

TEOLOGÍA Y VIDA

Teología y Vida

ISSN: 0049-3449

teologiyvidauc@uc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile
Chile

Góngora, María Eugenia
Hildegard von Bingen: imágenes de la Sabiduría y tradición sapiencial
Teología y Vida, vol. XLVII, núm. 2-3, 2006
Pontificia Universidad Católica de Chile
Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32220746016>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Hildegard von Bingen: imágenes de la Sabiduría y tradición sapiencial*

María Eugenia Góngora

Profesora Titular Departamento Literatura
Universidad de Chile

*"La sabiduría ha edificado una casa,
ha labrado su siete columnas"*
(Prov. 9: 1-2)

*"Yahveh me creó, primicia de su camino,
antes que sus obras más antiguas.
Desde la eternidad fui fundada,
desde el principio, antes que la tierra.
Cuando no existían los abismos fui engendrada"*
(Prov. 8: 22-24) (1)

"La mujer es semejante a la Casa de la Sabiduría"
(Hildegard de Bingen, *Liber vite meritorum*, I, 82) (2)

La obra de la visionaria alemana Hildegard de Bingen (1098-1179), especialmente reconocida durante los siglos XII y XIII y durante la temprana modernidad, así como gracias a los estudios posteriores de Joseph Görres y Wilhelm Grimm en la primera mitad del siglo XIX, ha sido objeto de un creciente interés de la crítica desde la publicación de su obra completa en uno de los volúmenes de la serie Patrologia Latina, publicada en París por J.-P. Migne en 1855. Para la crítica reciente, han sido fundamentales los trabajos publicados a partir de 1930 por Hans Liebeschütz, Marianna Schrader y Adelgundis Führkötter (3).

Hildegard, fundadora del monasterio de Rupertsberg en Bingen, a orillas del Rhin, compuso tres grandes libros visionarios: el *Scivias*, el *Liber vite meritorum* y el *Liber divinorum operum*, (4). Escribió, además de numerosas obras breves hagiografías y tratados doctrinales, una *Physica*, un ciclo de canciones al que denominó *Symponia armonie celestium revelationum* (5), el drama litúrgico *Ordo Virtutum* (6), y mantuvo además una abundante correspondencia con personajes como Federico Barbarroja y los papas, así como con San Bernardo y con hombres y mujeres del ámbito seglar y monástico cuyas cartas fueron conservadas (7). Se le atribuye asimismo *Cause et cure* (8), un libro sobre las enfermedades y sus remedios que es un compendio del saber científico y cosmológico que encontramos, en distintas versiones, en el resto de su obra, y más en particular en el *Liber divinorum operum*.

En este estudio quiero situar la imágenes de la Sabiduría en la obra de Hildegard de Bingen, la que pertenece a una vasta tradición de escritura visionaria, ampliamente estudiada y discutida, tanto en sus características formales como en su relación con la experiencia

personal que se reelabora en los textos (9). El tema de la *Sapientia* así como el de *scientia* y el de *praescientia* fue frecuente en autores coetáneos de Hildegard, como por ejemplo Rupert von Deutz y Hugo de San Víctor (10). Las imágenes de la Sabiduría en Hildegard constituyen, por otra parte, un hito importante en una tradición sapiencial cristiana a cuyas principales figuras me referiré en la última parte de este trabajo.

1. ESCRITURA VISIONARIA Y DE REVELACIÓN

Peter Dinzelbacher (11), entre otros, nos ha proporcionado en varias de sus obras una visión amplia de la escritura que él llama *de Revelación* una denominación que me parece en ciertos casos más adecuada que la de *Literatura visionaria* (12), y que incluye relatos de visiones que, según los videntes, fueron experimentadas en estados de semivigilia, durante el sueño o en el éxtasis.

En 1981, Peter Dinzelbacher afirmaba que las visiones de Hildegard "constituyen un conjunto errático" (13) y que ocuparían, por lo mismo, un lugar especial en la literatura visionaria. Esto se debería a que, en su concepción del género, la experiencia visionaria está *necesariamente* relacionada con el sueño o con el éxtasis (14). Como sabemos, Hildegard, por su parte a diferencia de otros visionarios contemporáneos suyos como Rupert de Deutz o Elisabeth de Schönau, rechaza explícitamente en todos sus escritos que sus visiones estén relacionadas con alguno de estos estados, incluido el 'frenesi' (15). Según el mismo Dinzelbacher, en uno de sus escritos más tardíos, la serie más o menos abierta de visiones individuales que encontramos en la obra de Hildegard, constituye más bien una "teología hecha imágenes", lo que también la diferenciaría de los 'tipos' literarios anteriormente mencionados. Así, afirma que la grandiosa Historia simbólica de la Salvación propuesta por Hildegard fue única, no solo por su contenido tan variado y bien construido, sino por su inspiración, es decir, por su rechazo del sueño, el delirio o el éxtasis como condición para su acceso a la visión (16).

En este sentido, y si consideramos la obra de Hildegard escrita a lo largo de casi cuarenta años, tanto las experiencias visionarias como la elaboración que implica su escritura solo pueden ser valoradas, a mi parecer, en su contexto histórico y religioso preciso. El hecho fácilmente comprobable de que nosotros sepamos actualmente poco de visiones y que, en general, tengamos una mirada escéptica sobre la autenticidad de experiencias 'sobrenaturales' análogas, ha resultado en que exista una tendencia a relegar casi inevitablemente estas manifestaciones al estatuto de una patología mental. Como lo ha planteado recientemente el historiador J.-C. Schmitt en su artículo sobre Hildegard de Bingen y su rechazo al sueño visionario, es muy poco probable que podamos saber con precisión cuál fue la experiencia de Hildegard; en una frase que manifiesta nuestra dificultad de acceso a ciertas experiencias sociales del pasado, Schmitt afirma que si bien sabemos de sueños, "sabemos poco o no sabemos ya de visiones" (17). Desde este punto de vista y si nos vemos enfrentados a los textos de Hildegard y de muchos de sus contemporáneos, necesitamos reconocer la magnitud de las transformaciones de la experiencia religiosa quizás a partir de los grandes movimientos de la Reforma y, más especialmente, de la Ilustración que nos separan de la comprensión medieval de muchos fenómenos de tipo religioso y, entre ellos, de las visiones y de los sueños de origen sobrenatural (18).

Es en este marco general de aproximación a la experiencia visionaria de Hildegard que quisiera situar mi comentario sobre algunas de las imágenes de la Sabiduría, en las variantes y reelaboraciones de una figura esencial en su pensamiento, variantes que encontramos tanto en su obra litúrgica como en sus cartas, textos autobiográficos y en sus libros de

visiones. En estos últimos, como se sabe, la disposición más habitual del material es la de un texto propiamente visionario seguido de una 'audición', es decir, el registro escrito de una interpretación detallada de las imágenes visionarias; las más de las veces, esta interpretación es atribuida a la voz divina que confiere su autoridad a las visiones. En sus múltiples testimonios sobre su experiencia visionaria (19), Hildegard menciona la Luz Viviente y la Sombra de la Luz Viviente (*lumen y umbra viventis lucis*) (20) como origen de sus visiones y audiciones; sin embargo, en algunos lugares de su obra, es la figura de la Sabiduría la que aparece como fuente de la enseñanza visionaria y la figura que habla directamente a la vidente y a través de ella. Como ya hemos mencionado, en la obra de Hildegard esta figura aparece elaborada a lo largo de varias décadas, y en el siguiente apartado describiremos en términos generales las características de la Sabiduría que encontramos en sus escritos.

2. IMÁGENES DE LA SABIDURÍA

Como sabemos, la Sabiduría aparece en la tradición cristiana fundamentalmente gracias a la lectura e interpretación de la llamada literatura sapiencial que encontramos en el Antiguo Testamento: los Libros de los *Proverbios*, del *Eclesiástico*, la *Sabiduría* y también en el *Libro de Job*. Además de la 'sabiduría práctica' y eminentemente 'humana' que encontramos en gran parte de libros, podemos observar que existe un desarrollo especial a partir de las apariciones de la Sabiduría cuando se presenta a sí misma y proclama su existencia y su obra desde antes de la creación del mundo. Como veremos en la tercera parte de este trabajo, la reflexión sobre esta figura ha sido muy fértil, y las preguntas sobre su 'estatuto de realidad' revelan la dificultad de asegurar una respuesta 'definitiva': para algunos se trata de una personificación alegórica o bien de una hipóstasis divina o de un arquetipo femenino. Así, en la tradición sapiencial o 'sofiológica' cristiana, la Sabiduría ha sido considerada una manifestación de la Trinidad en las personas del Hijo o del Espíritu Santo, un principio femenino exterior o interior a la Trinidad, una prefigura de María y de la Iglesia, la Novia de Dios, la Novia del alma, el Arquitecto y el Ángel guardián del universo.

En esta presentación quisiera mostrar, en primer lugar, la imagen de *Sapientia*, la Sabiduría, tal como ella aparece en el himno "*O virtus sapientiae*", perteneciente al ciclo de canciones que Hildegard denominó *Sinfonía de la armonía de las revelaciones celestiales* y que compiló en una primera versión hacia 1151; revisaré asimismo uno su escritos autobiográficos insertos en la *Vita Hildegardis Virginis* (21) compuesta por Theoderich von Echternach después de 1180; mencionaré asimismo algunos textos de las obras 'mayores', el *Scivias*, el *Liber vite meritorum* y del *Liber divinorum operum*, en los que aparece también la figura de la Sabiduría en la elaboración visionaria y en la escritura de su autora.

1. "*O virtus sapientiae*"

A partir de este breve texto perteneciente a una compilación de composiciones líricas que se puede fechar hacia 1151, quisiera mostrar la importancia de esta figura femenina en el pensamiento de Hildegard, relacionándolo con los principales textos bíblicos que están en su tradición, así como otros lugares de su obra en que la figura de *Sapientia*, teológicamente compleja, aparece en forma relevante.

"Oh potencia de la Sabiduría, que girando giraste
abrazándolo todo
en una sola órbita que tiene vida y que tiene tres alas,
de las cuales una vuela en lo alto y la otra desde la tierra mana

y la tercera vuela por doquier.
Que haya alabanza para ti,
como corresponde, oh Sabiduría!" (22).



En estos versos, la voz lírica se dirige a esta virtud o potencia de la Sabiduría como digna de alabanza, como leemos en los dos últimos versos del himno, y esta aparece así con algún grado de personificación: esta 'potencia de la Sabiduría' aparece realizando una acción compleja, abarcando el mundo: "girando giraste, abrazándolo todo en una órbita que tiene vida". Vemos asimismo que esta acción la realiza gracias al triple alcance de sus alas, las que vuelan arriba en lo alto, abajo en la tierra, y la tercera, por doquier, en todo lugar. Si bien es cierto en términos generales que el *Libro de la Sabiduría* es fundamental para comprender el pensamiento y las visiones de Hildegard especialmente en lo que se refiere a esta figura de la Sabiduría, los dos textos bíblicos indispensables para una mejor lectura de este himno en particular son, sin duda, el libro de los *Proverbios* particularmente en su capítulo octavo y el libro del *Eclesiástico*, especialmente en su capítulo vigésimo cuarto.

Si se leen estos y otros textos bíblicos del Antiguo Testamento en 'clave cristiana', es decir, interpretándolos como *figuras* del Nuevo Testamento, podemos encontrar en estos versículos de *Proverbios* y del *Eclesiástico* una posible 'dimensión trinitaria'. En el Himno de Hildegard, la *Sapientia* se mueve en su órbita con tres alas que operan en lo alto, en la tierra y en todo lugar. Esta misma 'dimensión trinitaria' de la Sabiduría se puede percibir también en el texto ya mencionado del *Eclesiástico*. Allí la Sabiduría dice: "Yo levanté mi tienda en las alturas y mi trono era una columna de nube" (*Eccl.* 24: 4); encontramos aquí una imagen que recuerda la nube del desierto señalando la presencia de Yahveh es decir, el Padre creador como leemos en el *Libro del Éxodo* (13: 21-22). También en el *Eclesiástico* (24: 8) leemos que la Sabiduría recibe una orden del creador del universo y afirma: "el que me creó dio reposo a mi tienda y me dijo 'pon tu tienda en Jacob, entra en la heredad de Israel'". Los versículos siguientes aluden al 'enraizamiento' de la Sabiduría, como un árbol en la tierra de Sión, y sin duda puede interpretarse esta imagen, desde la perspectiva cristiana, como la encarnación de Cristo nacido como hombre en la heredad de Israel. Finalmente, leemos los versículos en los que la Sabiduría habla de sus dones y de su riqueza, diciendo: "como la vid he hecho germinar la gracia y mis flores son frutos de gloria y de riqueza", dones que, en esa misma perspectiva de interpretación trinitaria, pueden relacionarse con las gracias del Espíritu Santo.

Por otra parte, en este Himno de Hildegard vemos la imagen de la Sabiduría anterior a toda creación, girando por la órbita o círculo que representa al mundo y también la divinidad en su

plenitud, en el pensamiento de Hildegard; esta misma representación está presente en el *Libro de los Proverbios*, cuando la Sabiduría dice de sí misma que ella juega por el orbe de la tierra (*Prov. 8: 31*). Asimismo, vemos que en *Eclesiástico*, la Sabiduría "en la Asamblea del Altísimo abre su boca" y dice: "Sola recorrió la redondez del cielo y por la hondura del abismo pasé" (*Ecc1. 24: 2, 5*). Estas últimas imágenes son, a mi modo de ver, aquellas que están más claramente presentes en el Himno de Hildegard que comentamos. En este texto es posible visualizar una Sabiduría que es al mismo tiempo una virtud, una potencia que todo lo abarca ("girando giraste, abrazándolo todo en una órbita que tiene vida") y una manifestación de un poder que opera con sus tres alas, cercano a una representación de la Trinidad.

2. En uno de los textos autobiográficos insertos en la *Vita Sanctae Hildegardis Virginis* (23), se explicita muy claramente la presencia de *Sapientia* en las visiones de Hildegard sobre la Historia de la Salvación: es ella, la Sabiduría, la que entrega su enseñanza sobre la Salvación y la redención de los creyentes, hablando directamente a la visionaria "en la luz del amor":

"En la visión misteriosa y en la luz del amor vi y oí estas palabras acerca de la Sabiduría que nunca pasa: cinco tonos de la justicia enviados por Dios resuenan para el género humano, en los que consiste la salvación y redención de los creyentes.

Y esos cinco tonos son superiores a todas las obras de los hombres, porque todas las obras de los hombres se nutren de ellos. Hay hombres que no marchan según estos sonidos, sino que sus obras son realizadas solo con la ayuda de los cinco sentidos del cuerpo".

"(...) La Sabiduría también me enseñó en la luz del amor y me dijo de qué modo fui dispuesta en esta visión. Y no soy yo quien digo estas palabras de mí, sino Sabiduría las dijo de mí y me habló así: "Oye estas palabras y no las digas como si fueran tuyas, sino mías, y así instruida por mí habla de ti de este modo..." (*Vita Sanctae Hildegardis*, II, 1) (24).

3. Por otra parte, en *Scivias* III, 4 ("Conoce los caminos"), su obra visionaria más conocida, Hildegard describe una visión en la cual, frente a la Palabra de Dios (un pilar de tres lados o aristas, coronado por una radiante paloma) aparece la figura femenina de la *Scientia Dei* (25) que se dirige alternativamente a la columna y a los hombres para que ellos recuerden a su creador. Así vemos que, a diferencia del himno "*O virtus sapientiae*", con su caracterización relativamente abstracta de la sabiduría, la figura de la *Scientia Dei* que aparece en *Scivias*, es una mujer de rostro tan radiante que deslumbra a los que quisieran contemplarla. Ella es terrible como el rayo de la tempestad y suave en su bondad como la luz del sol. Así, en su aspecto terrible y suave a la vez, es incomprensible para los mortales. Podemos recordar, en este mismo sentido, la afirmación del Libro de Job, según el cual solamente Dios conoce el lugar de la Sabiduría (*Job, 28: 23*).

Un poco más adelante, en *Scivias* III.9, Hildegard ve una imagen de *Sapientia* que así como la *Scientia Dei* recién mencionada es una figura femenina que representa la actividad divina en la Iglesia y en el Cosmos. Esta mujer está vestida con una túnica de oro, lleva una corona y una estola enjoyada que proclama su realeza, y está de pie sobre una plataforma sostenida sobre siete pilares, la imagen tradicional de la Casa de la Sabiduría presente en el *Libro de los Proverbios* (9: 1-2). En este texto de *Scivias*, *Sapientia* es la creadora del mundo y lo gobierna, tal como leemos en el *Libro de los Proverbios*:

*"Por mí, los reyes reinan / y los magistrados administran la justicia
"Por mí los príncipes gobiernan / y los magnates, todos los jueces justos"(Prov. 8: 15).*

Vemos también en *Scivias* que así como la Sabiduría es buscada y amada por el rey Salomón como una esposa, y así como leemos que el Señor de todas las cosas la amó (*Sabiduría 8: 2-3*), así también Hildegard la ve como una esposa real: "ella es la manifestación de la gran belleza que irradiía en Dios (...) y está unida con Él en un tiernísimo abrazo, en una danza de fulgurante amor" (26). El texto de *Proverbios 8: 30-31*, está claramente interpretado por Hildegard en un sentido esponsal. En este mismo sentido, en su Libro de los Méritos de la Vida (*Liber vite meritorum*), Hildegard concibe a *Sapientia* como el ojo de Dios y como una mujer amada en el abrazo de Dios (*Liber vite meritorm 1, 34*). Hay que añadir que, en tanto esposa de Dios, *Sapientia* es muy cercana a *Caritas*, al amor, quien en el mismo *Liber Vite Meritorum* declara: "Yo soy la esposa amante en el trono de Dios, y él no esconde nada de mí. Yo mantengo el lecho real y todo lo que le pertenece a Dios me pertenece también a mí" (*Liber vite meritorum III, 6*) (27).

4. Una referencia importante a la Sabiduría se da también en la última gran obra visionaria de Hildegard, el *Liber divinorum operum* (28). Como sabemos, la primera parte de esta obra está centrada en las visiones cosmológicas y en las sucesivas imágenes sobre la creación, así como las relaciones de los cuatro elementos que se encuentran en el macrocosmos y en el microcosmos; la segunda parte describe los lugares de salvación y de perdición, así como una versión del purgatorio. La tercera parte es una serie de cinco visiones sobre la historia y las manifestaciones divinas en ella (29). En la visión que nos ocupa, la Sabiduría aparece tanto en el texto visionario como en la ilustración correspondiente del manuscrito de Lucca (s. XIII), representada como una hermosa mujer vestida de seda y adornada con valiosas joyas: (30)

"Luego, cerca del ángulo septentrional, que miraba del lado del oriente, vi una imagen cuyo rostro y pies irradiaban con tan gran fulgor; que este mismo fulgor reverberaba en mi rostro. Pero se había puesto un vestido como de seda blanca y tenía desde arriba una túnica de color verde, que se veía adornada por todas partes con diversas perlas; y llevaba como aros en las orejas, collares en el pecho, pero brazaletes en los brazos, que todos eran como de oro purísimo, adornados con piedras preciosas.

Pero como en el medio de esta misma región septentrional vi otra imagen, que estaba de pie erguida y que tenía una forma admirable; en la parte superior de esta, donde debía estar el lugar de su cabeza irradiaba tan gran claridad del fulgor que este mismo fulgor se reflejaba en mi rostro. Pero en el medio de su vientre se veía una cabeza de hombre que tenía cabellos canos y barba, y sus pies imitaban el parecido de las patas de un león. Pero también tenía seis alas, de las cuales dos, que ascendían desde sus hombros hacia arriba y que se curvaban, se unían entre sí y tocaban la mencionada claridad. Pero con dos que se extendían hacia abajo desde los mencionados hombros hasta la coronilla de la mencionada cabeza, mas con dos que descendían desde los muslos de esta misma imagen hasta el talón de sus patas y que se desplegaban un poco como para volar; con el resto del cuerpo cubierto enteramente como de alitas de peces y no de aves" (*LDO III, 4*) (31).

En la 'audición', una voz que en este texto se identifica solo implícitamente con la voz de Dios, desarrolla una explicación de la figura femenina de la Sabiduría y de su relación con las criaturas a partir de la interpretación alegórica de sus vestiduras y adornos; es justamente el papel de la Sabiduría en relación con la creación y la enseñanza que de ella se desprende

para la acción humana, aquello que constituye el núcleo exegético habitual en las 'audiciones'; la segunda figura erguida frente a ella "muestra a Dios omnipotente, invencible en su majestad y admirable en sus virtudes" (32). La cabeza de hombre, los pies como patas de león, las alas (semejantes a las alas en las representaciones tradicionales de los serafines), los espejos y el cuerpo recubierto de alas [o escamas] de pez son elaborados también estableciendo sucesivas conexiones entre esos elementos visuales y la relación entre Dios y los hombres en el curso de la Historia de la Salvación. Por otra parte, la relación entre Dios y la Sabiduría, así como el amor que los hombres deben a sus obras, se expresa así hacia el final del texto de la 'audición':

"...Dios no puede ser visto, pero es conocido a través de la criatura, al igual que tampoco el cuerpo del hombre puede ser visto a causa de las vestiduras. Y así como la claridad interior del sol no es distinguida, así tampoco Dios es visto por la criatura mortal, pero es inteligido por la fe, así como el círculo exterior del sol es observado por los ojos atentos. Y cada obra que instituyó la Sabiduría, la hizo contra la maldad del diablo, porque él siempre odió y odia cada obra de ella hasta el fin del número pleno, cuando él perecerá golpeado por tan gran fortaleza, que de ahí en adelante no intente batallar contra Dios.

Cada disposición de la Sabiduría es dulce y suave, puesto que ella misma lava su túnica en la sangre del Cordero, que es misericordioso, una vez que haya sido limpiada de suciedad; por esto también [la Sabiduría] debe ser amada por sobre todos los adornos de las criaturas y considerada digna de ser amada por todas las obras santas..." (33).

Al concluir esta revisión, podemos observar asimismo que Hildegard establece relaciones de analogía entre la Sabiduría, la Caridad y la Iglesia, y estas son relaciones que podemos encontrar, con variantes, tanto en los libros visionarios como en el epistolario (34) y en los himnos de la *Sinfonía*. En esta última obra, por ejemplo, el himno "*Caritas abundat*" presenta analogías entre la potencia de la Caridad y la de la Sabiduría; como lo plantea Barbara Newman en su obra *Sister of Wisdom* (35), en el ciclo de canciones, Sabiduría y Caridad son normalmente vistas como 'potencias' o 'virtudes'; pero cuando son 'convocadas' en las visiones y en el epistolario, *Sapientia* y *Caritas* así como *Ecclesia* y *Sinagoga* o Eva y María aparecen en cambio visualizadas como grandes figuras femeninas, descritas en toda su hermosura; en el caso específico de *Sapientia/Caritas*, es posible pensar que para Hildegard esta figura doble es equivalente en su estatuto a la Virgen María; en su concepción de la Historia de la Salvación, María fue prevista *desde antes de la creación* como la Madre de Cristo, como la mujer que atraería el amor de Dios hacia ella en vistas al acontecimiento más importante de la Historia, es decir, la Encarnación. Recordemos por otra parte, en este mismo sentido, que en el *Libro de los Proverbios*, la Sabiduría dice haber sido creada antes que el mundo: "*desde la eternidad fui fundada, desde el principio, antes que la tierra*" (8, 22-23) Y también "*cuando (Yahveh) asentó los cimientos de la tierra, yo estaba allí como arquitecto y era yo todos los días su delicia, jugando en su presencia en todo tiempo, jugando por el orbe de su tierra; y mis delicias están con los hijos de los hombres*" (Prov. 8: 29-31).

3. LA TRADICIÓN SAPIENCIAL Y SOFIOLÓGICA CRISTIANA

Esta presencia de la Sabiduría bíblica desde antes de la creación del mundo ha permitido, como ya hemos mencionado, una reflexión fecunda sobre esta figura femenina, y en esta tradición se inserta sin duda el pensamiento de Hildegard tal como lo hemos podido observar en la revisión de sus imágenes de la Sabiduría (36).

En términos generales, se puede afirmar que la línea 'sofiológica' que identifica a la Sabiduría como el elemento femenino cercano (o interior, en algunos casos) a la Trinidad, la manifestación divina por excelencia, ha estado presente más explícitamente en la Iglesia de Oriente, en la cual se venera a *Hagia Sophia*, la Santa Sabiduría; por otra parte, la línea más 'ortodoxa' de interpretación en la Iglesia romana ha sido la más estrictamente cristológica, es decir, aquella que ha reforzado la identificación de la Sabiduría con el Hijo, el Verbo creador del mundo; en la Iglesia romana, la Sabiduría ocupa un lugar importante casi exclusivamente en la medida en que se la ha identificado como uno de los Siete Dones del Espíritu Santo o bien se la ha asociado a Cristo o bien a María, sobre todo en los textos litúrgicos: recordemos aquí uno de los nombres de María en las letanías compuestas en el siglo XI: María es llamada *Sedes Sapientiae*, la Sede o el asiento de la Sabiduría.

En su resumen de la tradición sapiencial desde la Edad Media hasta el siglo XX, Barbara Newman (37) afirma que el pensamiento sofiológico, esencialmente platónico y poético en su expresión, pierde terreno frente al aristotelismo y a la escolástica, por una parte; pierde asimismo terreno frente a la creciente importancia de la unión mística personal con Dios como centro de la devoción por sobre la cosmología y la historia. Los místicos especulativos como el maestro Eckhart y sus discípulos ahondaron especialmente en la vía negativa, en la unión nocturna sin imágenes (38) y se abandonó progresivamente el interés, propio de la teología sapiencial, en la contemplación de las epifanías divinas manifiestas como grandes imágenes significativas en el cosmos y en la naturaleza.

Aun así, algunos autores de fines de la Edad Media europea, centrados en la devoción al Cristo sufriente tan característica del siglo XIV, aluden todavía, en ese contexto específico, a la Sabiduría; un discípulo del Maestro Eckhart, el místico alemán Heinrich Suso o Seuse (1295-1366) se llama a sí mismo 'Servidor' en su diálogo entre el Servidor y la Sabiduría identificada en este caso con Cristo, en un texto completado hacia 1328 y titulado *Librito sobre la Eterna Sabiduría* (39); por su parte, la visionaria inglesa Juliana de Norwich (1342-ca.1416) escribe en sus *Revelaciones*: "El gran poder de la Trinidad es nuestro Padre, la profunda Sabiduría de la Trinidad es nuestra Madre y el gran Amor de la Trinidad es nuestro Señor" (40).

De acuerdo a Barbara Newman, la teología sapiencial habría renacido en el curso del siglo XV en el contexto de un renacimiento neoplatónico, tal como sucedió en el siglo XII. Una de las figuras importantes en Alemania fue el humanista Johannes Trithemius (1462-1516), el abad de Sponheim (aficionado según sus acusadores a la nigromancia), quien fuera un gran propagador de la obra de Hildegard de Bingen (41), hizo copiar sus obras y escribió incluso una secuencia en su honor. Por su parte, el humanista francés Jacques Lefèvre d'Étaples (autor de un tratado sobre la magia natural publicado en 1493), fue quien realizó la primera edición del *Scivias* en 1513 (42). Newman menciona asimismo en su recuento a los cabalistas cristianos del Renacimiento, quienes adoptaron una línea de interpretación de la Trinidad que incluía un elemento femenino análogo a la Sabiduría (la *Hokmah*) presente en los escritos judíos tardíos como el *Libro de la Sabiduría* y la teosofía judía medieval (43).

Sin embargo, el autor más importante para la tradición posterior será sin duda Jakob Böhme (1575-1624), autor de *Aurora* (44) (su primera obra) y de una *Christosophia* (45) (*Weg zu Christo, Camino a Cristo*), entre muchos otros escritos que circularon entre sus cercanos antes de ser publicados (46). Este místico luterano, hijo de campesinos y de oficio zapatero, concibió un sistema teosófico muy complejo e influyente, en el cual la 'Noble Virgen *Sophia*' ocupa un lugar importante: ella es el espejo de la divinidad, la Idea eterna, el Cielo increado y la Gloria de Dios, la novia del Adán sin pecado, la Virgen celestial que se identifica con María (47). Para Newman, es posible plantear que en el mundo protestante, en el cual las

figuras masculinas del Padre y del Hijo no están 'contrapesadas' por las figuras de María o de *Ecclesia*, la teología sapiencial adquirió formas esotéricas y a veces heterodoxas; debemos tener en cuenta, sin embargo, que la presencia de la teología sapiencial en la liturgia y en el culto a los santos en la Iglesia Oriental en la cual se venera a *Sophia* y a Eva, la madre de todos los vivientes no podría ser atribuida a la desaparición del culto mariano y de las figuras femeninas en general, si siguiéramos la argumentación de Barbara Newman.

De hecho, y tal como lo plantea Viki Ranff (48), la tesis de Newman acerca de la Sabiduría en el pensamiento de Hildegard adolece de cierta falta de precisión y claridad al identificar la veneración a las imágenes o principios femeninos en general con la veneración o reconocimiento de *Sapientia* y *Sophia*. A mi modo de ver, esta ausencia de precisión se puede observar reiteradamente en el capítulo final sobre la tradición sofiológica, como lo vemos al constatar la inclusión no suficientemente fundada de autores como los humanistas Nicolás de Cusa, Ficino, y Pico della Mirandola; en la revisión de los representantes de la tradición en el siglo XVIII, nos encontramos con la afirmación fundada solo en menciones o alusiones muy generales sobre el pensamiento sofiológico que estaría presente en la obra de figuras tan diversas como el gran poeta y visionario William Blake influido también por Jakob Böhme y Ann Lee, la fundadora del movimiento de los Shakers en Inglaterra.

Por otra parte, la influencia de Böhme llevó a un renacimiento de la figura de *Sophia* durante el siglo XIX, por ejemplo, a través de autores tan importantes para el romanticismo alemán como Friedrich von Hardenburg, mejor conocido como Novalis (1772-1801) (49). En Rusia (50), por otra parte, una de las figuras más significativas de ese siglo fue sin duda el gran pensador Valentin Soloviev (1853-1900), quien hizo de la figura femenina de *Sophia* un elemento central de su pensamiento religioso y de su escritura (51); hay que recordar que la elaboración de sus significativas experiencias visionarias de la Sabiduría como figura femenina (una de ellas mientras leía en la sala de lectura del Museo Británico), lo hizo emprender un viaje que lo llevó hasta Egipto; a partir de estas experiencias y de su viaje, escribió su poema titulado "Los Tres Encuentros", centrado en su relación con la Sabiduría. Su pensamiento inspiró a toda una escuela de teólogos rusos cuya obra ha sido reconocida en Europa y en los Estados Unidos (52).

Quisiera terminar este estudio con dos textos sobre la Sabiduría que han posibilitado que esta figura bíblica, sin duda misteriosa y en definitiva inasible, haya sido identificada con la figura de María, como sucederá en los textos litúrgicos y en la obra de muchos autores cristianos que forman parte de la tradición sapiencial y 'sofiológica'."(Ella, la Sabiduría) es un reflejo de la luz eterna, un espejo sin mancha de la actividad de Dios, una imagen de su bondad" (Sab 7: 26). En el *Libro del Eclesiástico* (cap. 24: 17), en la versión griega, encontramos estas palabras que la Sabiduría dice de sí misma y que en la exégesis cristiana han sido aplicadas a María en cuanto madre de Cristo: "Yo soy la madre del Amor hermoso, del temor, del conocimiento y de la santa esperanza" (53).

NOTAS

(*) Este estudio está escrito en el marco del Proyecto Fondecyt N N1030732. "Autoría y tradición profética en el *Liber divinorum operum* de Hildegard de Bingen (1098-1179).

(1) Todas las citas bíblicas, incluidos los dos epígrafes, están tomadas de la edición castellana de la Biblia de Jerusalén, Bilbao: Desclée de Brouwer 1975.

(2) *Hildegardis Liber vite meritorum*: En el contexto de la virtud del temor de Dios, Hildegard escribe: "Unde iustum est, quod mulier semper timida sit. Ipsa quasi domus sapientiae est, quoniam terrestria et caelestia in ipsa perficiuntur", Angela Carlevaris, ed., CCCM 90, Turnhout: Brepols 1995, p. 51; cit. por Gössman, Elisabeth: 'Vision und Bibeldeutung bei Hildegard von Bingen' in Anne Bäumer-Schleinkofer, ed., : *Hildegard von Bingen in ihrem Umfeld Mystik und Visionsformen in Mittelalter und früher Neuzeit*, Würzburg: Religion&Kultur Verlag 2001, pp. 89-103 (p. 101 n. 29); para una revisión de investigaciones recientes en temas de género y tradición sapiencial, cf. Gössmann, Elisabeth, ed.: *Weisheit. Eine schöne Rose auf dem Dornenstrauche*. Archiv für Philosophie- und Theologie-geschichtliche Frauenforschung, bd. 8, München: Iudicium Verlag 2004.

(3) Görres, Joseph: *Die christliche Mystik*, t. 1, Regensburg /Landshut 1836, esp. pp. 285-290; Grimm, Wilhem: 'Wiesbader Glossen' in Zeitschrift für deutsches Altertum 6, (1848), pp. 321-340, un estudio sobre la *Lingua Ignota* creada por Hildegard y cuya 'utilidad práctica' es todavía objeto de especulación; Liebeschütz, Hans: *Das allegorische Weltbild der heiligen Hildegard von Bingen*, Leipzig, Berlin: Teubner 1930 (reimpresión Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1964); Schrader, Marianna/Führkötter, Adelgundis: *Die Echtheit des Schriftums der heiligen Hildegard von Bingen: Quellenkritische Untersuchungen*, Köln, Graz: Böhlau 1956.

(4) Las ediciones críticas de los libros visionarios son: *Liber Scivias* (completado hacia 1151): Führkötter, Adelgundis/Angela Carlevaris, eds., CC CM 43 y 43 A, Turnhout: Brepols 1978; *Liber vitae meritorum* (completado hacia 1163): Angela Carlevaris, ed., CC CM 90, Turnhout: Brepols 1995; *Liber divinorum operum* (completado hacia 1174): Derolez, Albert/Peter Dronke, eds., CC CM 92, Turnhout: Brepols 1996. Los tres textos, incluida la casi totalidad del *LDO*, fueron compuestos con ayuda de su secretario Volmar. La mayoría de las obras de Hildegard (con exclusión de partes de su epistolario) fueron editadas por J.-P. Migne en su *Patrologiae cursus completus: series latina*. ed. J.-P. Migne 221 vols, Paris 1841-1864; la obra de Hildegard apareció en 1855 en el volumen 197 de la serie y se basó en la edición de Jacobus Faber, Paris 1513: *Liber trium uirorum et trium spiritualium uirginum*. Se trata de una compilación de obras de Hermas, Vguetinus, Robertus, Hildegardis, Elizabeth (de Schoenaugia) y Mechtildis (de Hackeborn).

(5) Newman, Barbara: *Saint Hildegard of Bingen. Symphonia. Critical edition of the Symphonia armonie celestium revelationum*, Ithaca & London: Cornell University Press 1988. Edición bilingüe latín/castellano: *Hildegard de Bingen. Sinfonía de la armonía de las revelaciones celestiales*, M. I. Flisfisch, M. E. Góngora et al., Madrid: Trotta 2003.

(6) Dronke, Peter: *Poetic individuality in the Middle Ages. New Departures in Poetry*, Oxford: Clarendon Press 1970; cf. esp. 'Hildegard of Bingen as Poetess and Dramatist', pp. 150-231; Dronke, Peter: *Nine medieval Latin plays* (Cambridge medieval classics 1) Cambridge: Cambridge University Press 1994; *Hildegardis Bingensis: Ordo virtutum*. Ed. Davidson, Audrey Ekdahl. Trad. inglesa, Hoseski, Bruce William/Iversen, Gunilla, Medieval Institute Publications, Kalamazoo, Mich.: Western Michigan University 1984.

(7) *Hildegardis Bingensis Epistolarium I. Pars prima I-XC. II. Pars secunda XCI-CCL R*, ed. Lieven van Acker, CC CM 91 y 91 A, Brepols: Turnholt 1991-1993; *Epistolarium III*, CCLI-CCCXC, ed. Monika Klaes CC CM PB 91 B, Brepols: Turnholt 2001.

(8) Moulinier, Florence: *Beate Hildegardis Cause et cure*, Berlin: Akademie Verlag, 2003.

(9) Cf. Por ejemplo Rahner, Karl SJ, *Visiones y Profecías*, trad. española de M. Altolaguirre, San Sebastián: Ediciones "Dinor", 1956; Benz, Ernst: *Die Vision. Erfahrungsformen und Bilderswelt*, Stuttgart: Klett 1969; Haas, Alois: *Visión en azul. Sueño y visión en la mística alemana*, Madrid: Siruela 1999; Corbin, Henry: *Cuerpo espiritual y Tierra celeste*, Madrid: Siruela 1996; Martín Velasco, Juan: *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Madrid: Trotta 1999, 2003, esp. pp. 357-386; para las visiones en la obra de Hildegard, cf. por ejemplo Cirlot, Victoria y Garí, Blanca: *La mirada Interior*, Barcelona: Martínez Roca 1999; Newman, Barbara: *Sister of Wisdom. St. Hildegard's Theology of the Feminine*, Berkeley & Los Angeles: University of California Press 1987; McGinn, Bernard: "Hildegard von Bingen as Visionary and Exegete" in *Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld*, Alfred Haverkamp, ed., Mainz: Phillip von Zabern Verlag 2000 (pp. 321-350); Gössmann, Elisabeth: 'Vision und Bibeldeutung bei Hildegard von Bingen' (ver *supra* n. 2); ver también la abundante bibliografía de Margot Schmidt sobre la obra de Hildegard de Bingen así como de Mechtilde de Magdeburg; ver, por ejemplo, los estudios publicados en Schmidt, Margot, ed., *Tiefe des Gotteswissens Schönheit der Sprachgestalt bei Hildegard von Bingen*. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog 1995.

(10) Cf. Ranff, Viki: 'Haben Hildegards Visionen Quellen?' in Änne Bäumer-Schleinkofer, ed.,: *Hildegard von Bingen in ihrem Umfeld Mystik und Visionsformen in Mittelalter und früher Neuzeit*, Würzburg: Religion&Kultur Verlag 2001, pp. 105-121 (p. 119). Para una estadística de la altísima frecuencia de los términos *sapientia*, *scientia* y *praescientia* en la obra de estos autores de acuerdo al CD-Rom del Corpus Christianorum (CETEDOC), ver *ibidem*, p. 119, n. 35.

(11) Dinzelbacher, Peter: *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Stuttgart 1981; *Mittelalterliche Visionsliteratur. Eine Anthologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1990; "Revelationes", Typologie des sources du Moyen Âge, Fasc. 57, Turnhout: Brepols 1991.

(12) Una antología útil es la obra de Petroff, Elizabeth A.: *Medieval Women's Visionary Literature*, New York & Oxford: Oxford University Press, 1986. Cf. esp. su estudio introductorio, pp. 3-59.

(13) Dinzelbacher, Peter: *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Monographien zur Geschichte des Mittelalters 23, Stuttgart 1981, (cf. p 173), cit. por Zöller, Michael: Aufschein des Neuen im Alten: Das Buch *Scivias* der Hildegard von Bingen im geistgeschichtlichen Kontext des zwölften Jahrhunderts eine gattungsspezifische Einordnung' in *Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld* (ver *supra* n. 8) pp. 271-297 (p. 277, n. 32). Como observa Viki Ranff (ver *infra*, n. 12), los criterios implicados en las clasificaciones de Dinzelbacher pueden parecer demasiado limitados y positivistas (pp. 19-20).

(14) Cf. Ranff, Viki: *Wege zu Wissen und Weisheit. Eine verborgene Philosophie bei Hildegard von Bingen*. Mystik in Geschichte und Gegenwart. Abt. I Christliche Mystik, Margot Schmidt & Helmut Riedlinger eds., N 17, Stuttgart-Bad Cannstatt: Forman-Holzboog 2001.

(15) Cf, *Scivias*, ed. Führkötter/Carlevaris (ver *supra* n. 4) 'Visiones vero qua vidi, non eas in somnis, nec dormiens, nec a phrenesi, nec corporeis oculis aut auribus exteriore hominis, nec in abditis locis percepit, sed eas vigilans, circumcipiens in pura mente, oculis et auribus interiores hominis, in apertis locis, secundum voluntatem Dei accepi (p. 4). Sobre el frenesí escribe Hildegard en particular en *Cause et cure* (cap. 65). Sobre las 'ilusiones diabólicas' que advienen en el sueño, cf. *Cause et cure*, ed. Moulinier (ver *supra* n. 8), p.122.

(16) Dinzelbacher, Peter: *Mittelalterliche Visionsliteratur. Eine Anthologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1989, p. 27. Si bien las consideraciones de Dinzelbacher son útiles para una descripción de la literatura de revelación en términos generales, me parecen por cierto discutibles justamente en lo que se refiere a la obra de Hildegard de Bingen. Para efectos de su clasificación, este autor yuxtapone, de hecho, las condiciones que él considera necesarias para que una *experiencia visionaria* sea tal es decir, que la revelación se produzca en un estado de éxtasis o de sueño con las características genéricas de una *escritura visionaria o de revelación*; en este mismo sentido consideramos que, tanto por su existencia comprobada en sociedades y épocas muy diversas, como por los problemas de autoría y recepción que la escritura visionaria nos plantea, su definición no puede depender de criterios relativamente secundarios y ligados en la práctica a un único condicionamiento particular de la experiencia visionaria. Como observa Viki Ranff (ver *supra* n. 14, p.), los criterios implicados en las clasificaciones de Dinzelbacher pueden parecer demasiado limitados y positivistas.

(17) Schmitt, J.-C.: 'Hildegard von Bingen oder die Zurückweisung des Traums' in *Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld*, Alfred Haverkamp ed., Mainz: Verlag Philipp von Zabern 2000, pp. 351-373 (p. 360).

(18) Aun así, hay que recordar que durante la Edad Media la valoración de las visiones dependía en gran medida de un adecuado 'discernimiento de *espíritus*' que permitía la identificación del origen y de la ortodoxia del contenido visionario; por otra parte, las interpretaciones de los sueños no tenían tampoco un carácter unívoco: no solo se los identificaba como mensajes sobrenaturales, sino que las causas fisiológicas eran a menudo consideradas como una de sus posibles explicaciones. Para una consideración del tema de los sueños y visiones en la Edad Media, cf. Haas, Alois: 'Sueño y visión en la mística alemana', en *Visión en azul. Estudios de mística europea* (trad. De V. Cirlot y A. Vega), Madrid: Siruela 1999 (1989). Según Haas, "...sería sin embargo falso deducir que [de] los presupuestos bíblicos y de las distintas tipologías de los sueños [se derivaba] una actitud acrítica en la Edad Media en general con respecto a los sueños. Una valoración acrítica de los sueños puede encontrarse en los libros de sueños alfabéticos que eran habituales en la Edad Media y que se remontaban a precedentes griegos, lo que por lo demás coincide con la práctica actual de los libros de sueños vulgares. En especial aquellos ambientes en los que el sueño mántico y adivinadorio podía tener mayor validez fueron también los lugares en los que se desarrolló una crítica más depurada en contra de los sueños" (p. 15).

(19) Cf. entre otras las Epístolas 103r (a Guibert de Gembloux, la más conocida sobre el modo de sus visiones), 72r, 85r, 149r y 247 (*Hildegardis Bingensis Epistolarium*, CC CM 91 y 91 A, ed. Van Acker, Lieven, Turnhout: Brepols 1991 y 1993, pp.158.I, 203.I; 333.2, 526.I-II); para las cartas, existe una edición inglesa (selección y traducción) de Baird, Joseph L. y Radd K. Ehrmann: *The Letters. Hildegard of Bingen*, 2 vols., Oxford: Oxford University Press 1994. Los prefacios al *Scivias* (ed. Führkötter/Carlevaris (ver *supra* n. 4, p. 4) y al *Liber divinorum operum* (ed. Derolez/Dronke (ver *supra* n. 4, p.46).

(20) En la *Protestificatio* del *Scivias* I. 52, la voz celestial dice de sí misma: "Ego lux uiuens et obscura illuminans hominem quem uolui..." (Führkötter/Carlevaris, eds., ver *supra* n. 4, p. 4).

(21) *Vita Sanctae Hildegardis*, Klaes, Monika, ed., CC CM 126, Turnhout: Brepols 1993.

(22) Hildegard de Bingen: *Sinfonía de la armonía de las revelaciones celestiales*. Edición y traducción: María Isabel Flisfsich, María Eugenia Góngora et al., Madrid: Trotta 2003, p. 51.

La versión latina de la edición crítica de Newman (ver *supra*, n. 4) es la siguiente: *O virtus sapientiae/ que circuiens circuisti, / comprehendendo omnia / in una via, que habet vitam / tres alas habens, / quarum una in altum volat / et altera de terra sudat / et tercias undique volat. /Laus tibi sit, / sicut te decet / o sapientia* (p. 100).

(23) *Vita Sanctae Hildegardis Virginis* (ver *supra* n. 21). Versión castellana: *Hildegard von Bingen. Vida y Visiones*, Madrid: Siruela 1997 (Cirlot, Victoria, edición, selección y traducción).

(24) *Vita Sancate Hildegardis* II, 1, ll. 6-14 y 34-38; Klaes, Monika ed. (ver *supra* n. 20), pp. 21-22; (Trad. V. Cirlot, ver *supra* n. 23, pp. 54-55).

(25) Cf. Ranff, Viki: *Wisse die Wege* (ver *supra* n. 14) para las distinciones entre *Scientia* y *Sapientia* en la obra de Hildegard (pp. 124-144).

(26) *Scivias*: III, 9: ll. 799-807; Führkötter/Carlevaris, eds. (ver *supra* n. 4) p. 536.

(27) *Liber vite meritorum*, Carlevaris, A., ed. (ver *supra* n. 2): *LVM* I, 34 (p. 27) y *LVM* III, 6 (p. 127).

(28) Hildegardis Bingensis *Liber divinorum operum* III, 4, ll. 1-24; Derolez/Dronke, eds. (ver *supra* n. 4) p. 385.

(29) Si observamos las ilustraciones que acompañan el ms de Lucca (siglo XIII), y que siguen de cerca el texto propiamente visionario (y que no acogen la 'audición' que para Hildegard registra la interpretación divina de sus visiones), vemos que las ilustraciones incluyen las imágenes de un '*aedificium*' o de una ciudad, las ocupan un lugar central y recurrente. Estos elementos aluden muy probablemente a la Historia humana y a la 'Ciudad de Dios', así como, en las mismas ilustraciones, las zonas oscuras y tenebrosas de las imágenes representan los lugares del mal y del castigo.

(30) Se pueden encontrar antecedentes de esta imagen de la sabiduría en la iconografía de la temprana Edad Media, como lo señala Fairy von Lilienfeld: "Frau Weisheit" In byzantinischen und karolingischen Quellen des 9. Jahrhunderts allegorische Persifikation, Hypostase oder Typos?" en *Sophia Die Weisheit Gottes. Gesammelte Aufsätze 1983-1995*, Karl Christian Felmy, Heinz Ohme, Karin Wildt, eds., Erlangen, Oikonomia 1997, pp. 111-135. La primera representación de Sophia se encuentra según esta autora en el *Codex Rossanensis* fol. 121r, (s. VI ?, repr. en A. Munoz, *Il Codice purpureo di Rossano*, Roma 1907) en el cual vemos al evangelista Marcos escribiendo en un rollo; frente a él se yergue una mujer vestida de túnica azul que dicta o inspira sus palabras. En la ilustración esta no es nombrada directamente como Sabiduría y su representación se acerca a la tradicional de las Musas; sin embargo, aparece más tarde nombrada como Sophia o como Sophia divina. (Cf. Meyendorff, J.: 'L'iconographie de la Sagesse divine dans la tradition byzantine' en *Cahiers archéologiques*, Paris 1959, pp. 259-277, cit. por Von Lilienfeld, *ibidem*, pp. 123-124). En su artículo, esta autora menciona asimismo el 'Dioscurides' del *Codex Vindobonensis* fol 6v (ca. 506-512) en el cual la Sabiduría también vestida de hermosos colores y adornada con valiosas joyas aparece relacionada con los oficios de la construcción. En el *Codex Syriacus* 341 fol 118 (ss. VII-VIII, Bibliothèque Nationale, Paris) se representa a la Sabiduría de los libros bíblicos vestida de azul, junto a la Madre de Dios y a Salomón, autor según la tradición de los Proverbios y del Libro de la Sabiduría. En el Psalterio de Kiev (*Kievskaja psaltir*, fol 63r), escrito de 1397, la Sabiduría aparece representada como un Ángel que cubre con sus brazos la cúpula de una iglesia sobre la cual está escrito el nombre de Sophia. Es discutible si el

nombre se aplica a la iglesia o, según la mayoría de los autores, al Ángel que la protege (pp. 123-131). Para otro ejemplo iconográfico de fines de la Edad Media, cf. Hamburger, Jeffrey F.: 'The "Various writings of Humanity": Johannes Tauler on Hildegard of Bingen's *Liber Scivias*' in *Visual Cultura and the German Middle Ages*, Kathryn Starkey & Horst Wenzel, eds., New York: Palgrave Macmillan 2005, pp. 161-205; el autor incluye la imagen del panel del Convento de St. Gertrude en Köln, Alemania (ca. 1470): en una de las escenas de este panel, un verdugo decapita a tres figuras femeninas, frente a una mujer con su cabeza aureolada que permanece de pie junto a ellas; esta escena de martirio es identificada como la ejecución de la Fe, la Esperanza y la Caridad, las hijas de Sabiduría, *Sophia*, que contempla de pie su decapitación (Köln, Wallraf-Richartz-Museum, Kat. 108b) (p. 170).

(31) Hildegard de Bingen: *Liber divinorum operum* III, 4; trad. María Isabel Flisfisch & María José Ortúzar (en preparación).

(32) *Liber divinorum operum* III, 3, III; trad. María Isabel Flisfisch & María José Ortúzar (en preparación).

(33) *Hildegardis Bingensis Liber divinorum operum* III.4; trad. María Isabel Flisfisch & María José Ortúzar (en preparación). (Derolez/Dronke, eds., ver *supra* n. 4, p. 403, II. 19-28).

(34) Cf. Ep. 72r, 85r, 149r (*Hildegardis Bingensis Epistolarium*, ed. Van Acker, Lieven (ver *supra* n. 19), pp.158.I, 203.I; 333.2.

(35) Newman, Barbara: *Sister of Wisdom* (ver *supra* n. 9), p. 50.

(36) Para una revisión crítica sobre la literatura reciente sobre el tema de la Sabiduría en Hildegard, me remito sobre todo a Viki Ranff: *Wege zu Wissen und Weisheit* (ver *supra* n. 14); ver esp. pp. 48-75.

(37) Newman, Barbara: *Sister of Wisdom* (ver *supra* n. 9), pp. 258-271 (p. 258).

(38) Haas, Alois: *Visión en azul* (ver *supra* n. 18): "El maestro Eckhart estuvo siempre lleno de desconfianza frente a todas las formas de teofanía concreta y hecha a base de comparaciones: Dios no puede ser visto a través de ninguna mediación (*medium*). ¿Cómo podría ofrecerse una comparación visible de lo infinito, incomensurable e invisible, y la forma de una imagen a aquello que es increado?" (p. 15). Por otra parte, "...cuando Eckhart acepta sin dificultades el sueño de Jacob en el Antiguo Testamento y su visión de la escalera celeste, lo hace en la conciencia de que al hombre puro solo le suceden buenos sueños... la *visio nocturna* es también para Eckhart como para el Antiguo Testamento el lugar del advenimiento de Dios. Pero esta *visio* aparece designada como la *nada* [*niht*] de Dios, que del mismo modo que contiene todas las cosas, precisamente por ello se separa de ellas" (p.16). En este contexto, "el pasaje de[*l Libro de la*] Sabiduría 18, 14: "Cuando un sosegado silencio todo lo envolvía y la noche se encontraba en la mitad de su carrera, tu palabra omnipotente, cual implacable guerrero, saltó del cielo, desde el trono real, en medio de una tierra condenada al exterminio" se convierte para Eckhart en un pasaje clave, que sostiene el advenimiento de la palabra divina *in visione nocturna*, esto es, sin mediación de imagen humana" [Cf. Job 33: 15] (p. 16).

(39) Citado por Newman, *Sister of Wisdom*, (ver *supra* n. 9) p. 259. Como se sabe, Heinrich Seuse fue discípulo del Maestro Eckhart y fue llamado 'el trovador de Dios'. Cf. *Das Buch der Ewigen Weisheit*, übertragen und eingeleitet von Oda Schneider, Stein am Rhein: Christiana Verlag 1987. Su *Horologium Sapientiae* (Reloj u Horario de la Sabiduría) fue escrito en 1339.

(40) Citado por Newman, *Sister of Wisdom* (ver *supra* n. 9), p. 259. Cf. Julian of Norwich: *The Showings*. The Classics of Western Spirituality. Transl. and introd. Colledge, Edmund O.S.A. & James Walsh S.J., Mahwah, N.J.: Paulist Press. *The Showings*, Long text: "For the almighty truth of the Trinity is our Father, for he made us and keeps us in him. And the deep wisdom of the Trinity is our Mother, in whom we are enclosed. And the high goodness of the Trinity is our Lord, and in him we are enclosed and he in us", p. 285 (mi traducción).

(41) Para la información sobre Trithemius, me remito sobre todo al artículo de Michael Embach, "Johannes Trithemius (1462-1516) als Propagator Hildegards von Bingen" en *Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld*, Alfred Haverkamp, ed., Mainz: Verlag Philipp von Zabern, 2000, pp. 561-598.

(42) Jacques Lefèvre d'Étaples o Faber Stapulensis: *Liber trium virorum et trium spiritualium virginum*, Ed. Faber, Jacobus, Paris: Henricus Stephanus 1513 (ver *supra* n. 3).

(43) Newman, Barbara: *Sister of Wisdom* (ver *supra* n. 9) p. 260.

(44) Böhme, Jakob: *Aurora oder Morgenröte im Anfang*. Gerhard Wehr, ed., Frankfurt/Main & Leipzig: Insel Verlag 1992.

(45) Böhme, Jakob: *Christosophia. Ein christlicher Einweihungsweg*. Gerhard Wehr, ed., Frankfurt/Main & Leipzig: Insel Verlag 1992. Un Diálogo amoroso entre el alma, Cristo y Sophia se encuentra en el primer libro (pp. 26-70).

(46) Un estudio sobre el pensamiento de Böhme y Sophia como elemento femenino de la divinidad es el de Ursula Fuchs: 'Sophia-das Gesicht der Weisheit. Matrix und Signatur des Weiblichen bei Jacob Böhme (1575-1624)' in *Weisheit. Eine Schöne Rose auf dem Dornenstrauhe*. Archiv für philosophie- und theologie-geschichtliche Frauenforschung, t. 8, Elisabeth Gössmann, ed., München: IUDICIUM Verlag 2004, pp. 70-122.

(47) De acuerdo a Newman, del pensamiento de Böhme se desprendería también una determinada tradición sapiencial entre los llamados 'Philadelphos' ingleses de fines del siglo XVII, un círculo de visionarios guiados por John Pordage y la profetisa Jane Leade, dedicados al estudio de la divina Sophia y que proclamaron que "Eva volverá ahora como un Águila poderosa, terrible y fuerte" (*Sister of Wisdom*, (ver *supra* n. 9), pp. 260-261).

(48) Ranff, Viki: *Wisse die Wege* (ver *supra* n. 14) pp. 50-51

(49) Novalis fue autor de numerosos fragmentos filosóficos y de los *Himnos a la Noche* (1800). Una figura central en su obra es Sophia, inevitablemente ligada a su amada Sophie von Kühn, muerta a los quince años. Se ha podido establecer una forma de esoterismo cristiano en el pensamiento de Novalis en la relación 'Cristo-Sophia' como fundamento del amor, así como vemos ya en la concepción fundante de Jakob Böhme tanto en su *Christosophia* como en su *Mysterium Magnum*.

(50) Cf. Von Lilienfeld, Fairy: "'Frau Weisheit" (ver *supra* n. 29); además de su estudio de las fuentes bizantinas, los conceptos de sabiduría en Alcuino y otros autores carolingios son particularmente interesantes en relación a la obra de Hildegard; para ellos, *Sapientia* es el conocimiento de las letras y los Siete Pilares de su casa son las siete Artes Liberales; *Sapientia* es también la Sabiduría divina que se manifiesta, según la patrística antigua, a

través del Espíritu Santo y sus dones; para Hrabanus Maurus, en cambio, el discípulo de Alcuino, *Sapientia* es directamente la Palabra y, por lo tanto, el Cristo (Cf. esp. pp. 120-123).

(51) Para una reflexión sobre el pensamiento de Soloviev, cf. Von Lilienfeld, Fairy: 'Über die Visionen des Wladimir Solowjew als Grundlage seiner "Sophiologie"' en *Sophia Die Weisheit Gottes* (ver *supra* n. 27), pp. 151-174.

(52) En *Sister of Wisdom* (ver *supra* n. 8) Barbara Newman menciona los títulos de algunas obras de estos autores en traducción: Pavel Florensky: *La colonne et le fondement de la vérité: Essai d'une théologie orthodoxe en douze lettres*, trad. C. Andronikoff, Lausanne, 1975; Paul Evdokimov: *La femme et le salut du monde* (Paris 1958); Sergei Bulgakov: *The Wisdom of God: A Brief Summary of Sophiology* (London 1937). Una síntesis de esta corriente ortodoxa se encuentra en Nicholas Berdiaeff: 'La doctrine de la Sophia et de l'androgyne: Jacob Boehme et les courants sophiologiques russes', su introducción a la edición francesa de *Mysterium Magnum*, de Jakob Böhme (Paris 1947) (p. 263, n. 31).

(53) En la edición de la Biblia de Jerusalén, *Eclesiástico*, n. a 24: 17, estas palabras se añaden al versículo que se inicia con los versículos siguientes: "Como la vid he hecho germinar la gracia / y mis flores son frutos de gracia y riqueza" (p. 988).