolta senza il peccato originale, perché non si muove mai su un piano di speculazione teologica, che esclude la fondamentale esperienza del peccato e della morte. Perciò in Ruperto non si trova alcuna teoria dell'assoluta predestinazione dell'incarnazione che non vede preso in considerazione nell'eterno piano di Dio il peccato: Ruperto, che come esegeta parte dall'esperienza di salvezza del popolo di Dio, non si è dato a questo tipo di speculazione⁹⁶. Sebbene per Ruperto l'incarnazione possa essere pensabile anche senza il peccato – come aveva suggerito Agostino con la sua teoria della generazione dei giusti –, tuttavia queste affermazioni rimangono isolate nell'opera complessiva di Ruperto e limitate in sostanza al loro contesto⁹⁷. Ruperto non si è mai occupato *ex professo* della questione ipotetica in forma astratta. Egli, piuttosto, ha fatto cenno alla possibilità dell'incarnazione incondizionata per esprimere l'assoluta onnipotenza e bontà di Dio, il cui piano non può mai essere modificato dall'uomo e non può mai scegliere il male.

Dopo aver visto le posizioni della critica e le interpretazioni di Magrassi, Haacke e Scheiber, è necessario prendere in esame dettagliatamente il libro XIII, nel quale si trova la citazione ritenuta la testimonianza chiave della teoria dell'incarnazione incondizionata. Una comprensione più adeguata di questa citazione può essere raggiunta solo collocandola nel percorso globale del *De gloria et honore*. È quanto abbiamo cercato di fare nel nostro ultimo lavoro⁹⁸, mentre in questa sede intendiamo solo ribadire alcune conclusioni.

Nel libro XIII del *De gloria et honore* Ruperto espone espressamente la questione ipotetica, ma lo fa con un linguaggio che lascia

⁹⁶ «Daher ist bei Rupert keine Theorie einer absoluten Prädestination zur Menschwerdung, die die Sünde nicht als im ewig Plan Gottes mitberücksichtigt sieht, zu finden. Rupert, der als Exeget von der Heilserfahrung des Volkes Gottes ausgeht, hat sich nicht auf derartige Spekulationen eingelassen» (E.M. SCHEIBER, «Inkarnation bei Rupert von Deutz», 134).

⁹⁷ «Obwohl für ihn Menschwerdung ohne Sünde durchaus denkbar war – Augustinus weiterdenkend, nahm er, was für alle Gerechten galt (gezeugt und geboren werden), auch für Jesus Christus als Möglichkeit an – bleiben solche Aussagen in seinem Gesamtwerk sehr isoliert und praktisch auf diesen Kontext begrenzt» (E.M. SCHEIBER, «Inkarnation bei Rupert von Deutz», 134).

⁹⁸ RUPERTO DI DEUTZ, *Mite ed umile di cuore*, 186-275. Ci permettiamo di rinviare al capitolo dedicato al libro tredicesimo del *De gloria et honore*, nel quale abbiamo ricostruito passo passo il ragionamento di Ruperto.

adito a diverse interpretazioni e non senza imprecisioni di carattere teologico, soprattutto per quanto riguarda il rapporto tra il Verbo ed il Figlio dell'uomo. L'incarnazione incondizionata è ipotizzata non autonomamente, ma in relazione all'argomentazione di Agostino sulla generazione dei giusti. Non si tratta quindi di un'ipotesi originale, poiché in questo caso Agostino aveva già posto l'interrogativo se ci potesse essere un ordine indipendente dal peccato. Ciò che suscita l'interrogativo in Ruperto e lo spinge ad ipotizzare l'incarnazione incondizionata è la polemica sulla predestinazione con la scuola di Laon. Ruperto vuole affermare che il peccato non dipende da Dio ma dall'uomo e così intende salvaguardare la bontà di Dio, il cui progetto originario è frutto soltanto dell'amore. Il peccato non deteriora il piano di Dio, ma svela ancora di più l'amore di Dio per l'uomo, perché «dove abbondò il peccato, sovrabbondò la grazia» (Rm 5,20). L'uomo, dunque, può avere piena fiducia nel Figlio dell'uomo, che verrà a giudicare il mondo, perché il peccato non ha rubato nulla al suo stato, ma ha reso la sua gloria ancora più splendente. L'effetto dell'argomentazione di Ruperto è quello 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: dall'inizio, quando Dio ha progettato di creare ogni cosa, sino alla fine, quando verrà a giudicare il mondo. La questione ipotetica è un ragionamento per assurdo, funzionale all'affermazione dell'onnipotenza, della sapienza e – soprattutto – della bontà di Dio, il cui amore e la cui misericordia stanno all'inizio ed alla fine della storia della salvezza.

Il valore della teoria dell'incarnazione incondizionata e la consapevolezza che Ruperto ne ha avuto nel *De gloria et honore* appaiono limitate⁹⁹. L'abate di Deutz sostiene, senza dubbio, la possibilità dell'incarnazione a prescindere dal peccato, ma se ne occupa solo nelle ultime pagine del *De gloria et honore*, mentre in tutto il resto dell'opera ricorre alla teoria più tradizionale, che considera la redenzione come il motivo primario dell'incarnazione. Nel *De gloria et ho* -

⁹⁹ Di questo avviso è anche Mc Evoy, il quale ritiene che secondo Ruperto «the Word was predestined to take flesh by a decision taken in love and not cancelled by sin's opposition to the divine plan. Rupert does not enlarge upon this brief remark (cf RUPERTO, *De gloria et honore*, XIII), nor does the hypothetical question recur in his writings, though he enunciates the primacy of Christ elsewhere (cf RUPERTO, *De glorificatione Trinitatis*)» (J. MC EVOY, «The Absolute Predestination of Christ in the Theology of Robert Grosseteste», in *Sapientiae doctrina: Mélanges de théologie et de littérature médiévales offerts à Dom H. Bascour O. S. B.*, Louvain 1980, 220-221).

nore diversi sono i passi, in cui Ruperto sembra subordinare l'incarnazione alla morte redentrice. La meditazione dei quattro misteri di Cristo rivela la bontà e la sua forza, poiché *propter nos homo fieri et passionem subire voluit*¹⁰⁰. La predicazione del Battista, che prepara la venuta di Gesù, proclama la penitenza, 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 umano¹⁰¹. Queste affermazioni – insieme ad altre rintracciabili nel *De gloria et honore* – sono sufficienti per cogliere la stretta relazione tra la venuta di Gesù e la sua morte in croce per gli uomini. Non sono una smentita della teoria dell'incarnazione incondizionata o una contraddizione del pensiero di Ruperto. Esse ci suggeriscono molto più semplicemente che Ruperto, anche nel *De gloria et honore*, dedica al tema dell'incarnazione incondizionata uno spazio molto ristretto ed abitualmente interpreta l'incarnazione in relazione alla passione, come tutta la tradizione suggerisce. Riteniamo sostanzialmente corrette le valutazioni di Haacke e Scheiber, che attenuano l'attribuzione della teoria dell'incarnazione incondizionata a Ruperto ed inseriscono questa teoria – effettivamente ipotizzata da Ruperto – in uno sguardo storico-salvifico preponderante, che s'interessa principalmente del reale compiersi della storia della salvezza, dopo il fatto del peccato.

In conclusione, non ha molto interesse capire se Ruperto appartenga agli scotisti o ai tomisti, né se per primo ha posto la questione ipotetica o se ha anticipato teorie teologiche successive. È da riconoscere, invece, che in Ruperto emerge una duplice consapevolezza. Da un lato, l'incarnazione ha a che fare con la redenzione: essa, cioè, è uno dei motivi dell'incarnazione. Dall'altro, l'incarnazione era necessaria, proprio nel senso anselmiano, poiché solo la morte dell'uomo-Dio poteva salvare l'umanità decaduta. Ruperto vede che l'incarnazione non può essere intesa come un *remedium* inaspetta-

¹⁰⁰ «Ex istis [quattuor sacramentis] 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» (RUPERTO, *De gloria et honore*, I [CM 29, 7]).

¹⁰¹ «Dicit aliquis: non poterat alio modo fieri, ut manifestaretur in Israhel, nisi praedicando paenitentiam? Ad haec, inquam, poterat quidem, sed omnium modorum, quibus hoc fieri poterat, iste modus erat optimus, 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» (RUPERTO, *De gloria et honore*, II [CM 29, 58]).

to, dettato dal peccato dell'uomo. L'originalità di Ruperto sta nell'aver visto – tra i primi – che l'onniscienza di Dio e la volontà buona di Dio non possono essere condizionate dal peccato dell'uomo. Infine, è da attenuare la contrapposizione tra Anselmo e Ruperto. Le due posizioni vanno intese come una sottolineatura di due aspetti complementari o di due prospettive diverse dell'unico mistero della redenzione: *ante peccatum* (Ruperto) e *post peccatum* (Anselmo). Per dirla con Haacke, il merito più grande di Ruperto non sta tanto nell'aver introdotto la tesi teologica scotista, ma nell'aver richiamato la teologia all'assoluto primato di Cristo¹⁰².

ALESSIO MAGOGA
Via Farmacia, 16
31013 - Codognè (TV)
almagoga@tin.it

SUMMARY

The paper presents the main outlines of the christology of Rupert of Deutz, a Benedictine monk of the XIIth century, starting from one of his most important works. After a short introduction to his life and his theological works, the author takes into consideration his *De gloria et honore Filii hominis. Super Matthaeum*, a semicontinuous commentary to st. Matthew's Gospel. Then there is an attempt to outline the context of the Christological debate in the XIIth century in which we can place Rupert's thought. We can point out at least two sides of this debate. The first one is internal to the Christian Church and places Rupert's thought inside the christological developments of his time. The second one regards the dialogue with the Hebraic thought, particularly rich in Northern Germany. At last, the main lines of christology rising from *De gloria et honore* are pointed out. They are at least five: Christ as the centre of the Holy Scripture; Christ fully human and fully divine; the oneness of the two natures, as expressed in the pattern of the *assumptus homo*; the *imitatio Christi* at the centre of monastic life; Christ as the centre of salvation. At the end, the author tries to clarify the so-called «hypothetical question» of which Rupert is often considered the author.

¹⁰² R. HAACKE, «Rupert von Deutz zur Frage: "Cur Deus homo"», 159.