

ABSTRACT TESI (GERMANA FERNICOLA)***TEOLOGIA ED ESEGESI NEI COMMENTI BIBLICI DI RUPERTO DI DEUTZ***

L'approccio alla figura del monaco benedettino Ruperto di Deutz e al suo pensiero si è configurato, nelle fasi preliminari del lavoro, come un inquadramento generale che si è poi arricchito di una più approfondita disamina dottrinale che mi ha consentito di affinare la conoscenza complessiva delle dottrine rupertiane e quindi di meglio circoscrivere e definire, rispetto ai propositi iniziali, l'oggetto e gli scopi del lavoro.

Ho dunque cercato di mettere in rilievo i tratti peculiari della riflessione rupertiana concentrandomi, in particolare, sui commenti biblici, assumendo come riferimenti principali il commento al vangelo di Matteo e il commento al vangelo di Giovanni. Ai fini di una valutazione complessiva dell'opera del tuitense mi è tuttavia parso indispensabile estendere l'analisi, almeno in parte, anche agli opuscoli sulla volontà e l'onnipotenza divina e al commento al Cantico dei Cantici.

La scelta degli argomenti da trattare è motivata da due fattori: da un lato l'esigenza di evidenziare aspetti poco studiati e noti del pensiero rupertiano, dall'altro quello di prendere in considerazione il frangente storico della composizione dei commenti biblici da parte di Ruperto, esaminando i temi più attuali all'interno dell'orizzonte culturale nel quale egli si muove. Ho delineato un percorso di lettura che, privilegiando un taglio espositivo che segue fedelmente il testo, è centrato soprattutto su argomenti a cavallo tra teologia, cristologia, pneumatologia.

Si può certamente affermare che la ricerca condotta nell'ambito della tesi dottorale sia diretta a ricostruire la dottrina esegetica e teologica del monaco di Deutz, considerando, tuttavia, l'influenza esercitata sull'autore dall'ampio ventaglio di proposte filosofico-teologiche che animano il mondo intellettuale agli inizi del XII

secolo. Pertanto questo lavoro cerca di inserirsi, sul piano metodologico e contenutistico in un contesto di studi mirante a determinare le modalità con cui è avvenuta la maturazione di tali istanze nell'ambiente benedettino durante la prima metà del XII secolo. I motivi di interesse di tale indagine sono, a mio avviso, molteplici: sul piano storiografico lo studio tende a delineare il profilo speculativo di Ruperto di Deutz contribuendo a migliorare la conoscenza complessiva di questo autore, sul piano teorico, l'analisi delle fonti consente di valutare in quale misura alcuni temi, desunti dalla produzione monastica e magistrale dell'epoca, abbiano influito sullo sviluppo della sua concezione teologica, che risulta tendenzialmente ancorata ad un atteggiamento conservatore tipico del monachesimo.

Caratterizzata dal continuo intreccio di esposizione contenutistica e valutazione storiografica, la tesi non ha la pretesa di essere una presentazione organica e complessiva dei commenti biblici rupertiani. Il lavoro vuol fornire una sintesi, consapevolmente parziale, ma spero significativa della riflessione del tuitiense. L'esame dei contenuti, dei metodi e degli obiettivi del percorso intellettuale rupertiano, nell'ambiente storico e nella tradizione culturale in cui si è formato, è volto a valorizzare la sua individualità speculativa e a coglierne molteplici sfaccettature, per evidenziare come egli abbia tradotto in dottrina la sua vocazione benedettina.

La tesi si articola in tre parti principali (che presentano ognuna un andamento a sé stante). Nel primo capitolo vengono ricostruiti la biografia dell'abate ed i caratteri della sua metodologia esegetica, elementi filosofico-teologici dell'ambiente culturale della Renania dell'epoca ed i complessi rapporti del monaco con la scuola di Laon. Nel secondo capitolo è invece presentato un approfondimento sulla ricostruzione dei suoi scritti, considerando gran parte della storiografia a riguardo, volto a testimoniare la tendenza speculativa di fondo dell'autore, una parziale analisi del commento rupertiano al Cantico dei Cantici e l'analisi del commento esegetico al vangelo di Matteo; si presenta, a riguardo, una ricostruzione dell'opera che evidenzia anche elementi mistici e visionari presenti in essa. Il terzo ed ultimo capitolo è interamente dedicato al commento rupertiano al quarto vangelo con particolare attenzione al prologo e, soprattutto, ai capitoli giovannei riguardanti lo Spirito Santo.

Gli aspetti in cui la realtà dell'epoca rupertiana si concretizza sono sostanzialmente due, entrambi derivanti dalla filiazione diretta dall'esperienza teologica di Anselmo d'Aosta, da una parte l'esigenza di sistematicità, dall'altra l'inevitabile confronto e dialogo tra ambizione razionalistica e conservatorismo religioso. Nella nutrita schiera dei teologi dell'epoca dominava una doppia tendenza: per un verso una dialettica fondata su una grande erudizione, dall'altro l'esigenza di dar luogo ad una grande opera di sistematizzazione della dottrina cristiana frutto del passaggio nel campo dei teologi di *magistri* educati in scuole di logica e dunque sensibili ad un assetto razionale del patrimonio dottrinale cristiano.

La trasformazione della teologia, da semplice discorso delle verità relative alla fede e all'economia della salvezza in una scienza in ambito universitario, avviene grazie alla confluenza prodottasi tra i diversi elementi operanti nelle scuole del XII secolo, le cui principali tendenze intellettuali sono ravvisabili nel metodo vittorino, fondato sulla collocazione della *lectio* scritturale alla base della ricerca, in quello abelardiano-lombardiano che rende sistematico il discorso teologico, espresso con lo strumento della *quaestio*, attraverso l'organizzazione dei contenuti della rivelazione, secondo uno schema che va dalla creazione all'escatologia e, ancora, nell'avvento della epistemologia aristotelica.

Ruperto è un interprete qualificato della teologia coltivata nel chiostro ma è anche un autore che vive il suo tempo e lo esprime mediante una conoscenza pluridirezionata ai differenti aspetti che sostanziano il mondo e le figure intellettuali nella metà del XII secolo; da diversi punti di vista, il profilo speculativo dell'abate conduce a smussare la rigidità delle categorie storiografiche fissate nel secolo scorso da medievisti quali Leclercq, Forest, Vandenbroucke e Chenu.

Il benedettino compose il *De Voluntate Dei* ed il *De Omnipotentia Dei* tra il 1113 ed il 1116, questi due opuscoli polemici vogliono essere una forte presa di posizione su alcune questioni circolanti nella scuola di Laon riguardo al problema dell'origine del male. La questione concerneva la possibilità, da parte di Dio, di avere una volontà di male. I *magistri* Anselmo di Laon e Guglielmo di Champeaux risolvevano, dalla loro prospettiva, il problema della conciliazione di male e provvidenza proponendo una distinzione tra *voluntas permittens* e *voluntas*

approbans ricalcata su precisazioni di Anselmo d'Aosta. Non si può certo sostenere che nel pensiero dei maestri di Laon la volontà di Dio, globalmente presa, fosse una volontà di male, come Ruperto aveva sostenuto, a loro avviso, sulla scia agostiniana, la volontà di Dio è buona, buona in senso assoluto dato che non approva il male che permette, tuttavia essa comprende al suo interno, espresso in vari modi, il consenso sovrano della permanenza del male nel mondo. Se alla base del malinteso ci può essere un'informazione inesatta, esiste tuttavia anche una certa differenza sul piano del linguaggio. Il linguaggio della dialettica nascente, che si nutriva di aristotelismo per interpretare Agostino, usava il termine volontà dando ad esso accezioni diverse, ad indicare l'intero ambito del rapporto di Dio con le cose, rapporto che teologicamente, se si crede nell'onnipotenza divina, non può essere che di assoluta sovranità. Ruperto, formato al linguaggio della tradizione biblica come Parola che interpreta se stessa, incapace di ammettere una qualche forma di pensiero di male in Dio, e d'altra parte impreparato al rigore dialettico delle scuole, sostenne fortemente che non ci può essere, in Dio, una permissione attiva, frutto di una decisione della volontà; il male è un continuo deviare verso la morte da parte della creatura mutevole e fragile di fronte ad un Dio appassionato d'amore; questa relazione rappresenta l'elemento portante di gran parte della teologia rupertiana sul peccato e la grazia.

Quando apparve l'opuscolo i *magistri* reagirono con sarcasmo, stando alla testimonianza dello stesso Ruperto essi gli ricordarono che nella *sententia* da lui attaccata il soggetto avrebbe dovuto essere la volontà di Dio e non una presunta volontà di male. L'esito di queste vicende fu la stesura del *De Omnipotentia Dei* nel quale Ruperto cercò di conciliare la presenza del male con l'onnipotenza divina, puntualizzando i caratteri della sua indagine teologica: l'uomo, sostiene Ruperto, creato dal nulla, può progredire alle posizioni più alte o regredire alle più basse, precisando che a causa di una deviata volontà dovuta dal suo provenire dal nulla, la creatura umana naturalmente tende o ritorna al nulla allontanandosi radicalmente dalla Parola dalla quale è stato generato. Ecco quindi che Dio gli fa dono della sua grazia, affinché l'uomo si sottragga all'attrazione del nulla e giunga all'amore divino. La volontà di Dio nella storia sarebbe unicamente volontà di salvezza per tutti. L'esercizio della condanna è quindi conseguenza della libera accettazione da parte di

Dio del volere dell'uomo, ed è anche un aspetto della realtà definitiva che trionfa nell'instaurazione del Regno dopo il fallimento dell'offerta di misericordia. Per i maestri di Laon, come per Agostino, esiste invece una volontà originaria in Dio che, di fronte ad un'umanità nemica e condannata per nascita, salva alcuni per grazia e lascia gli altri privi di salvezza. Nei due rispettivi sistemi Dio compie la sua volontà, la sua onnipotenza di fronte al male è dunque affermata da parte di entrambe le prospettive teologiche, ma in due accezioni evidentemente diverse.

L'abate di Deutz è stato, tra l'altro, fra i primi autori medievali a proporre un'interpretazione apertamente mariologica del Cantico dei Cantici rivolgendosi alla Vergine nei termini di *prophetissa*, offrendo una lettura dell'incarnazione quale evento nuziale tra Cristo, ad un tempo Figlio e Sposo e Maria, Figlia di Sion ed emblema della Chiesa di ogni tempo. Egli nega l'assenza di peccato in Maria anche se non in maniera radicale, sostenendo che, la Vergine pur segnata dal peccato come gli altri uomini vide la sua colpa consumarsi dal fuoco della grazia divina. Di conseguenza l'affermazione *libera es ab omni peccati* può essere interpretata in riferimento non alla creazione ma al concepimento di Cristo in lei, durante il quale la Vergine sarebbe rimasta integra sia nel corpo che nell'animo. Alla luce di ciò si comprende come egli abbia potuto proporre un'interpretazione mariologica del Cantico: da una parte la centralità del mistero dell'incarnazione, posto come asse al centro del suo sistema, dall'altra una visione unitaria di Maria e della Chiesa quali realtà concentriche; tutto ciò gli permette di passare dall'una all'altra e di segnare una nuova interpretazione nella storia dell'esegesi del Cantico (Si propone una contestualizzazione del commento rupertiano al Cantico nell'ambito dell'esegesi ai *Cantica* nel XII secolo con raffronti testuali con Girolamo, Pascasio Radberto, Gregorio Magno, Beda). Ciò che sembra premere all'abate di Deutz è motivare le testimonianze scritturali non solo sulla base della sua interpretazione ma su ogni evento riguardante la persona e la vicenda di Maria, l'abate appare, infatti, desideroso di evidenziare come la sua interpretazione mariologica del Cantico non lo ponga in contrasto con i suoi predecessori, ma semplicemente aggiunga alle loro considerazioni qualcosa in più. La presente lettura è una mirabile sintesi ed espressione della sensibilità biblica e liturgica dell'autore destinata ad essere ripresa,

anche se solo per accenni, da un certo numero di commentatori cristiani: Ugo di San Vittore, Onorio Augustudunense, Riccardo di San Vittore, Filippo di Harvengt, Tommaso Gallo, Alano di Lilla.

Il regime visionario nel quale si inquadra il Prologo, il riferimento alla lotta con Dio, l'affermata consapevolezza dell'incolmabile ulteriorità della Parola di Dio, la costruzione del testo con continui riferimenti a brani biblici, il richiamo all'uso dell'umiltà, il contesto monastico di preghiera e liturgia, sono elementi che contribuiscono alla conferma di Ruperto, con il suo commento al Cantico dei Cantici, come uno dei più significativi rappresentanti del veteromonachesimo.

L'ulteriore opera presa in considerazione, il *De gloria et honore Filii hominis. Super Matthaëum*, viene solitamente citata nei manuali di cristologia come il primo testo della riflessione teologica medievale in cui si afferma formalmente la teoria dell'incarnazione incondizionata, ripresa ed elaborata circa due secoli dopo da Duns Scoto. In particolare si cita un passaggio del XIII libro nel quale, agli occhi dei teologi di matrice scotista, Ruperto delineerebbe espressamente l'idea secondo la quale Cristo si sarebbe incarnato a prescindere dal peccato dell'uomo. Il peccato originale avrebbe dunque solo posto la necessità della morte e passione di Cristo ma non la necessità dell'incarnazione, che era già stata prevista nel piano di Dio.

Le principali tematiche che attraversano le opere scritte da Ruperto tra il 1124 ed il 1128 possono essere rintracciate nel *Super Matthaëum*: la storia dell'umanità intesa come lotta tra Satana e il Verbo di Dio, la speciale attenzione ai profeti interpretati come la chiave di lettura privilegiata dell'unità dell'Antico Testamento e del Nuovo, le vivaci pagine di carattere apologetico indirizzate ai suoi detrattori, l'interesse di carattere pastorale, la lettura in termini trinitari del piano della salvezza, la polemica contro gli ebrei.

L'opera non è un commento al vangelo matteo costruito in base alla *lectio continua in sacra pagina*, Ruperto si prefigge una lettura parziale di questo vangelo con il palese intento di soffermarsi su pagine capaci di evidenziare maggiormente l'idea che egli ritiene più significativa per la sua opera, vale a dire la contemplazione dei quattro fondamentali misteri di Cristo (incarnazione, passione, resurrezione, ascensione). La struttura dell'opera consente di affermare che Ruperto riesce solo in

parte a mantenere fede all'impegno espresso nel Prologo. Il *Super Matthaeum*, di fatto, non è una lettura del presente vangelo in grado di mettere in luce, in egual misura, i quattro principali misteri della vita di Cristo, lo scritto appare come un'opera disomogenea, in cui si intrecciano i generi letterari della *lectio continua* e del racconto autobiografico con quello della contemplazione dei quattro misteri di Cristo. Dopo l'analisi della struttura dell'opera ho deciso di prendere in considerazione i libri XII e XIII.

L'importanza del libro XII è relativa, oltre alla rilevanza delle visioni ricevute da Ruperto dalla grazia divina, anche a ciò che mostra della spiritualità monastica, in particolar modo per quanto riguarda la devozione a Cristo crocefisso. In quattro delle undici visioni narrate nel libro XII, infatti, Ruperto parla del Cristo. Il dato rilevante che emerge in ognuna di esse è che Cristo è definito *mitis et humilis corde*. Questo tratto di Cristo, centrale nell'esegesi rupertiana, è assolutamente prioritario anche nella sua vita spirituale. La mitezza e l'umiltà di Cristo trovano conferma nell'insieme degli elementi che costituiscono il quadro di queste visioni.

Dal momento in cui Ruperto si sente ispirato e sostenuto direttamente da Cristo nella sua facoltà di scrittore sostiene che il piano divino è solennemente proclamato da Dio stesso nell'istante in cui si accinge alla creazione stessa dell'uomo che si trova al vertice dei suoi disegni e della sua opera. I termini che lo annunciano sono le parole della Scrittura, opera che abbraccia tutto il destino dell'uomo.

Il tema dell'immagine balza, così, in primo piano nella sua sintesi, quale oggetto diretto del piano divino che dirige tutta la storia. L'uomo, dice, Ruperto, nel pensiero divino è immagine e somiglianza, i due termini all'interno dell'opera rupertiana non sono però sinonimi, esprimono due realtà nettamente distinte, la differenza si fonda, ancora una volta, sul testo biblico. L'immagine, agli occhi del tuitense, è situata nella *ratio* o *rationalitas*, termine che abbraccia tutto ciò che distingue l'uomo dagli animali. Se tutto il mondo è uno strumento che esegue la sinfonia concepita dal Creatore, solo l'anima umana ne esprime l'immagine perché la struttura della mente umana tradisce la luminosa impronta divina.

L'immagine concepita in questi termini è impressa nella nostra natura, ne è parte integrante, si ricollega al Figlio: Egli è immagine del Padre, splendida figura

della sua sostanza, per mezzo di Lui viene creata la sostanza delle cose, viene conferito l'*esse* alle creature. Nella natura dell'uomo l'immagine sostanziale imprime i segni della Divinità, essa è situata nella *ratio* e l'abate di Deutz si muove su un piano oggettivo nel descriverla. La struttura naturale dell'anima è ordinata, secondo Ruperto, fin dal primo istante verso un fine soprannaturale, a riprodurre in sé la somiglianza del Creatore. Non si tratta, da parte dell'uomo, solo di una disposizione passiva ad accogliere la *similitudo* ma di una potenza attiva, di uno strumento che è fornito all'uomo, perché tenda a Dio.

Il passaggio dall'immagine alla somiglianza è il risultato dell'attività dell'uomo e dipende dalla sua libertà, tale attività concerne principalmente l'imitazione di Dio, della sua bontà, della sua giustizia, della sua santità; attraverso tutto ciò si giunge, secondo Ruperto, alla somiglianza di Dio, si traducono in atto le potenzialità insite nella sua natura umana. La somiglianza, però, consiste, nella logica rupertiana, formalmente in una partecipazione dello Spirito Santo, dunque ontologica. L'incontro tra anima e Spirito avviene nell'economia sacramentale e in particolar modo nel battesimo, le cui acque, rigenerando l'uomo, lo trasfigurano a somiglianza di Dio. Tutto ciò non investe solo la natura umana da una prospettiva ontologica, ma altresì l'attività conoscitiva e volitiva umana su un piano dinamico. Creando l'uomo a sua immagine, Dio gli conferisce una potenzialità divina che si attua attraverso l'incontro dell'attività umana che tende a Dio, imitandone la bontà e contemplandone nel creato le perfezioni, e dell'azione divina che lo eleva a sé mediante la grazia.

Nella lucida descrizione delle visioni e lungo tutto il XIII libro Ruperto utilizza frequentemente la categoria dell'*assumptus homo* per esprimere l'unità delle due nature in Cristo. La motivazione della scelta effettuata in favore di questo modello cristologico è chiara. L'assunzionismo o dottrina dell'*assumptus homo* fu tra le prime teorie ad addentrarsi nel problema dell'unità dell'uomo-Dio, secondo tale idea, la persona divina assume in sé l'uomo composto di anima e corpo, tale assunzione è così intima e potente da produrre perfetta identità tra l'uomo assunto e la persona divina assumente.

L'uomo assunto è uno e identico con il Dio assumente. Cristo è nello stesso tempo *aliud et aliud* : egli è *utrumque*. Cristo non consta di corpo, anima e divinità, ma solo di corpo ed anima, entrambi gli elementi della natura umana sono uniti all'Io-Logos. L'uomo-assunto possiede tutto quanto la persona divina ha per sua natura, cioè l'Onnipotenza, l'Onniscienza, non in virtù della sua natura, ma in virtù della grazia, cioè dell'assunzione della persona del Verbo divino.

Ruperto utilizza tale categoria nel corso del commento almeno quattro volte sebbene il concetto sembri oscillare tra due sfumature differenti: a volte, con ciò, si 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. In un passo dell'opera Ruperto offre la parola all'uomo-assunto che ringrazia l'umanità peccatrice grazie alla quale il Verbo di Dio si è incarnato ed ha assunto l'uomo-Gesù. Seppur in un linguaggio non strettamente teologico ma poetico ed esortativo, il dialogo descritto dall'abate di Deutz dà l'idea dell'esistenza di una natura umana, preesistente all'incarnazione che il Verbo ha assunto ed ha elevato ad una dignità del tutto unica.

L'ambiguità rupertiana a questo punto è duplice. Da un lato sembra che esista una natura umana di Cristo precedente l'incarnazione, che viene presa ed assunta dal Verbo. Dall'altro il semplice fatto che Ruperto faccia parlare l'uomo-assunto, nella sua natura umana, suggerisce l'idea che in Cristo ci sia quasi un'altra persona accanto a quella del Verbo, cioè quella della natura umana.

Per un verso, dunque, l'uomo-assunto, ringrazia il peccatore, perché è grazie al suo peccato che egli è stato assunto dal Verbo. In tal caso, l'incarnazione, la passione e la gloria tributata all'uomo-assunto sono il ringraziamento per il coronamento di gloria, ottenuto grazie alla passione e resurrezione. Per un altro verso, anche senza il peccato il Verbo avrebbe assunto un uomo, ma la sua glorificazione non sarebbe stata così come è stata in forza del peccato. L'uomo-assunto è debitore nei confronti del peccatore perché il suo peccato gli ha tributato maggior gloria. Questa seconda interpretazione presenta, pure essa, delle difficoltà, perché i termini usati da Ruperto non suggeriscono univocamente l'idea di un

surplus di gloria proveniente dalla passione, bensì quella dell'incarnazione in quanto tale.

Diversi motivi mi hanno spinto poi a tentare un confronto tra il *Super Matthaicum* e il *Cur Deus homo* anselmiano. Entrambe le opere tentano di giustificare la plausibilità dell'incarnazione agli *infedele*s, in particolare agli Ebrei. Inoltre in ambedue si ricorre ad un analogo concetto di *ratio*, che muovendosi a partire dalla *fides* non riporta semplicemente le *auctoritates*, ma elabora un ragionamento nuovo ed originale, capace di convincere in forza della sua stessa verità. La stessa concezione rupertiana della redenzione ruota attorno ai medesimi nodi concettuali dell'opera anselmiana. Emerge, così, la consapevolezza in Ruperto della necessità dell'incarnazione, proprio nell'accezione anselmiana, poiché solo la morte dell'uomo-Dio avrebbe potuto salvare l'umanità decaduta. L'abate intuisce che l'incarnazione non può essere intesa come un *re medium* inaspettato, dettato dal peccato umano. La sua originalità consiste nell'aver evidenziato come l'onniscienza divina e la volontà buona di Dio non potevano essere condizionate dal peccato dell'uomo. In questa ottica tra Ruperto ed Anselmo non c'è alcuna contraddizione, le due posizioni vanno intese come una sottolineatura di due aspetti complementari o di due letture dell'unico mistero della redenzione, Ruperto richiama la teologia all'assoluto primato di Cristo.

Secondo l'abate di Deutz l'*ordo verborum et factorum* e l'*intentio scribendi et agentis* nelle Scritture rivelano e testimoniano Cristo. Il senso spirituale dell'Antico Testamento è svelato dal senso cristiano: tutta la Scrittura, secondo Ruperto, è un'unica e coerente rivelazione da parte di Cristo. Agli inizi del libro XII del *Super Matthaicum* l'abate ricorda la visione di Ezechiele usando un'immagine molto eloquente. I quattro esseri viventi sono muniti ciascuno di una ruota che rappresenta la Scrittura. L'unità della ruota, cioè l'unità della Scrittura, appare solo se si guarda ai quattro esseri viventi (uomo, aquila, vitello, leone), ovvero ai quattro misteri del Figlio dell'uomo. La meditazione dei quattro *sacramenta* si muove dal piano della contemplazione del testo biblico al piano della celebrazione sacramentale, i misteri della vita di Gesù, espressi dal testo biblico, sono ripresentati come *sacramenta* della liturgia, grazie allo Spirito, nella meditazione dei quattro

misteri della vita di Gesù si svela una legge fondamentale della vita del credente. Come Cristo si è incarnato, ha patito, è morto ed è stato glorificato con la resurrezione, così anche per il cristiano è necessario il passaggio attraverso l'umiliazione per poter giungere alla glorificazione.

Il motivo di fondo del commento a Giovanni è, invece, riscontrabile nella volontà di Ruperto di formare i confratelli attraverso la Parola divina che esprime verità solide e profonde. Tale motivazione ha assunto due aspetti distinti e, nello stesso tempo, uniti insieme: l'esposizione dei grandi temi dottrinali e spirituali contenuti nel Vangelo giovanneo e l'intento di preservare i fedeli dagli errori di interpretazione.

Gli aspetti cristologici del Vangelo sono ciò che affascina maggiormente Ruperto, la maniera di presentare la realtà della persona di Cristo. Il Vangelo secondo Giovanni consente all'abate di formulare un discorso globale che afferma prepotentemente la realtà della natura umana e divina di Cristo e gli permette di portare a termine una predicazione completa su Cristo. Ruperto sottolinea come un'errata impostazione cristologica sia alla base di tanti errori teologici: nell'ambito della teologia trinitaria, dell'ecclesiologia, della sacramentaria e della soteriologia, egli evita questa eventualità fondandosi su una sana *catholica fides*.

Altro elemento fondamentale ed interessante, che permea l'intera opera, è il confronto e dialogo continuo con Agostino: in diverse pagine del commento rupertiano si avverte l'eco del commento agostiniano al vangelo di Giovanni ripreso e rielaborato, in altre ancora il benedettino si discosta dall'opinione dell'Ipponiense per esprimere proprie idee e convinzioni.

Dall'esposizione dei testi pneumatologici del vangelo secondo Giovanni si delinea poi una vasta ed approfondita analisi dell'abate di Deutz sullo Spirito Santo. Nelle pagine del commento rupertiano al quarto vangelo lo Spirito appare nella sua situazione vitale nel mistero della Trinità e nella sua attività in ordine all'opera salvifica dei credenti, il transito dall'una all'altra dimensione avviene nel riferimento dello Spirito a Gesù Cristo, Figlio di Dio nel mistero dell'incarnazione e della redenzione. Nella Trinità lo Spirito appartiene, con il Padre e il Figlio al mistero dell'unico Dio in tre persone, con le stesse perfezioni, si caratterizza per la carità, è

amore, la dilezione con cui ama il Figlio ed il Figlio ama il Padre. Ruperto non accenna, però, all'origine intradivina dello Spirito e si limita a sostenere che lo Spirito è rivelato come procedente non solo dal Padre ma anche dal Figlio, interpretando però il Verbo *procedere* alla stessa maniera del Verbo *mittere*, ad indicare cioè la funzione temporale salvifica dello Spirito ai credenti, missione che proviene sia dal Padre che dal Figlio; alla stregua di ciò interpreta anche il verbo *spirare*, con cui si esternò la donazione dello Spirito ai discepoli da parte di Gesù risorto. Ruperto non si pone sul piano dell'ontologia divina nell'interpretazione della processione dello Spirito, non si occupa dell'origine dello Spirito nell'eternità, rimane generalmente, a mio avviso, sul piano dell'economia riferendosi alla missione temporale dello Spirito.

In relazione a Dio e agli uomini lo Spirito realizza ciò che viene esplicitato dalle immagini, è fuoco e l'olio che illumina, è il dito divino e, dunque, l'espressione dell'onnipotenza salvifica. Nel rapporto con gli uomini lo Spirito opera principalmente la remissione dei peccati nei sacramenti. L'effusione dello Spirito, rappresentata dall'atto di respirare di Cristo risorto, è applicata da Ruperto al sacramento del battesimo, l'efficacia di tale sacramento come remissione dei peccati ha inizio con la morte di Cristo, compimento dell'opera di redenzione. Lo Spirito agisce nei credenti con il magistero che li conduce alla pienezza della verità, con l'illuminazione e con il dono dell'intelligenza spirituale delle Scritture, nell'ottica rupertiana agisce, quindi, con la distribuzione della varietà delle grazie e dei carismi, esercitando la sua divina libertà nel comunicare a ciascuno la sua ricchezza, opera come paraclito, consolatore, come testimone glorificatore di Cristo.

Il transito dalla posizione dello Spirito nel mistero della Trinità alla sua posizione e azione in riferimento agli uomini avviene, dice Ruperto, attraverso la sua presenza e funzione in Cristo, nel mistero dell'incarnazione del Figlio di Dio e nel mistero del suo sacerdozio. In rapporto specifico a Cristo, lo Spirito entra soprattutto nel suo farsi uomo in Maria, rimanendo su di lei e suo Figlio nella pienezza di sé e nella totalità dei suoi doni.

Lo Spirito si comunica con totalità, senza misura, a Cristo fin dal primo istante della sua concezione umana in Maria, che segna il suo ingresso nel mondo;

ma la manifestazione dello Spirito in Cristo avviene nel momento in cui, il precursore avvertito dalla visione della colomba, ne dà l'annuncio, in virtù di tale pienezza Gesù è colui che battezza in Spirito Santo. Lo Spirito è l'olio di unzione che costituisce Gesù nella dignità e nella funzione messianica regale e sacerdotale, tra Cristo e lo Spirito esiste un parallelismo, che Ruperto evidenzia, nella relazione con Dio Padre e con gli uomini, entrambi sono mandati dal Padre agli uomini per la loro salvezza, ambedue compiono una funzione di insegnamento. Il sacerdozio di Cristo è animato, pervaso dallo Spirito che lo conduce alla oblazione immacolata della sua vita.

I numerosi accostamenti di versi e testi biblici mostrano, ancora una volta, la profonda conoscenza che Ruperto possiede dell'intero testo sacro. L'impegno per la ricerca e per la difesa della verità, espresso da Dio nelle Scritture, rimane l'unico principio, nell'ottica rupertiana, per accostarsi all'esegesi e alla teologia che ravvisa nei rapporti Dio-Cristo-Chiesa i punti di incontro della vita cristiana.