

# SCIENZA MONDANA E SAPIENZA DI DIO NEL TRATTATO ANTIGIUDAICO DI PIER DAMIANI

CONCETTO MARTELLO

**Abstract:** In the second half of the eleventh century, monastic culture found the theoretical support for the project of ecclesiastical reform in which it participates in the *ratio fidei*, in the enhancement of the sciences and in the refinement of argumentative techniques, with which to adapt the behaviour of Christians to the Truth of the Mysteries and to the reality of the sacraments. The reform project that supports the need of the institutional Church to restore the powers and moral credit lost in the last two centuries conflicts in several places with a more radical and universalistic conception of the Church as the people of God. And the stakes of this conflict must be sought not in a theoretical aspect but in the defence or downsizing of the Church's magisterial function. In this context, Pier Damiani's participation in the debate on Judaism manifests at least three general aspects, in addition to a constructive attitude on the relationship with cultural otherness. In the first place he confirms the attitude of monastic culture to the theological use of the arts; secondly, he explicitly identifies an ancillary role for reason with respect to faith; finally, he implicitly clarifies the ideological nature of the internal oppositions of the reformer movement.

**Keywords:** Church; reform; reason; dialectic; otherness.

**English title:** *Mundane Science and God's Wisdom in Peter Damian's Treatise against Jews*

## 1. Riforma ecclesiastica e cultura monastica

Nell'*Epistola* 119 secondo l'edizione di Kurt Reindel<sup>1</sup>, nota come *De divina omnipotentia*, Pier Damiani esplicita la funzione ancillare della filosofia rispetto alle Verità di fede rivelate nella Scrittura e interpretate dalle autorità patristiche ed ecclesiastiche, rivelando al lettore moderno una stimolante prospettiva di lettura dei testi monastici prodotti nella seconda metà dell'XI secolo. La redazione dell'opuscolo coincide peraltro con il *terminus ad quem* individuato

---

1 PETRUS DAMIANI 1989, 341-84.

per la composizione dello *Scriptum contra Beringeri pravitate*, più noto col titolo di *De corpore et sanguine Domini*, di Lanfranco di Pavia<sup>2</sup>, fissato non oltre il 1066<sup>3</sup>, in cui è ravvisabile chiaramente, seppure implicitamente, un tale ruolo dei saperi profani<sup>4</sup>. In conseguenza di ciò è plausibile pensare quanto meno a un percorso teorico comune agli, e condiviso negli, ambienti monastici del tempo, se non che l'Avellanita conosca la risposta del Pavese allo *Scriptum contra sinodum* di Berengario di Tours e trovi in essa le coordinate teoriche di un'idea di ragione attraverso cui il ceto monastico appartenente alla generazione che precede quella di Anselmo d'Aosta tenta un riposizionamento culturale in grado di giustificare e sostenere il processo di riforma/restaurazione ecclesiastica di cui è principale motore. Tale obiettivo è perseguito adeguandosi e cercando di fornire risposte convincenti ed efficienti alla domanda di razionalità, oltre a quella più tradizionale di senso, posta da una società in trasformazione. Dall'interno di quest'ultima infatti, a prescindere dai bisogni e dagli interessi squisitamente ecclesiastici e dalle riforme invocate da chi occupa posizioni apicali e svolge un ruolo dirigente nella Chiesa cristiano-cattolica, scaturisce l'esigenza di una redistribuzione del benessere materiale e dei poteri (dall'economico al politico) che non corrisponde perfettamente alle finalità e agli obiettivi etico-politici del papato e di chi aspira a ripristinare la valenza primariamente spirituale delle cariche ecclesiastiche ma non ha interesse a mettere in discussione gli assetti della società secolare, rendendo più complesso di quanto comunemente si creda il processo storico in atto.

Il contesto così delineato si configura quindi, ed è noto, come l'età della "riforma ecclesiastica", di cui gli anni Cinquanta e Sessanta dell'XI secolo costituiscono la prima fase, tra le più conflittuali, nel confronto tra l'Impero e la

---

2 LANFRANCUS CANTUARIENSIS 2001, 99-152.

3 Cfr. DE MONTCLOS 1971, 196-197; DE MONTCLOS 1993, 325.

4 Cfr. MARTELLO 2001, 15-79.

Chiesa di Roma, che basa nel recupero delle sue prerogative e dei suoi poteri, fortemente compressi dall'ingerenza dell'autorità laica nell'ambito della restaurazione imperiale, carolingia prima e successivamente sassone, il tentativo di recuperare anche il rigore morale e il decoro comportamentale in gran parte perduti nei due secoli precedenti, senza rilevabili rotture tra un profilo culturale più spirituale come quello di Pier Damiani, e una sensibilità più politica, rappresentata eminentemente da Ildebrando di Soana<sup>5</sup>. Già in questo iniziale arco temporale si palesano piuttosto due diverse e contrastanti interpretazioni della riforma della Chiesa e delle sue relazioni con il Secolo: da un lato come progetto prevalentemente "passivo", per così dire, e restauratore, che trova nell'ormai maturo monachesimo cluniacense il modello culturale e "ideologico" prevalente e che prevede l'impegno a concentrare l'azione riformatrice nell'ambito squisitamente spirituale e nella difesa del rigore morale, quindi un'attenzione esclusiva alla funzione magisteriale della Chiesa e alla dimensione pratica della fede, spinta fino alla giustificazione del controllo e della censura delle idee divergenti<sup>6</sup>; dall'altro lato come disegno innovatore, oltre e più che delle istituzioni ecclesiastiche, della Chiesa universale, costituita dal popolo dei credenti, rappresentato nei suoi aspetti più radicali dal movimento milanese della cosiddetta "Pataria" ma in ogni caso, anche nelle sue manifestazioni più generiche e moderate dei teologi, legato alla domanda di protagonismo e di razionalità dei ceti urbani, e quindi anche alle sempre più frequenti pratiche e produzioni filosofiche. Intendo affermare che, alla luce di tale quadro ermeneutico, si avverte la compresenza sul medesimo versante riformatore, di tendenze culturali e movimenti non sempre omogeneizzabili, caratterizzati nella maggior parte dei casi dall'aspirazione al ripristino da

---

5 Cfr. LECLERCQ 1987, 217-37; FORNASARI 1996, 95-187; D'ACUNTO 2010(1), 1-10; MERLO 2012, 48-49; CANTARELLA 2013, 53-68; D'ACUNTO 2020.

6 Cfr. LONGO 2012, 95-148.

parte della Chiesa della sua autonomia e della sua autorevolezza come argine al declino culturale e alla corruzione dei costumi dei ceti clericali e nel contempo dalla maturazione di un'idea di ragione parzialmente autonoma rispetto alla fede e in grado sia di garantire la corretta interpretazione della rivelazione (e quindi di essere fonte privilegiata dell'Autorità) sia di supportare un auspicabile rinnovamento organico delle funzioni sociali. Va da sé che tale articolazione, lungi dall'essere mera rappresentazione storiografica, si rivela espressione di una distanza reale, di un movimento in progress, perfino di un'opposizione interna all'alta cultura di valori, prospettive e speranze connesse allo spirito riformatore del tempo.

Il riverbero filosofico della competizione che le differenziazioni culturali interne all'ampio movimento riformatore producono si manifesta su un terreno di confronto che comprende aspetti fondativi dell'identità culturale dell'Occidente latino, quali l'approccio alla, e la custodia della, Verità, che trovino punti di convergenza e occasione di conciliazione con i processi di razionalizzazione dei saperi in atto, e una nuova percezione dell'alterità, dalla cultura islamica, emergente attraverso il suo rapporto privilegiato con la tradizione filosofica, alla radice ebraica della rivelazione cristiana e all'origine pagana dei saperi razionali, e perfino costituisce la principale ragion d'essere di controversie che lacerano il tessuto connettivo del cristianesimo cattolico, a sua volta condizione essenziale dell'emergente idea di Europa<sup>7</sup>, compromettendo la sua compattezza, se non la sua unità. È soprattutto all'interno della ripresa della controversia eucaristica, e in particolare nel confronto polemico tra Lanfranco di Pavia e Berengario di Tours sulla conduzione e sull'esito del sinodo romano del 1059, in cui per la prima volta Berengario è presente e accetta di abiurare la propria interpretazione rappresentativista del sacramento

---

<sup>7</sup> Cfr. KARAGEORGOS 1992, 137-164; LEYSER 1992, 25-47; TABACCO 1993, 141-164; FUMAGALLI 1994, 341-412, PARRAVICINI BAGLIANI 1994, 819-845.

dopo aver disatteso le convocazioni del 1050 a Roma, dove è scomunicato, nello stesso anno a Vercelli, dove è dichiarato eretico, e nel 1051 o 1052 e ancora nel 1054 a Tours<sup>8</sup>, che si manifesta un'approfondita e originale riflessione sull'idea di ragione.

In occasione di tale contrapposizione, dai toni anche aspri, emergono due distinti modelli di razionalità, o meglio due diverse cornici teoriche all'interno delle quali inquadrare la ragione dialettica e giustificare/delimitare l'uso teologico di essa, l'una inclusa a sua volta in un'idea "assoluta" e divina di ragione, le cui norme, morali oltre, e prima, che logico-ontologiche, sono solo parzialmente riconoscibili dalla creatura sensibile intelligente e di cui quindi la dialettica è parte e "ancella", l'altra più ristretta e univocamente coincidente con lo spazio logico-linguistico entro cui lo strumentario della dialettica ha un riconoscibile e riconosciuto ruolo inferenziale ed euristico. A seguito della partecipazione di Lanfranco e Berengario alla controversia eucaristica arrivano a piena maturazione e a un'esplicita teorizzazione i due modelli concettuali appena sopra tratteggiati, attraverso cui rispettivamente la cultura monastica, cuore della prospettiva istituzionale della riforma ecclesiastica<sup>9</sup>, e la "scolastica", o quanto meno la componente riformatrice prossima a una concezione più universale e inclusiva della comunità ecclesiastica, intendono farsi interpreti della crescita dei saperi e dei loro metodi e rispondere alla domanda di spiritualità e di senso ma anche a quella di razionalità e di giustizia di una società articolata e ormai mista. È in questa articolazione, che produce almeno due atteggiamenti culturali diversificati, pur caratterizzanti entrambi pleno iure il clima culturale e la ragion d'essere della cosiddetta "riforma ecclesiastica", che si coglie il fraintendimento storiografico a causa del quale nella differenza tra la definizione di un ruolo ancillare della dialettica

---

8 Cfr. DE MONTCLOS 1993, 325.

9 Cfr. BISOGNO 2017, 249-264; CATALANI 2017, 301-23; GAZEAU 2017, 38-56.

rispetto alla fede e la rivendicazione di una qualche autonomia da quest'ultima delle scienze (compresa, tra esse, quella *divinarum rerum*<sup>10</sup>) e i loro strumenti logico-linguistici è stata vista una contrapposizione di "antidialettici", nel senso di negatori di ogni valore del sapere profano razionale, e "dialettici", rappresentati come razionalisti *ante litteram*<sup>11</sup>.

Non è il caso di soffermarsi ancora su tale grave malinteso; piuttosto va sottolineato che la questione teorico-politica che soggiace al, e alimenta il, confronto è più complessa e riguarda la riflessione sull'idea di ragione prodotta negli ambienti culturali più avanzati, sia monastici sia "scolastici", della seconda metà dell'XI secolo. Le non facili soluzioni di essa che, certo non favorite dalla sostanziale assenza di testimonianze autentiche, possono essere ipotizzate e argomentate sono comunque in grado di evitare le superficialità e gli anacronismi che caratterizzano una parte non marginale degli studi e dei modelli interpretativi riguardanti la cultura e la filosofia del medioevo alto e centrale precedenti la fondazione di una vera e propria storiografia filosofico-medievalistica come area disciplinare autonoma e specialistica. Nel caso specifico delle implicazioni filosofiche della controversia sul significato e la natura del sacramento eucaristico, siamo messi di fronte a una posta in gioco rilevante, che i testi ci aiutano a evidenziare. Per entrambi i modelli la ragione dialettica corrisponde alla struttura dell'essere creaturale, subalterna all'essenza di Dio e a essa contigua nella non contraddittorietà dell'essere e del pensiero dell'essere. Piuttosto la differenza si definisce e si palesa in alcuni significativi passaggi polemici dei due scritti che esprimono l'incrocio dei percorsi teorici della componente restauratrice e dei *novatores*, pur essendo l'una

---

10 HUGO DE SANCTO VICTORE 1939, II 24, 20-26; D'ONOFRIO 2001, 11-63; SCHIOPPETTO 2001, 79-105.

11 Cfr. ENDRES 1902, 215-231; ENDRES 1904, 44-52; 173-184, ENDRES 1906, 20-33; ENDRES 1910; ENDRES 1913, 89-93, 160-169, 349-359; ENDRES 1915; DE GHELLINCK 1913, 79-99, GEYER 1951, LOSACCO 1933, 425-429, POLETTI 1953, GRABMANN 1957, trad. it. vol. 2, 137-156.

e gli altri saldamente nell'ambito del movimento riformatore, rispettivamente il già citato *Scriptum contra Beringeri provitatem* di Lanfranco e il *Rescriptum contra Lanfrannum*, titolo che la tradizione storiografica ed ecclesiastica moderna ha modificato in *De sacra coena adversus Lanfrancum*, di Berengario<sup>12</sup>.

Il Pavese rimprovera al suo interlocutore di rifugiarsi nell'uso teologico della dialettica, trascurando le autorità sacre, cioè di affidarsi a essa come una sorta di *ars inveniendi*, in grado di avvicinare la Verità a prescindere dalla rivelazione: «relictis sacris auctoritatibus, ad dialecticam confugium facis»<sup>13</sup>. E tuttavia tale monito non implica una rinuncia alla razionalità, che è Dio stesso e si palesa nelle *manifestae rationes* con cui intende replicare ai ragionamenti di Berengario:

[...] sententiam qua panem in ueram Christi carnem et uinum in uerum Christi sanguinem conuerti credimus uecordiam nominas, de hac re oportunius tibi tunc respondebo, cum fidem hanc auctore deo diuinis auctoritatibus et manifestis rationibus ueram esse monstrauero<sup>14</sup>.

La *ratio dialectica* è concepibile quindi come “sottoinsieme”, per così dire, rispetto a tale razionale sapienza di Dio, secondo la quale il rapporto tra sacramento e sostanza del sacramento è pensabile come corrispondente a quello intercorrente tra rappresentazione/apparenza e realtà. Quest'ultima va quindi pensata nei termini e in conseguenza di una sostanzializzazione di *essentia principalis* o *interior*, identificabile con la “sostanza” dei dialettici, ed *essentia secunda*, che corrisponde a quelli che dalla prospettiva dialettica conosciamo come accidenti:

---

12 BERENGARIUS TURONENSIS 1988.

13 LANFRANCUS CANTUARIENSIS 4, 112,87-88.

14 *Ivi*, 3, 108,63 – 109,78.

Esse quidem secundum uisibilem speciem testatur que erant, commutari uero secundum interiorum essentiam in naturam illarum rerum que antea non erant<sup>15</sup>.

Il Turonense da parte sua nel *Rescriptum* rivendica la sua propensione a cercare rifugio per ogni questione nella ragione, che identifica con la dialettica, in quanto tale attitudine si addice all'uomo di valore, per cui chi non lo fa rinuncia al suo onore, essendo stato creato a immagine di Dio proprio come ente razionale e non può confermare e rinnovare la sua natura spirituale:

Quod relinquere me, inquit ego, sacras auctoritates non dubitas scribere, manifestum fiet diuinitate propicia illud de calumpnia scribere te, non de ueritate, ubi deducendi sacras auctoritates in medium necessitate inde agendi locus occurrerit, quamquam ratione agere in perceptione ueritatis incomparabiliter superius esse, quia in euidenti res est, sine ueritatis cecitate nullus negauerit [...] Maximi plane cordis est per omnia ad dialecticam confugere, quia confugere ad eam ad rationem est confugere, quo qui non confugit, cum secundum rationem sit, factus ad imaginem dei, suum honorem reliquit nec potest renouari de die in diem ad imaginem dei<sup>16</sup>.

Le implicazioni del vivace scambio di battute polemiche ci introducono nel cuore degli interessi e delle passioni che caratterizzano le diversificate aspirazioni riformatrici del ceto colto nella seconda metà dell'XI secolo francese. Lanfranco intende rappresentare l'istituzione ecclesiastica identificando la ragione con Dio e con la struttura della sua operazione, che pur non esaustivamente comprensibile dal punto di vista creaturale, comprende la ragione dialettica e ne legittima la funzione ancillare, preservando così *pleno iure*, e pienamente, il primato della funzione magisteriale delle autorità ecclesiastiche e l'indirizzo stabilito dalle deliberazioni conciliari e sinodali. Per Berengario la ragione dialettica è tutta la ragione, espressione creaturale della perfezione

---

15 *Ivi*, 5, 119,59-62; cfr. HOLOPAINEN 1996, 67-76.

16 BERENGARIUS TURONENSIS 1988, 1774-1799.



divina ma distinta e distinguibile, e di conseguenza autonoma, almeno parzialmente, da essa. Si tratta a mio avviso di due diverse ricezioni dei processi di razionalizzazione dei saperi in atto, che si intersecano con i percorsi riformatori che la Chiesa cristiano-cattolica e la componente della società più interessata al cambiamento hanno imboccato, due spiegazioni parallele di tale processo dalle forti motivazioni e dalle marcate ricadute pratiche: una maggioritaria orientata verso una soluzione restauratrice del conflitto tra i poteri universali, la quale fonda saldamente sulla ragione divina e assoluta l'interpretazione della rivelazione scritturale e delle opere dei Padri operata dai vertici ecclesiastici e lo stesso uso teologico della ragione dialettica; una seconda non altrettanto diffusa nel ceto colto ma non meno incisiva e influente, protesa a una maggiore autosufficienza delle soggettività socio-culturali e in riferimento alla ricettività delle istanze spirituali e materiali poste da teologi e predicatori in nome del popolo di Dio.

La distanza e la contrapposizione tra il corpo maggioritario del ceto monastico e lo "scolastico", emergenti nella polemica sull'Eucaristia di Lanfranco e Berengario, sono quindi riconoscibili sia su un terreno teorico sia in virtù delle motivazioni e delle finalità pratiche di coloro che su tale terreno si confrontano e di chi li sostiene e ha interesse a sostenerli. Va comunque ribadito che ciò su cui le due prospettive divergono non riguarda l'ampiamente praticata ragione dialettica e/o la sua funzione teologica, altrettanto ampiamente riconosciuta nelle scuole monastiche più avanzate, l'una e l'altra significativamente presenti già nello sviluppo sillogistico e logico-proposizionale dal commento lanfranchiano al corpus paolino<sup>17</sup>; piuttosto consiste nella valenza razionale ed euristica attribuita alla Scrittura e alle sue interpretazioni autorevoli da parte di chi si assume il compito di preservare la funzione di orienta-

---

<sup>17</sup> LANFRANCUS CANTUARIENSIS 1844, 17-146.

mento spirituale e salvifica della Chiesa istituzionale, a fronte di un orizzonte radicalmente umano della ratio, rivendicato in funzione della valorizzazione della matrice squisitamente spirituale della fede<sup>18</sup> ma nel contempo, in quanto idoneo a sostenere un'idea universale di comunità ecclesiastica, aspetto integrante "oggettivamente", per così dire, di una prospettiva riformatrice più ampia e radicale.

## 2. Il trattato anti giudaico di Pier Damiani

Alla luce del quadro fin qui sommariamente delineato, si ricava che l'indirizzo restauratore della cultura monastica è partecipe attivamente, con pari titolo e con pari risolutezza rispetto agli intendimenti innovatori dei dialettici puri, ai processi di "modernizzazione", attraverso la razionalizzazione dei saperi, culminanti nella riflessione e nel ruolo culturale di Anselmo d'Aosta, ed esprime la volontà, prevalente nei ceti ecclesiastici dirigenti e colti, di ripristinare l'autorità e la funzione di guida della società cristiana che si percepiscono perdute a partire dall'intransigenza morale e dall'autorevolezza spirituale. Tali aspetti costitutivi dello spirito riformatore della seconda metà dell'XI secolo, cioè la disponibilità a integrare l'identità culturale del cristianesimo occidentale con l'esigenza di ordine razionale e con gli echi della tradizione filosofica, che quell'esigenza sorregge, e un nuovo rigorismo morale, attraverso cui liberare le istituzioni ecclesiastiche dalla corruzione dei costumi, principale condizione della crisi del loro ruolo politico e spirituale, contraddistinguono la riflessione teologica di Pier Damiani, significativamente avvertibile negli scritti degli ultimi cinque anni della sua vita, dopo l'esonero dalla funzione episcopale concessagli da papa Alessandro II<sup>19</sup>, tra i quali, al fine di evi-

---

18 Cfr. CRISTIANI 1997(1), 169.

19 Cfr. FACCHINI 2007; D'ACUNTO 2010(2), 238-49.

denziare il suo contributo alla definizione di una cultura della riforma ecclesiastica, spicca, oltre al già citato *De divina omnipotentia*, il trattato antiggiudaico.

Quest'ultimo, le cui due parti, la prima in forma epistolare ed espositiva e la seconda impostata come dialogo, sono edite per la prima volta dall'erudito Costantino Caietani già nella prima metà del XVII secolo, successivamente ristampate nel 1743 e infine riprodotte da Jacques Paul Migne nella *Patrologia Latina* separatamente, come se fossero trattati distinti, l'*Antilogus contra Judaeos*<sup>20</sup> e il *Dialogus inter Judaeum requirentem et Christianum e contrario respondentem*<sup>21</sup>, ma che è stato edito criticamente in forma unitaria nel 1989 da Kurt Reindel<sup>22</sup>, potrebbe essere stato redatto dall'Avellanita nel, o subito dopo il, 1040, all'origine della sua produzione teologica, o ancora tra il 1068 e il 1072, quindi sullo scorcio della sua vita. In realtà quest'ultima ipotesi di Bernhard Blumenkranz è risalente al 1958<sup>23</sup> ed è successivamente contraddetta da Giovanni Lucchesi, una prima volta nel 1965 e poi ancora nel 1983,<sup>24</sup> e, non senza una certa cautela, nell'*Einleitung* dell'edizione critica<sup>25</sup>, anche se ribadita nella riedizione, riveduta e ampliata, del 2007, a cura di Gilbert Dahan, degli articoli su ebrei ed ebraismo pubblicati dallo Studioso di origine austriaca tra il 1948 e il 1958<sup>26</sup>.

In ogni caso, l'opera si inserisce nell'ampia letteratura cristiana fino all'articolato dibattito sull'ebraismo della seconda metà del XII secolo e più in generale nella riflessione condivisa dagli uomini colti della sua generazione

---

20 PETRUS DAMIANI 1743, 12,1A-19,2E; PETRUS DAMIANI 1853(1), 41A-58A.

21 PETRUS DAMIANI 1743, 20,1A-24,2E; PETRUS DAMIANI 1853(2), 57B-68A.

22 PETRUS DAMIANI 1983, 63-102; *Sulle ragioni in virtù delle quali i due scritti sono da considerare un'unica opera*, si veda BLUMENKRANZ 2007, 265.

23 BLUMENKRANZ 1958, 5-58.

24 LUCCHESI 1965, 89-90; LUCCHESI 1983, 83-84.

25 REINDEL 1989, 4 (1-53); cfr. DE FILIPPIS 2018, 5.

26 BLUMENKRANZ 2007, 265.

sull'alterità culturale a ridosso delle aperture a essa di Gilberto Crispino e di Anselmo d'Aosta, grazie alla quale è delineato uno spazio teorico e dottrinale peculiarmente cristiano, del tutto originale rispetto alle culture antiche, non solo l'ebraica ma anche quella dei Gentili e perfino l'emergente arabo-islamica, percepita affine alla pagana per la sua propensione a recepirne la cifra razionalizzante, soprattutto nei suoi insediamenti nell'Occidente latino. E in effetti l'attenzione a tale tematica è frutto dell'esigenza del clero colto di confrontarsi con atteggiamenti culturali ritenuti, a torto o a ragione, in grado di competere con la tradizione cristiano-cattolica per l'egemonia e, in conseguenza di ciò, di integrare i progetti di riforma ecclesiastica, divenendone aspetto caratterizzante. In questo senso al ragionato antigioiudaismo damiano si contrappone emblematicamente il riconoscimento della ragionevolezza delle obiezioni ebraiche ai pregiudizi diffusi nel mondo culturale di lingua latina da parte di Gilberto Crispino nella *Disputatio Iudaei et Christiani*<sup>27</sup>, il primo evidentemente orientato a sostenere il primato culturale e morale della Chiesa e la magisterialità delle sue funzioni spirituali e sociali, il secondo conseguenza di una visione universalizzante e meno istituzionale della comunità cristiana<sup>28</sup>.

Si tratta del terreno di incubazione delle lacerazioni e dei conflitti tra la componente tradizionalista e quella dei *novatores* nelle due generazioni successive alla mediazione operata da Anselmo d'Aosta tra il primato della fede e l'autonomia della ragione dialettica, così come tra onnipotenza e necessità in Dio<sup>29</sup>. In ogni caso l'unanime riconoscimento della valenza teoretica della scienza e dei suoi strumenti razionali comporta un'implicita decontestualizzazione di essi rispetto alle culture in cui si sono formati e sono cresciuti e con

---

27 GISLEBERTUS CRISPINUS 1854, 1005A-1036D; GISLEBERTUS CRISPINUS 1986, 8-54; cfr. AMERINI 2013, 27-40; AMERINI 2014, 153-182.

28 Cfr. BLUMENKRANZ 1948, 237-252; FUMAGALLI 1993, 16-17.

29 ANSELMUS CANTUARIENSIS 1968, II, II, XVII, 122,23 - 126,19.

cui talvolta si sono perfino intrecciati, incoraggiando peraltro, negli ambienti più avanzati, un confronto più ragionato con l'humus culturale del loro passato pagano<sup>30</sup> e del loro presente islamico<sup>31</sup>. In altri termini alla differenziazione degli atteggiamenti coltivati nei confronti delle culture altre, radicalmente ostile o basato sul confronto critico, non corrisponde un distanziamento altrettanto marcato a proposito dell'idea di ragione e della sua valenza teologica, tema che appare in linea di principio meno lacerante e che comunque produce la demarcazione fondamentale tra chi coglie una dimensione "ultra-dialettica", per così dire, della ragione e i dialettici radicali, gli uni e gli altri ben dentro la prospettiva di un confronto alla pari tra le confessioni, in una sorta di competizione dialettica da cui emergano le buone ragioni della fede cristiana.

Già nell'introduzione dedicatoria premessa alla trattazione, il cui destinatario è indicato con l'emblematico nome di Onesto, si può apprezzare la complessità dell'approccio damiano al tema dell'alterità, e più in generale alla cultura della riforma ecclesiastica; egli rifuggirebbe dalla polemica anti-ebraica sulla trinità e sulla funzione messianica del Cristo, non riconoscendo alla controparte una dignità attuale, in virtù della quale possa essere considerata degna di competere con i dogmi cristiani, ma accetta l'impegno di mostrare l'irragionevolezza delle contestazioni ebraiche alla teologia cristiano-cattolica per non lasciare nessuno dei fedeli, tutti rappresentati dal destinatario dell'epistola, che gli avrebbe sollecitato l'intervento, nell'imbarazzo di dover improvvisare una difesa del valore veritativo della propria fede. Secondo Pier Damiani dunque, piuttosto che occuparsi degli ebrei, ormai quasi scomparsi, il cristiano militante desidera combattere nemici più resistenti, il breve elenco dei quali manifesta l'urgenza di perseguire da parte del movimento

---

30 LANFRANCUS CANTUARIENSIS 1844, I 19.

31 ANSELMUS CANTUARIENSIS 1968, II, I, III, 50,13-51,12.

culturale di cui l'Avellanita si sente partecipe la corruzione dei costumi e l'insidia portata alla moralità dai vizi della carne e dalle macchinazioni del diavolo:

*Sed si Christi miles esse et pro eo viriliter pugnare desideras, contra carnis vicia, contra diaboli machinas insignis bellator arma potius corripe, hostes videlicet, qui nunquam moriuntur, quam contra Iudaeos, qui iam de terra pene deleti sunt<sup>32</sup>.*

Da questo atteggiamento culturale consegue che il cristiano, qualora accetti il confronto polemico, non deve cercare in esso la gloria o il gusto "scolastico" della disputa ma piuttosto, attraverso la competizione delle idee e delle ragioni, evangelizzare l'interlocutore infedele:

*Sciendum tamen est, quia non vanae gloriae causa vel solo contentionis amore debet Christianus vir ad hoc certamen accedere, sed ob id potius, si se sperat aliquis de conversionis gratia apud litigantis animum posse prodesse<sup>33</sup>.*

È infatti lo stesso Apostolo che nella seconda lettera a Timoteo ammonisce l'interlocutore perché eviti le dispute inutili, in quanto il servo di Dio non deve litigare ma essere nei confronti di tutti mite, docile e paziente, al fine di indurre con dolcezza gli avversari alla conversione e di sostenere l'imperscrutabile concessione del loro ravvedimento da parte di Dio, condizione per giungere alla conoscenza della Verità e per liberarsi degli impedimenti e della volontà del demonio:

*Stultas autem et sine disciplina quaestiones devita: sciens quia generant lites. Servum autem Domini non oportet litigare: sed mansuetum esse ad omnes, do-*

---

32 PETRUS DAMIANI 1983, 65,7 - 66,2; PETRUS DAMIANI 1853(1), 41A.

33 PETRUS DAMIANI 1983, 66,11-14; PETRUS DAMIANI 1853(1), 41B-C.

cibilem, patientem, cum modestia corripientem eos qui resistunt veritati, nequando Deus det illis poenitentiam ad cognoscendam veritatem, et respiscant a diaboli laqueis, a quo captivi tenentur ad ipsius voluntatem<sup>34</sup>.

L'introduzione dedicatoria conferma quindi l'orizzonte etico della prospettiva riformatrice di Pier Damiani nella sua esigenza di subordinare alla spiritualità l'evidenza razionale e argomentativa, a cui si affida, come utile supporto della fede, nelle sue due forme più adatte a evidenziare la ragionevolezza della rivelazione scritturale, assunta come dato di verità: la retorica e la logica ipotetico-proposizionale. La prima caratterizza per intero lo sviluppo della parte iniziale della trattazione, basata sulle testimonianze dei profeti della tradizione ebraica sulla trinità e sul Cristo, delle quali sarebbe ricco l'Antico Testamento dei cristiani e l'Avellanita fornisce un ampio elenco nonostante sostenga di volerne individuare solo alcune particolarmente significative e probanti<sup>35</sup>. L'Autore introduce quindi la figura di un ebreo, così da predisporre un bersaglio su cui indirizzare gli argomenti come frecce: «Iudaeum hic introducimus, ut verborum nostrorum spicula [...] ad certam [...] materiam iaculata pertingant»<sup>36</sup>.

Coerentemente rispetto a questa impostazione, il Nostro chiede retoricamente al suo immaginario interlocutore perché in *Gn 1, 26* si legge *faciamus hominem* al plurale, se Dio è una sola persona. Se infatti Dio fosse una sola persona, lo scrittore sacro avrebbe usato il singolare; se d'altra parte le sue tre persone fossero differenti secondo la sostanza, sarebbe stato scritto *ad imagines nostras* e non *ad imaginem, et similitudinem nostram*:

---

34 TWEEDALE 2011, 2 *Tm*, 2,23-26.

35 PETRUS DAMIANI 1983, 67,3-6: «[...] pauca et apertiora prophetarum testimonia curamus apponere, quibus tamen contra omnem Iudaicae pravitatis insaniam [...] valeas cum Dei adiutorio victoriam obtinere»; PETRUS DAMIANI 1853(1), 42A.

36 *Ivi*, 67,7-9; PETRUS DAMIANI 1853(1), 42B.

Dic igitur, o Iudaeae [...] si Deus ut asseris unus est in persona, cui dixit: *faciamus hominem ad imaginem, et similitudinem nostram*? Nam si una esset in deitate persona, non diceret *faciamus*, sed *faciam*. Si tres essent substantiae, non diceret singulariter *imaginem nostram*, sed potius *imagines nostras*. Dum igitur *faciamus* asserat trinum, *imaginem nostram* declarat unum, constat evidentissime Deum essentialiter unum tribus constare personis<sup>37</sup>.

E ancora poco più avanti, in *Gn* 1, 27, si legge che «creavit Deus hominem ad imaginem Dei» evidentemente nel senso che il Padre ha creato l'uomo a immagine del Figlio, altrimenti sarebbe stato scritto «ad suam imaginem»<sup>38</sup>. Ancora più avanti, sempre nel primo libro mosaico, a proposito della torre di Babele, è detto «descendit autem» e subito dopo «descendamus et confundamus ibi linguam eorum»<sup>39</sup>. E in tal modo sono evidenziate rispettivamente l'unità e la trinità di Dio:

Vides, igitur, quia *descendit Dominus* unam divinitatis declarat essentiam, *venite autem descendamus* tres doceat esse personas<sup>40</sup>.

Nella parte introduttiva gli esempi tratti dal *Genesi* continuano a ritmo serrato, al fine di chiedere conto all'ipotetico interlocutore di cultura ebraica dell'interpretazione del primo libro della *Torah* in ordine alle rivendicate molteplici testimonianze in esso contenute sulla natura di Dio, uno e trino. Tali attestazioni fanno parte della tradizionale rilettura trinitarista della profezia vetero-testamentaria, radicata nell'esortazione agostiniana a recepire il Vangelo del Cristo come condizione imprescindibile dell'inveramento della rivelazione ebraica<sup>41</sup> e ampiamente praticata nel "secolo breve" della riforma ecclesia-

---

37 *Ivi*, 67,10-13; PETRUS DAMIANI 1853(1), 42B-C.

38 *Ivi*, 67,21-23: «Quid est [...] nisi ut perspicue distinguatur persona Patris et Filii»; PETRUS DAMIANI 1853(1), 42C.

39 *Ivi*, 67,24 - 68 2; PETRUS DAMIANI 1853(1), 42D-43A; TWEEDALE 2011, *Gn* 11,5.

40 PETRUS DAMIANI 1983, 68,3-4; PETRUS DAMIANI 1853(1), 43A.

41 AUGUSTINUS HIPONENSIS 1865, II 3 - III 4, 52-53.



stica, da Lanfranco di Pavia a Pietro Abelardo<sup>42</sup>. Tra gli episodi ricordati da Pier Damiani, due mi sembrano chiaramente e ulteriormente esplicativi della struttura retorica della sua argomentazione e del fondamento etico dei suoi ideali culturali: quello di Abramo che a Mambre, di ritorno dall'Egitto, si rivolge ai tre uomini che vede davanti alla sua tenda nelle ore più calde del giorno come all'unico suo Signore, che gli predice la prossima gravidanza della moglie Sara, nonostante l'età avanzata dei due coniugi, e la distruzione di Sodoma<sup>43</sup>, e quello di Loth, che si rivolge ai due angeli inviati per distruggere per l'appunto Sodoma come "Signore", riconoscendo evidentemente in essi, o nell'autorità superiore che li ha incaricati e che essi rappresentano, Dio Padre e suo Figlio<sup>44</sup>.

In entrambe tali testimonianze mosaiche l'Avellanita evidenzia, in funzione anti-giudaica, la valenza ermeneutica della concezione trinitaria della natura di Dio, condizione razionale per riconoscere in essa la Verità della missione salvifica del Cristo, aspetto contenutistico privilegiato della prima parte del trattato *Contra Iudaeos*, e indica nella condanna senza sconti del lassismo morale la via maestra per praticare la fedeltà, senza condizioni e senza alcun tornaconto, a Dio. E anche in questa direzione si può vedere l'insufficienza del formalismo della Legge per la giustificazione del peccatore e il riconoscimento del giusto, e, in contrario, la piena soddisfazione della giustizia nel docile abbandonarsi alla fede da parte di Abramo e di Loth. Rivolgendosi all'ebreo con cui immagina di interloquire, egli sottolinea che, scorrendo il libro della *Genesi*, su cui si fonda la Legge mosaica, troviamo un'ampia messe di riferimenti all'unità e alla trinità divine, cioè alla fede in Colui che è sopra

---

42 LANFRANCUS CANTUARIENSIS 1844, X 32; PETRUS ABAELARDUS 1969, I 15, 77, 163 - 53, 94, 707; PETRUS ABAELARDUS 1987, I 13, 90, 126 - 29, 96, 223; I 76, 348, 826 - 93, 356, 1055; cfr. DAHAN 1990, 511-581.

43 TWEEDALE 2011, *Gn* 18,1-22.

44 *Ivi*, 19,18-19.

la Legge e la fonda, e che giustifica non sulla base di atti formali ma in virtù di una sincera adesione alla Verità e alla Giustizia. E in questa valorizzazione della fede, che riempie di contenuti morali autentici la mera osservanza della Legge, consiste la novità irriducibile del cristianesimo. Al di là delle polemiche e perché essa non si riveli sterile, l'auspicio è che la Verità possa fare breccia nella mente dell'ebreo attraverso i suoi sensi, al fine di ottenere la conversione dell'infedele anche attraverso il silenzio, quando non è possibile la contrapposizione, ma soprattutto affinché emerga la verità e alle tenebre dell'errore si sostituisca la luce della sapienza divina:

Ecce, o Iudee, dum cuncta pene legis tuae volumina revolvendo percurrimus, unitatem divinae essentiae et trinitatem personarum apertissime reperimus [...] sed cuncta ad intelligendum tuorum sensuum viscera pateant, cor antiquum ignorantiae velamen abiciat, mentis aures vigilanter intendant [...] cum vero michi obviare non poterit, rationabiliter obticescat, ut, si possibile est, qui michi imperito videlicet homini ad astruendam veritatem suam argumentorum materiam praestat, ipse quoque mentis tuae tenebris ad credendum sapientiae suae lumen infundat<sup>45</sup>.

Il successivo sviluppo della prima parte dell'opera, che nell'edizione riprodotta dal Migne si articola in quattro capitoli<sup>46</sup>, nonostante la dichiarata intenzione dell'Autore di limitare le testimonianze bibliche, che si rivela comunque efficace strumento retorico, è dedicato alle citazioni dei libri sapienziali e profetici dell'"Antico Testamento", che integrano il fondamento dottrinale desunto dal *Genesi* e arricchiscono il quadro delle testimonianze sul Cristo, in quanto Verbo di Dio<sup>47</sup> e "pietra angolare"<sup>48</sup>, dalla menzione del Salmo 32, secondo cui «*Verbo Domini caeli firmati sunt*»<sup>49</sup>, a quella di Abacuc, di cui riferi-

---

45 PETRUS DAMIANI 1983, 69,19-70,7; PETRUS DAMIANI 1853(1), 44AC.

46 *Ivi*, 70,8 - 88,16; PETRUS DAMIANI 1853(1), 44C-58A.

47 *Ivi*, 70,8 - 77,3; PETRUS DAMIANI 1853(1), 44C-49B.

48 *Ivi*, 77,4 - 79,13; PETRUS DAMIANI 1853(1), 49B-51A.

49 *Ivi*, 70,21-22; PETRUS DAMIANI 1853(1), 44D-45A; TWEEDALE 2011, *Psal* 32,6.

sce l'affermazione che il Verbo di Dio lo precede<sup>50</sup>, di Isaia, che predice il parto della Vergine<sup>51</sup>, e, non senza forzature, l'incarnazione del Verbo coadiuvato dal suo Spirito<sup>52</sup>, e di Michea, per la sua invocazione della funzione salvifica e pacificatrice della Parola del Signore, che sarebbe emersa da Gerusalemme e avrebbe superato e inverato la Legge di Sion<sup>53</sup>, del *Libro di Baruch*<sup>54</sup> nonché di quello Daniele<sup>55</sup>, per la prefigurazione della venuta del Figlio di Dio. Non meno incisive, sul piano dell'efficacia discorsiva, sono, tra le tante altre, e a mio giudizio più delle altre, le citazioni, talvolta non prive di imprecisioni, del *Deuteronomio*<sup>56</sup> e di Geremia<sup>57</sup>, e ancora dei *Salmi*<sup>58</sup>, di Malachia<sup>59</sup> e

---

50 *Ivi*, 70,24: «*Ante faciem eius ibit verbum et exhibit in campis*»; PETRUS DAMIANI 1853(1), 45A; TWEEDALE 2011, *Ab* 3,5.

51 *Ivi*, 71,1-2: «[...] *Ecce, inquit, virgo in utero concipiet et pariet filium, et vocabitur nomen eius Emmanuel*»; PETRUS DAMIANI 1853(1), 45A; TWEEDALE 2011, *Isa* 7,14.

52 PETRUS DAMIANI 1983, 71,6-8: «*Accedite ad me et audite hoc: non a principio in abscondito locutus sum, ex tempore antequam fieret ibi eram, et nunc Dominus Deus misit me et spiritus eius*»; PETRUS DAMIANI 1853(1), 45B; TWEEDALE 2011, *Isa* 48,16.

53 *Ivi*, 71,12-18: «*Erit, inquit, in novissimis diebus praeparatus mons domus Domini in vertice montium, et sublimis super colles, et fluent ad eum populi, et properabunt gentes multae et dicent: Venite, ascendamus ad montem Domini et ad domum Dei Iacob, et docebit nos de viis suis, et ibimus in semitis eius, quia de Syon exhibit lex, et verbum Domini de Hierusalem, et iudicabit inter populos multos, et corripiet gentes fortes usque in longinquum*»; PETRUS DAMIANI 1853(1), 45B-C; TWEEDALE 2011, *Mi* 4,1-3.

54 *Ivi*, 72,6-9: «*Hic est, inquit Deus, et non aestimabitur alius absque illo, qui invenit omnem viam scientiae, et dedit eam Iacob puero suo, et Israel dilecto suo: post haec in terris visus est, et cum hominibus conversatus est*»; PETRUS DAMIANI 1853(1), 46A; TWEEDALE 2011, *Bar* 3,37-38.

55 *Ivi*, 72,14-17: «[...] *accedat etiam Danihel et testimonium de Christo perhibeat: Cum venerit, inquit, Sanctus sanctotum, cessabit unctio. Dicitis: Nondum venit Sanctus sanctorum, nondum venit Messias, venturus est autem, ostendite unctionem*» ; PETRUS DAMIANI 1853(1), 46A-B; TWEEDALE 2011, *Dan* 9,24.

56 *Ivi*, 73,10 - 74,8; PETRUS DAMIANI 1853(1), 46C; TWEEDALE 2011, *Dt* 18,15-6, 28,31: «*Prophe- tam de gente tua et de fratribus tuis, sicut me, suscitabit tibi Dominus Deus tuus: ipsum audies, ut petisti a Domino Deo tuo in Horeb, quando concio congregata est, atque dixisti: Ultra non audiam vocem Domini Dei mei, et ignem hunc maximum amplius non vi- debo, ne moriar; 28,31: «Bos tuus immoletur coram te, et non comedas ex eo»; 28,65-6, «In gentibus quoque illis non quiesces, neque erit requies vestigio pedis tui. Dabit enim tibi Dominus ibi cor pavidum, et deficientes oculos, et animam consumptam moerore: et erit vita tua quasi pendens ante te. Timebis nocte et die, et non credes vitae tuae*».

57 *Ivi*, 76,3-7; PETRUS DAMIANI 1853(1), 48C-D; TWEEDALE 2011, *Ier* 23,5.

58 *Ivi*, 77,7-8: «*Lapidem quem reprobaverunt hedificantes, hic factus est in caput anguli*»; PETRUS DAMIANI 1853(1), 49B-C; TWEEDALE 2011, *Psal* 117,22.

59 *Ivi*, 78,10-13: «[...] *non est mihi voluntas in vobis dicit Dominus exercituum, et munus non su-*

dell'*Ecclesiastico*<sup>60</sup>, senza trascurare i collegamenti e i riferimenti presenti nei Vangeli e nella letteratura patristica.

Grazie a tanta luce profetica, che richiama i dettagli della vita e della missione salvifica del Cristo, si palesa l'impudenza di chi, dopo tanto tempo e nonostante le numerose e autorevoli testimonianze, continua a ritenere futuro l'avvento del Salvatore: «Impudentissimum ergo est post tam longum tempus propheticum numero superadditum futurum adhuc asserere salvatoris adventum»<sup>61</sup>. Ma nella seconda parte dell'opera, edita nella *Patrologia Latina* col titolo di *Dialogus inter Judaeum requirentem et Christianum e contrario respondentem*, più breve e meno teorica e generica della precedente, l'ebreo con cui il Nostro si immagina di interloquire diventa più partecipe e pone dieci questioni "concrete", per così dire, sull'osservanza della Legge ebraica, che sarebbe ignorata dai cristiani. Esse consentono al cristiano di ribadire e argomentare con efficacia persuasiva la tesi centrale dell'opera secondo cui la fede cristiana avrebbe riempito di contenuti la Legge mosaica, recepita dalla cultura ebraica in senso meramente prescrittivo. Con la prima l'ebreo chiede conto del perché è stata abolita la circoncisione, se il Cristo s'è incarnato non per distruggere la Legge ma per attuarla. La risposta scaturisce dall'impostazione teorica definita in precedenza, anche se rimane in parte implicita ed elusiva, in conseguenza della sottolineatura che la circoncisione, e più in generale la Legge, è annuncio profetico di ciò che il Cristo ha attuato, in quanto Egli inve-

---

*scipiam de manu vestra. Ab ortu enim solis usque ad occasum magnum est nomen meum in gentibus, et in omni loco sacrificatur et offertur nomini meo oblatio munda, quia magnum est nomen meum in gentibus dicit Dominus exercituum»; PETRUS DAMIANI 1853(1), 50B-C; TWEEDALE 2011, Mal 1,10-1.*

60 *Ivi*, 82,18-24: «Legem [...] mandavit Moyses in praeceptis iusticiarum, et haereditatem domui Iacob et Israel promissionis. Posuit David puero suo excitare regem ex ipso fortissimum in throno honoris sedentem in sempiternum. Qui implet quasi Phison sapientia et sicut Tygris in diebus novorum, qui adimplet quasi Euphrates sensum, qui multiplicat quasi Iordanis in tempore messis, qui mittit disciplinam sicut lucem, et assistens quasi Geon in die vindemiae»; PETRUS DAMIANI 1853(1), 53C-D; TWEEDALE 2011, *Eccli* 24,33-37.

61 *Ivi*, 85,13-14; PETRUS DAMIANI 1853(1), 55B-C.

ra e supera la Legge: «Si *Christus non venit legem solvere sed implere, cur carne non circumciditur Christianus? [...] Immo ideo iam se Christianus minime circumcidit, quia cum circumcisione prophetabatur, Christus implevit*»<sup>62</sup>. E la stessa consequenzialità mostrano le successive questioni, sul Sabato, che i cristiani non celebrano, e sugli alimenti, che la Legge impone di non consumare e che invece i cristiani assumono. Ma il sabato annuncia il vero riposo, che è il Cristo e nel Cristo e che si attua nel rifiuto dei falsi valori terreni<sup>63</sup>; quanto alle prescrizioni sugli alimenti a cui rinunciare, esse assumono dopo l'avvento del Cristo dimensione spirituale, traducendosi in un generale rigorismo morale, vero e proprio cardine del progetto di riforma ecclesiastica di cui Damiani è forse il più autorevole interprete: «[...] *quae tunc cavebatur in cibis, nunc in moribus reprobatur humanis*»<sup>64</sup>.

Le questioni che seguono, pur in linea con le precedenti, sono incentrate sul tema del sacrificio come pratica culturale, attuata per suscitare la benevolenza di Dio, come nel caso dell'offerta dell'agnello per celebrare la Pasqua, cioè sul tema del rapporto con le tradizioni radicate nelle culture degli antichi. Nelle risposte l'Avellanita sottolinea il salto di qualità operato dal cristianesimo rispetto alle religioni antiche, cui evidentemente va assimilato l'ebraismo, in quanto, attraverso il sacrificio volontario dell'uomo/Dio, ha abolito la religione del sacrificio, sublimandolo nella rievocazione eucaristica: «[...] *a Christianis huiusmodi sacrificium non offertur, quia quicquid in illis hostiis typice gerebatur, totum in immolatione agni qui tollit peccata mundi, veraciter adimpletur*»<sup>65</sup>. In qualche modo si collega a questo tema della differenza cul-

---

62 *Ivi*, 88,22-25; PETRUS DAMIANI 1853(2), 57B.

63 *Ivi*, 89,8-11: «In Christo quippe verum spiritalis ocii sabbatum colimus, cum in eo solo spem ponimus [...] ut ab omni vitiorum servili opere ac terrenarum rerum ambitione cessemus»; PETRUS DAMIANI 1853(2), 57C-58B.

64 *Ivi*, 89,21; PETRUS DAMIANI 1853(2), 58C.

65 *Ivi*, 90,1-3; PETRUS DAMIANI 1853(2), 58C; ORIGENES 1981, 142. Cfr. CRISTIANI 1997(2), 11-14.

turale di antichi e moderni quello posto dalla questione riguardante la prescrizione di consumare il pane azzimo, privo di lievito madre, alla quale l'Autore risponde che anche in questo caso la prescrizione è traslata dal Cristo in una dimensione spirituale, è tradotta cioè nel rifiuto della cultura degli antichi, vero e proprio lievito madre della religiosità dei "moderni": «Tunc enim erat legis scriptura praeceptum, nunc est testimonium, et postquam id, quod significabatur, advenit, hoc, quod significabat, interiit»<sup>66</sup>.

Il giudizio complessivo sulla cultura antica che emerge dalle risposte damianee alle richieste di spiegazioni da parte dell'ebreo è negativo ma non radicalmente. Essa, perfino attraverso la pratica sacrificale, annuncia il cristianesimo e i suoi sacramenti, seppure in modo deficitario in quanto ancorato alla dimensione mondana e materiale delle religioni pre-cristiane, meramente identitaria l'ebraica, razionalizzante nella sua ragion d'essere la pagana. In secondo luogo le questioni poste dall'immaginario interlocutore ebreo non sono vere e proprie obiezioni ma richieste di spiegazione, che è fornita mostrando la ragionevolezza, oltre che la dimensione spirituale, della fede cristiana, una coerenza motivazionale e dottrinale che è sostenuta da, e cela, un impianto logico-proposizionale, che trova nella rivelazione scritturale la verifica fattuale (se A, allora B; ma A; quindi B; oppure: ma non A; quindi non B): se il Cristo si sacrifica per togliere i peccati del mondo, non è necessario alcun altro sacrificio da parte dell'uomo per ingraziarsi la benevolenza di Dio; ma il Figlio di Dio si sacrifica sulla croce; quindi è abolita e sublimata nel sacramento rituale la religione del sacrificio. Questa implicita, ma evidente, struttura logica è riproposta nelle risposte alle quattro questioni che concludono l'interlocuzione con l'ebreo, riguardanti la celebrazione ebraica della luna nuova, di cui i cristiani non si curano e che Pier Damiani interpreta figurata-

---

<sup>66</sup> *Ivi*, 90,13-15; PETRUS DAMIANI 1853(2), 59A.

mente come l'uomo nuovo nel Cristo<sup>67</sup>, la non osservanza da parte dei cristiani delle abluzioni rituali, rappresentazione di una vita nuova che il Cristo ha mostrato e realizzato attraverso la resurrezione<sup>68</sup>, la non osservanza cristiana della celebrazione ebraica dei tabernacoli, spiegata in quanto il popolo dei credenti è esso stesso un tabernacolo di Dio<sup>69</sup>, e infine il fatto che il cristiano non tiene in considerazione l'anno sabbatico al termine del ciclo agricolo settennale, che ha lo scopo di ripristinare l'integrità col tempo perduta, in quanto il cristiano lo interpreta in senso spirituale come preservazione della purezza, redenzione e costante preparazione al giudizio ultimo<sup>70</sup>.

Dopo il dialogo vero e proprio, Pier Damiani rende esplicito l'esito teorico dell'intero suo svolgimento, il senso univoco di tutte le risposte e le spiegazioni fornite all'immaginario interlocutore ebreo e nel contempo giustifica l'inclusione della legge mosaica nella tradizione cristiana, che non la disconosce ma la valorizza, operando uno spostamento del suo significato da un piano denotativo e formalmente prescrittivo a un piano connotativo, spirituale e universale, e in quanto tale razionale: «Quod ergo Moyses vidit in monte, sancta Ecclesia est, ipsa rei veritas est»<sup>71</sup>. E in questo esito confluisce il percorso argomentativo damiano: alla base retorica, con cui il Nostro si collega alla riflessione paolina e patristica riguardante la superiorità della fede nel Cristo e nei suoi contenuti universali sul formalismo della Legge, si sovrappone la razionalità e la necessità morale della fede, figlie della volontà libera e necessitante di Dio, al fine di mostrare il significato spirituale della Legge mosaica e

---

67 *Ivi*, 90,26-27: «Nove quippe lune solempnitas novam designat in homine fieri creaturam»; PETRUS DAMIANI 1853(2), 59B-C.

68 *Ivi*, 91,5-7: «Consepulti enim sumus Christo [...] ut quomodo surrexit Christus a mortuis per gloriam Patris, sic et nos in novitate vitae ambulemus»; PETRUS DAMIANI 1853(2), 59C.

69 *Ivi*, 91,10: «Tabernaculum Dei societas est populi Christiani»; PETRUS DAMIANI 1853(2), 59D.

70 *Ivi*, 91,23-26: «Sic et in anno septimo, sic et in Iubeleo [...] segura quies perpetuae beatitudinis intimatur»; PETRUS DAMIANI 1853(2), 60A.

71 *Ivi*, 92,15; PETRUS DAMIANI 1853(2), 60C.

la Verità che soggiace alla profezia vetero-testamentaria. In tale percorso dentro lo spazio teorico che caratterizza l'impegno riformatore del ceto colto di lingua latina nella seconda metà dell'XI secolo si possono cogliere due ulteriori passaggi intermedi, da cui emerge l'originalità e lo spessore concettuale dell'approccio damiano all'alterità culturale e al tema della ragionevolezza della fede.

L'Avellanita in primo luogo si pone rispetto all'ebraismo da un punto di vista divergente rispetto a quello meramente colpevolista ed escludente di tanta parte della letteratura anti giudaica del suo tempo<sup>72</sup>; una prospettiva attraverso cui si mostri legittimo il riconoscimento alla cultura ebraica di essere portatrice di un fondamentale nucleo veritativo, seppure velato nel Mistero e nell'allegoria (per cui la colpa storica degli ebrei appare semmai quella di non averlo reso esplicito non riconoscendo il Messia) e il tentativo di includere pienamente la tradizione ebraica nella cristiana mediante l'applicazione rigorosa ai testi del metodo esegetico. Tale atteggiamento costruttivo, sebbene caratterizzato da un certo pessimismo in ordine alla conversione degli infedeli, e che Pier Damiani condivide con alcuni esponenti della componente più avanzata della sua generazione, da Anselmo da Baggio, papa dal 1061 al 1073 col nome di Alessandro II, autore di un'*Epistola ad omnes episcopos Hispaniae*, in cui raccomanda ai vertici delle comunità ecclesiastiche iberiche di proteggere gli ebrei dalle violenze di coloro che li accomunano agli islamici<sup>73</sup>, a Lanfranco di Pavia, trova un ulteriore sviluppo nei decenni successivi nella già menzionata *Disputatio Judei et Christiani* di Gilberto Crispino e nelle *Collationes* di Pietro Abelardo<sup>74</sup>. In secondo luogo la *ratio fidei* è colta nella dipenden-

---

72 Cfr. BLUMENKRANZ 1949, 193-196; BLUMENKRANZ 1957, 460-476; BLUMENKRANZ 1964, 125-140; CANTIN 1974, 89-104; WILLIAMSON 1978, 273-296; DAHAN 1990, 573-581; BLUMENKRANZ 2007, 260-279.

73 ALEXANDER II PAPA 1853, 1386D-1387A.

74 PETRUS ABAELARDUS 2001, 2-223; sul periodo di composizione e sulla natura fondamen-



za degli strumenti logico-linguistici dalla superiore e ineffabile integrazione di Vero e Bene nella razionalità divina.

Nel lungo epilogo<sup>75</sup> Pier Damiani ripercorre l'itinerario sopra delineato, al fine di ribadire la stringente evidenza del riconoscimento vetero-testamentario della divinità e della missione messianica del Cristo, colta nei suoi aspetti più significativi, dall'incarnazione del Verbo di Dio al parto virginale, dall'umiltà del Cristo manifesta nell'incarnazione alla sua duplice natura, umana e divina:

[...] quod Dei Filius humanitatem nostram suscepturus esset, testatur Hieremias<sup>76</sup> [...] Quod autem mulier illa virgo foret [...] ostendit Ezechiel<sup>77</sup> [...] qui peccatorum suorum maculis varius fuit [...] et peccatorem fatetur, humiliari consentit<sup>78</sup> [...] Quia vero adhuc parvulus in Aegyptum deducendus et reducendus esset, Osee manifestat<sup>79</sup>.

E ancora il Nostro cita ulteriori testimonianze bibliche sulla passione e sulla resurrezione del Cristo, sulla sostituzione della Legge antica con la nuova, sull'istituzione del Battesimo, sull'attesa del ritorno del Cristo e sul giudizio finale<sup>80</sup>. E tuttavia l'Avellanita, rivolgendosi al suo interlocutore, afferma che, qualora quella messe di testimonianze non sia sufficiente a convincerlo, sarà opportuno ricorrere alla *sola ratiocinatio*, cioè a un confronto squisitamente razionale, che, fondato sulla condivisa rivelazione scritturale, assunta come dato di esperienza, giunga all'interpretazione corretta di essa e alla Verità dei Misteri:

---

talmente morale dell'opera si veda FUMAGALLI 1992, 5-27; MARENBOON 2001, XVII-CIII; sul ruolo culturale di Gilberto Crispino, si veda FIORAVANTI 1993, 625-636.

75 PETRUS DAMIANI 1983, 93,21-101,30; PETRUS DAMIANI 1853(2), 61B-66D.

76 *Ivi*, 93,25-26; PETRUS DAMIANI 1853(2), 61B; TWEEDALE 2011, *Ier* 31,22.

77 *Ivi*, 93,29 - 94,1; PETRUS DAMIANI 1853(2), 61C; TWEEDALE 2011, *Ez* 44,1-2; *Psal* 18,6.

78 *Ivi*, 94,22-23; PETRUS DAMIANI 1853(2), 62A; TWEEDALE 2011, *Isa* 11,6.

79 *Ivi*, 95,11-12; PETRUS DAMIANI 1853(2), 62C; TWEEDALE 2011, *Os* 11,1.

80 *Ivi*, 97,13 - 98,22; PETRUS DAMIANI 1853(2), 63D-64D.

Nunc igitur, Iudaeae, si tot sacrae scripturae testimonia ad fidem te Christi non attrahunt, si omnium te prophetarum tam perspicua et clara dicta non flectunt, libet adhuc postpositis scilicet prophetarum exemplis sola tecum ratiocinatione contendere<sup>81</sup>.

### 3. *Artis humanae peritia [...] velut ancilla*

La struttura proposizionale del ragionamento è anche in questo caso evidente: se un peccato ha valenza infinita, la colpa per averlo commesso è irredimibile; ma l'uccisione del Cristo e l'ostinato rifiuto di un sincero pentimento è un peccato dalla dimensione infinita; quindi il popolo ebraico, che si è macchiato di tale peccato, non è da esso affrancabile. Pietro infatti si chiede, e chiede al suo immaginario interlocutore, di quali peccati si siano macchiati nell'antichità gli ebrei e quale castigo divino si sono meritati e li individua nel malcontento del popolo, nell'idolatria e nei comportamenti moralmente inadeguati. La valenza non assoluta di tali colpe spiega la misericordia divina, in virtù della quale essi hanno subito punizioni limitate prima di ottenere il perdono:

Age igitur, responde mihi, quod gravius peccatum patres vestri perpetrasse noscuntur, unde Dei iram magis accenderent et eius in se vindictam acrius provocarent? Murmurationem, inquires, idolatriam, fornicationem [...] haec omnia apud misericordem Dei iusticiam non irrevocabilem pertulere vindictam<sup>82</sup>.

È evidente quindi che la condizione attuale di subalternità e di dispersione è conseguenza di un peccaminoso allontanamento dalla Verità, nel quale non può non essere e non sentirsi coinvolto chi si ostina a riconoscersi nell'identità culturale di coloro che l'hanno commesso:

---

81 *Ivi*, 99,1-4; PETRUS DAMIANI 1853(2), 64D.

82 *Ivi*, 99,6-11; PETRUS DAMIANI 1853(2), 65A.

Quae est ergo haec vestra tam insanabilis culpa? [...] hoc peccatum vestrum Moyses praevidebat, cum adversus eos iratus dicebat [...] *post mortem meam inique agetis [...] et occurrent vobis mala in extremo tempore, quando feceritis malum in conspectu Domini, ut irritetis eum per opera manum vestrarum*<sup>83</sup>.

Pier Damiani non è ottimista, come ho già accennato, a proposito della conversione del popolo ebraico a seguito di un impegno missionario basato sulle testimonianze e sulle argomentazioni da lui proposte, anche sulla scia della profezia di Isaia, ricordata anche da Paolo, secondo cui solo una piccola porzione del popolo ebraico sarebbe stato salvo<sup>84</sup>, per cui in un ulteriore e più breve epilogo, rivolgendosi ancora a Onesto, come nella parte introduttiva dell'opera, si limita a essere più fiducioso sul contributo dato perché quest'ultimo possa affrontare con successo le discussioni con interlocutori di cultura ebraica<sup>85</sup>. In ogni caso, dal punto di vista storico-filosofico che qui intendo assumere, lo sviluppo argomentativo attraverso cui il Nostro Autore affronta il tema del rapporto che il cristiano deve intrattenere con l'alterità culturale, e in particolare con l'ebraismo, manifesta l'idea di ragione coltivata dal, e radicata nella cultura del, ceto monastico riformatore della seconda metà dell'XI secolo e trova nella polemica di Lanfranco di Pavia contro Berengario di Tours la sua formulazione più matura ed esplicita, e l'uso teologico dello strumentario logico-linguistico in relazione all'autorità scritturale, esplicitato dallo stesso Avellanita nell'*Epistola 119 De divina omnipotentia*, il suo scritto più noto e più frainteso<sup>86</sup>.

In questo senso l'atteggiamento culturale che si palesa nel trattato anti-giudaico di Pier Damiani si allinea alla riflessione filosofico-teologica che si

---

83 *Ivi*, 101,8-19; PETRUS DAMIANI 1853(2), 66B-C; TWEEDALE 2011, *Deut* 31,28-29.

84 *Ivi*, 101,29-30; PETRUS DAMIANI 1853(2), 66B-C; 66C-D; TWEEDALE 2011, *Isa* 10, 22; *Rom* 9, 27.

85 *Ivi*, 101,21 - 102,11; PETRUS DAMIANI 1853(2), 66D-68A.

86 PETRUS DAMIANI 1989, 341-384; PETRUS DAMIANI 1853(3), 595B-622D; trad. it. in PETRUS DAMIANI 2020, 75-211; cfr. FUMAGALLI 2020, 5-20.

sviluppa negli ambienti monastici della Francia centro-settentrionale (cuore della produzione intellettuale di lingua latina), tra il commento lanfranchiano alle lettere di Paolo<sup>87</sup> e il *Cur Deus Homo* di Anselmo d'Aosta, quindi nella direzione imposta dalla ricerca di una *ratio fidei* a supporto della spiritualità e dall'uso teologico della logica proposizionale, ipotetica e modale, in virtù della quale il dato rivelato sia assunto come evidenza in grado di risolvere e di spiegare la problematicità di un'esperienza e/o di un'ipotesi, proposte come premessa. Non per nulla nel citato dialogo anselmiano sulla ragionevolezza della fede nel Dio/uomo, oltre alla struttura del ragionamento ipotetico, ritroviamo un'analogia concezione del peccato contro Dio (la disubbidienza di Eva e Adamo estesa a tutta l'umanità nel caso di Anselmo e l'uccisione del Cristo attribuita al popolo ebraico nell'opera di Pier Damiani), come in sé irredimibile, in quanto di dimensioni incommensurabili col metro dell'imperfezione creaturale.

Nel *De divina omnipotentia* l'integrazione delle procedure retoriche e dialettiche nell'ambito della teologia è rappresentata attraverso la felice immagine del rapporto tra l'ancella e la padrona, immagine fortunata e influente fino al tardo medioevo<sup>88</sup> e ancora vitale nei primi secoli dell'età moderna. Pier Damiani qui puntualizza che i "luoghi" della retorica e le dimostrazioni dialettiche non devono essere usati con faciloneria per risolvere problemi teologici e accedere alla Verità dei Misteri, perché ci si astenga dall'applicare alle sacre leggi le regole logico-linguistiche e dall'opporre alla potenza divina la necessità delle conclusioni ricavate mediante le arti. Qualora tuttavia risulti opportuno usare il sapere mondano nell'interpretazione della sacra scrittura, esso

---

87 SIGEBERTUS GEMBLACENSIS 1854, 582C-583A: «Lanfrancus, dialecticus et Cantuariensis archiepiscopus, Paulum apostolum exposuit, et ubicunque opportunitas locorum occurrit secundum leges dialecticae proponit, assumit concludit». Cfr. RICHÉ 1984, 217; BIFFI 1993, 167-87.

88 Cfr. SOLÈRE 2002, 1-44; BOULNOIS 2002, 45-94.

non deve assumere in modo arrogante un ruolo magistrale ma essere al servizio della Verità come un'ancella lo è della sua padrona:

Haec plane, quae ex dialecticorum vel rhetorum prodeunt argumentis, non facile divinae virtutis sunt aptanda mysteriis [...] ut sacris se legibus pertinaciter inferant et divinae virtuti conclusionis suae necessitatis opponant. Quae tamen artis humanae peritia, si quando tractandis sacris eloquiis adhibetur, non debet ius magisterii sibimet arroganter arripere, sed velut ancilla dominae quodam famulatus obsequio subservire<sup>89</sup>.

Da questo breve passaggio si ricavano i fondamentali connotati dell'idea di ragione che Pietro coltiva e condivide con la parte maggioritaria del ceto colto monastico nella seconda metà dell'XI secolo e il fondamento teorico della contrapposizione con i dialettici radicali delle scuole urbane. Innanzitutto vale la pena e non sembri pleonastico sottolineare ancora una volta la legittimità dell'*adhibere* le arti logico-linguistiche in ambito teologico, ormai ampiamente verificata alla luce dei numerosi e autorevoli studi, anche recenti, sulle competenze dialettiche dell'Avellanita e sull'ampio uso di esse nella sua opera teologica<sup>90</sup>, e tuttavia ancora messa in discussione da un diffuso pregiudizio, che va definitivamente sfatato, anche in ambienti colti, sebbene non specialistici, in ordine al presunto suo atteggiamento antifilosofico. In secondo luogo è qui esplicitata, al di là di ogni interpretazione, la funzione di supporto della filosofia, e quindi delle scienze e delle arti, alla rivelazione, e quindi alla fede e alla spiritualità, attraverso l'immagine dell'"ancella", fedele e affidabile, che asseconda la signora della quale è al servizio, una rappresentazione che dà un nuovo impulso, e di conseguenza valorizza, il contributo dell'alta cultura monastica allo sviluppo dei saperi filosofici nel medioevo centrale.

---

89 PETRUS DAMIANI 1989, 354,5-12; PETRUS DAMIANI 1853(3), 603C-D; trad. it. in PETRUS DAMIANI 2020, 116-7.

90 Oltre ai lavori citati, si veda DE FILIPPIS 2018, 51-76; DE FILIPPIS 2019, 7-23; DE FILIPPIS 2020, 57-87.

In ultimo appare in modo evidente nella diversificata riflessione sulla natura e sulla funzione della ragione dialettica il nucleo concettuale su cui si confrontano gli esponenti filosoficamente più avvertiti del movimento riformatore della Chiesa cristiano-cattolica e tramite il quale si comprendono appieno le contrapposizioni teoriche e le controversie teologiche che lo attraversano, rappresentate tutte emblematicamente dalla ripresa della controversia eucaristica e dal contributo di essa al dibattito filosofico attraverso la partecipazione di Lanfranco di Pavia e Berengario di Tours.

Da questo punto di vista si profila da un lato, nell'opera di quest'ultimo, la rivendicazione di uno spazio di autonomia rispetto all'Autorità per la *ratio dialectica*, alla quale quindi si riconosce una funzione interpretativa della Scrittura scissa dalle letture patristiche e dalle definizioni sinodali e conciliari, pur autorevoli, in virtù di un approccio al divino meramente spirituale e sostanzialmente "apofatico", che assegna la responsabilità di discernere la Verità dei Misteri e, a partire da essa, la natura e il significato dei sacramenti principalmente alla ragione umana, di cui le arti logiche sono l'espressione più compiuta. Dall'altro lato si palesa la concezione che Pier Damiani condivide con la componente più tradizionalista, sul piano teoretico, e moderata, sul piano etico e politico-ecclesiastico, del movimento riformatore, secondo la quale è riconoscibile l'ordine razionale ultra-mondano, ambito assoluto e infinito della ragione in sé, di cui l'umana è solo una parziale e piccola parte. Va da sé che tale articolazione ci consente di comprendere sia la prospettiva "progressiva", per così dire, dell'idea di ragione ristretta alle arti logico-linguistiche, in quanto parte integrante di una percezione universalistica e umana della Chiesa come sostanzialmente identica alle ragioni, e alla ragione, del popolo dei credenti, di estrazione non solo clericale ma anche laicale, sia le istanze damianee di una riqualificazione delle istituzioni ecclesiastiche e della

loro funzione magisteriale e di guida, connesse a un'idea assoluta di ragione, che si identifica con l'essere di Dio e le cui regole, sconosciute alle creature se non tramite i suoi effetti rivelati e rivelatori, inducono a pensare la fondamentale modalità dell'essere spirituale come necessità morale, quindi la totalità dell'essere in quanto regolata dalla legge morale. In ultima analisi tale posizione appare più onnicomprensivamente razionalizzante, in quanto riconosce nell'ordine dell'universo creato, e che l'uomo è in grado di controllare tramite le arti logiche, una porzione e una manifestazione dell'ordine spirituale. Ciò che la distingue dalla prima, e che la rende idonea a una prospettiva pratica di maggiore moderazione e incentrata sul primato dell'etica rigorista, consiste quindi nella subordinazione ancillare della necessità logico-ontologica alla necessità dell'ordine morale.

CONCETTO MARTELLO

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI CATANIA

## BIBLIOGRAFIA

### Fonti

ALEXANDER II PAPA 1853 = ALEXANDER II PAPA, *Epistola ad omnes episcopos Hispaniae*, in JACQUES-PAUL MIGNE (ed.), *Patrologia Latina*, t. 146, Paris 1853, 1386D-1387A.

ANSELMUS CANTUARIENSIS 1968 = ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Opera omnia*, ed. FRANCISCUS SALESIVS SCHMITT, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann 1968.

AUGUSTINUS HIPPONENSIS 1865 = AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Tractatus adversus Judaeos*, in JACQUES-PAUL MIGNE (ed.), *Patrologia Latina*, t. 42, Paris 1865, 51-64.

BERENGARIUS TURONENSIS 1988 = BERENGARIUS TURONENSIS, *Rescriptum contra Lanfrannum*, ed. HUYGENS ROBERT BURCHARD CONSTANTIJN, Turnhout, Brepols 1988 (CCCM 84).

GISLEBERTUS CRISPINUS 1854 = GISLEBERTUS CRISPINUS, *Disputatio Iudaei cum Christiano*, in JACQUES-PAUL MIGNE (ed.), *Patrologia Latina*, t. 149, Paris 1854, 1005A-1036D.

GISLEBERTUS CRISPINUS 1986 = GISLEBERTUS CRISPINUS, *Disputatio Iudaei et Christiani*, in GISLEBERTUS CRISPINUS, *The Works of Gilbert Crispin*, a cura di ANNA SAPIR ABULAFIA, GILLIAN ROSEMARY EVANS, Oxford, Oxford University Press 1986, 8-54.

HUGO DE SANCTO VICTORE 1939 = HUGO DE SANCTO VICTORE, *Didascalicon. De studio legendi*, a cura di CHARLES HENRY BUTTIMER, Washington, Catholic University of America Press 1939.

LANFRANCUS CANTUARIENSIS 1844 = LANFRANCUS CANTUARIENSIS, *Commentarius in B. Pauli Epistolas*, in *Opera quae supersunt omnia*, ed. JOHN-ALLEN GILES, vol. II, Oxonii-Parisiis, Apud Parker necnon Bibliopolas Omnes - Apud Benjaminum Duprat 1844, 17-146.

LANFRANCUS CANTUARIENSIS 2001 = LANFRANCUS CATHMENSIS, *Scriptum contra Beringeri pravitatem*, ed. CONCETTO MARTELLO, in CONCETTO MARTELLO, *Lanfranco contro Berengario nel "Liber de corpore et sanguine Domini"*. Introduzione, testo, traduzione e note, Catania, CUECM 2001.



ORIGENES 1981 = ORIGENES, *Homélie sur le Levitique, I (Homélie I-VII)*, ed. MARCEL BORRET, Paris, Les Éditions du Cerf 1981 (Sources Chrétiennes, 286).

PETRUS ABAELARDUS 1969 = PETRUS ABAELARDUS, *Opera theologica II. Theologia christiana. Theologia scholarium recensiores breviores*, ed. ELIGIUS M. BUYTAERT, Turnhout, Brepols 1969 (CCCM 12).

PETRUS ABAELARDUS 1987 = PETRUS ABAELARDUS, *Opera theologica III. Theologia "Summi boni". Theologia "Scholarium"*, eds. ELIGIUS M. BUYTAERT †, CONSTANT J. MEWS, Turnhout, Brepols 1987 (CCCM 13).

PETRUS ABAELARDUS 2001 = PETER ABELARD, *Collationes*, edited and translated by JOHN MARENBOON and GIOVANNI ORLANDI, Oxford, Clarendon Press 2001.

PETRUS DAMIANI 1743 = PETRI DAMIANI *Opera omnia nunc primum in unum collecta. Ac argumentis & notationibus illustrata. Studio et labore Domini Constantini Cajetani, tomus tertius*, Corona, Parisiis-Venetis 1743.

PETRUS DAMIANI 1853(1) = PETRUS DAMIANI, *Antilogus contra Judaeos, ad Honestum virum clarissimum*, in JACQUES-PAUL MIGNE (ed.), *Patrologia Latina*, t. 145, Paris 1853, 41A-58A.

PETRUS DAMIANI 1853(2) = PETRUS DAMIANI, *Dialogus inter Judaeum requirentem, et christianum e contrario respondentem, ad eundem Honestum*, in JACQUES-PAUL MIGNE (ed.), *Patrologia Latina*, t. 145, Paris 1853, 57B-68A.

PETRUS DAMIANI 1853(3) = PETRUS DAMIANI, *De divina omnipotentia in reparatione corruptae, et factis infectis reddendis*, in JACQUES-PAUL MIGNE (ed.), *Patrologia Latina*, t. 145, Paris 1853, 595B-622D.

PETRUS DAMIANI 1983 = PETRUS DAMIANI, *Die Briefe des Petrus Damiani*, Hrsg. von KURT REINDEL, Teil 1 (nn. 1-40), München, Monumenta Germaniae Historica, 1983, 63-102.

PETRUS DAMIANI 1989 = PETRUS DAMIANI, *Die Briefe des Petrus Damiani*, Hrsg. von KURT REINDEL, Teil 3. (nn. 91-150), München, Monumenta Germaniae Historica 1989.

PETRUS DAMIANI 2020 = PIER DAMIANI, *Sull'onnipotenza divina*, a cura di ROBERTO LIMONTA, Milano, La Vita Felice 2020.

SIGEBERTUS GEMBLACENSIS 1854 = SIGEBERTUS GEMBLACENSIS, *Liber de scriptoribus ecclesiasticis*, in JACQUES-PAUL MIGNE (ed.), *Patrologia Latina*, t. 160, Paris 1854, 547A-592B.

## Studi

AMERINI 2013 = FABRIZIO AMERINI, «Politica, religione e dialogo interreligioso in Pier Damiani. Alcune note», in BEATRICE CENTI, ALBERTO SICLARI (a cura di), *Religione e politica. Da Dante alle prospettive teoriche contemporanee*, prefazione di GINO FERRETTI, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 2013, 27-40 (Temi e Testi, 121).

AMERINI 2014 = FABRIZIO AMERINI, «L'impossibile dialogo. Il caso di Pier Damiani e Gilberto Crispino», in MARIO COPPOLA, GERMANA FERNICOLA, LUCIA PAPPALARDO (a cura di), *Dialogus. Il dialogo filosofico fra le religioni nel pensiero tardo-antico, medievale e umanistico*, Roma, Città Nuova 2014, 153-182 (Institutiones, 4).

BIFFI 1993 = INOS BIFFI, «Lanfranco esegeta di San Paolo», in GIULIO D'ONOFRIO (cur.), *Lanfranco di Pavia e l'Europa del secolo XI*, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Pavia, 21-24 settembre), Roma, Herder 1993, 167-187.

BISOGNO 2017 = ARMANDO BISOGNO, «Anselmo e il modello pedagogico monastico», in LUIGI CATALANI, RENATO DE FILIPPIS (eds.), *Anselmo d'Aosta e il pensiero monastico medievale*, Turnhout, Brepols 2017, 249-264.

BLUMENKRANZ 1948= BERNHARD BLUMENKRANZ, «La *Disputatio Judei cum Christiano* de Gilbert Crispin, Abbé de Westminster», *Revue de Moyen Âge Latin* 4 (1948), 237-252.

BLUMENKRANZ 1949 = BERNHARD BLUMENKRANZ, «Une survie médiévale de la polémique antijuive de Saint Augustin», *Revue de Moyen Âge Latin* 5 (1949), 193-196.

BLUMENKRANZ 1957 = BERNHARD BLUMENKRANZ, «Vie et survie de la polémique antijuive», *Studia Patristica* I (1957), 460-476.

BLUMENKRANZ 1958 = BERNHARD BLUMENKRANZ, «Les auteurs chrétiens latins du Moyen Âge sur les juifs et le judaïsme», *Revue des Études Juives*, 117 (1958), 5-58.

BLUMENKRANZ 1964 = BERNHARD BLUMENKRANZ, «Anti-Jewish Polemics and Legislation in the Middle Ages: Literary Fiction or Reality?», *Journal of Jewish Studies* 15 (1964), 125-140.

BLUMENKRANZ 2007 = BERNHARD BLUMENKRANZ, *Les auteurs chrétiens latins du moyen âge sur les juifs et le judaïsme*, Paris-Louvain, Peeters 2007.

BOULNOIS 2002 = OLIVIER BOULNOIS, *Le besoin de métaphysique. Théologie et structure des métaphysiques médiévales*, in JEAN-LUC SOLÈRE, ZENON KALUZA (eds.), *La servante et la consolatrice. La philosophie dans ses rapports avec la théologie au Moyen Âge*, Paris, Vrin 2002, 45-94.

CANTARELLA 2013 = GLAUCO MARIA CANTARELLA, «Riforme e riforma, La storia ecclesiastica del sec. XI», in MARIA CONSIGLIA DE MATTEIS, BERNARDO PIO (eds.), *Orientamenti e tematiche della storiografia di Ovidio Capitani*, Atti del Convegno di Studio (Bologna 15-17 marzo 2013), Spoleto, CISAM 2013, 53-68.

CANTIN 1974 = ANDRÉ CANTIN, «Sur quelques aspects des disputes publiques au XIe siècle latin», *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* 53/4 (1974), 89-104.

CATALANI 2017 = LUIGI CATALANI, «La ragione monastica nell'epistolario di Anselmo d'Aosta», in LUIGI CATALANI, RENATO DE FILIPPIS (eds.), *Anselmo d'Aosta e il pensiero monastico medievale*, Turnhout, Brepols 2017, 301-323.

CRISTIANI 1997(1) = MARTA CRISTIANI, «Le ragioni di Berengario di Tours», in MARTA CRISTIANI, *Tempo rituale e tempo storico. Comunione cristiana e sacrificio. Le controversie eucaristiche nell'alto medioevo*, Spoleto, CISAM 1997, 165-194, già in GIULIO D'ONOFRIO (cur.), *Lanfranco di Pavia e l'Europa del secolo XI*, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Pavia, 21-24 settembre), Roma, Herder 1993, 327-360.

CRISTIANI 1997(2) = MARTA CRISTIANI, *Tempo rituale e tempo storico. Comunione cristiana e sacrificio. La tradizione patristica*, in MARTA CRISTIANI, *Tempo rituale e tempo storico. Comunione cristiana e sacrificio. Le controversie eucaristiche nell'alto medioevo*, Spoleto, CISAM 1997, 1-38, già col titolo di *Tempo rituale e tempo storico. Comunione cristiana e sacrificio. Scelte antropologiche della cultura altomedievale*, in *Segni e riti nella Chiesa altomedievale occidentale*, Settimane del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, XXXIII, Spoleto, CISAM 1987, 439-500.

D'ACUNTO 2010(1) = NICOLANGELO D'ACUNTO, «I cambiamenti. Storia di una storia recente», *Reti Medievali Rivista* 11 (2010), 1-10.

D'ACUNTO 2010(2) = NICOLANGELO D'ACUNTO, «Prospettive sulla figura e sull'opera di Pier Damiani nelle pubblicazioni per il millenario della sua nascita», *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 64 (2010), 238-249.

D'ACUNTO 2020 = NICOLANGELO D'ACUNTO, *La lotta per le investiture*, Roma, Carocci 2020.

D'ONOFRIO 2001 = GIULIO D'ONOFRIO, «La scala ricamata. La *philosophiae divisio* di Severino Boezio, tra essere e conoscere», in GIULIO D'ONOFRIO (ed.), *La divisione della filosofia e le sue ragioni*, Atti del VII Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (Assisi, 14-15 nov. 1997), Cava de' Tirreni, Avagliano 2001, 11-63.

DAHAN 1990 = GILBERT DAHAN, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge*, Paris, Cerf 1990.

DE FILIPPIS 2018 = RENATO DE FILIPPIS, «“Omnes dialecticos... decerno”. Ruolo delle arti liberali e strategie argomentative nelle *Epistolae* del giovane Pier Damiani (1040-1052)», *Schola Salernitana – Annali* 23 (2018), 51-76.

DE FILIPPIS 2019 = RENATO DE FILIPPIS, «The Letters of the Young Peter Damian: Rhetoric and Reform in the 11<sup>th</sup> Century», *Schola Salernitana – Annali* 24 (2019), 7-23.

DE FILIPPIS 2020 = RENATO DE FILIPPIS, «“Philosophi (...) vanis adversus Christum vociferantur obloquiis”. Ruolo delle arti liberali e strategie argomentative nelle *epistolae* (1052-1062) di Pier Damiani», *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 31 (2020), 57-87.

DE GHELLINCK 1913 = JOSEPH DE GHELLINCK, «Dialectique et dogme aux X<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles», in CLEMENS BAEUMKER (ed.) *Studien zur Geschichte der Philosophie*, Münster i. W., Aschendorff 1913 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Supplementband, 1), 79-99.

DE MONTCLOS 1971 = JEAN DE MONTCLOS, *Lanfranc et Bérenger. La controverse eucharistique du XI<sup>e</sup> siècle*, Leuven, Spicilegium Sacrum Lovaniense 1971.

DE MONTCLOS 1993 = JEAN DE MONTCLOS, «Lanfranc et Bérenger: les origines de la doctrine de la Transsubstantiation», in GIULIO D'ONOFRIO (cur.), *Lanfranco di Pavia e l'Europa del secolo XI*, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Pavia, 21-24 settembre), Roma, Herder 1993, 297-326.

ENDRES 1902 = JOSEPH ANTON ENDRESS, «Lanfrank's Verhältnis zur Dialektik», *Der Katholik* III s./25 (1902), 215-231.

ENDRES 1904 = JOSEPH ANTON ENDRESS, «Othlohs von Sankt Emmeram Verhältnis zu den freien Künsten, insbesondere zur Dialektik», *Philosophisches Jahrbuch* 17 (1904), 44-52, 173-184.

ENDRES 1906 = JOSEPH ANTON ENDRESS, «Die Dialektiker und ihre Gegner im 11. Jahrhundert», *Philosophisches Jahrbuch* 19 (1906), 20-33.

ENDRES 1910 = JOSEPH ANTON ENDRESS, *Petrus Damiani und die Weltliche Wissenschaft*, Münster i. W., Aschendorff 1910.

ENDRES 1913 = JOSEPH ANTON ENDRESS, «Studien zur Geschichte der Frühscholastik», *Philosophisches Jahrbuch* 26 (1913), 89-93, 160-169, 349-359.

ENDRES 1915 = JOSEPH ANTON ENDRESS, *Forschungen zur Geschichte der frühmittelalterlichen Philosophie*, Münster i. W., Aschendorff 1915.

FACCHINI 2007 = UGO FACCHINI, *Pier Damiani un Padre del secondo millennio. Bibliografia 1007-2007*, Roma, Città Nuova 2007.

FIORAVANTI 1993 = GIANFRANCO FIORAVANTI, «Anselmo, Gilbert Crispin e l'uso della *ratio* nella polemica contro gli ebrei», *Rivista di Storia della Filosofia* 48 (1993), 625-36.

FORNASARI 1996 = FORNASARI GIUSEPPE, *Medioevo riformato del secolo XI. Pier Damiani e Gregorio VII*, Napoli, Liguori 1996.

FUMAGALLI 1992 = MARIATERESA FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, «Introduzione», in ABELARDO, *Dialogo tra un filosofo, un ebreo e un cristiano*, Milano, Rizzoli 1992, 5-27.

FUMAGALLI 1993 = MARIATERESA FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, «Lanfranco di Pavia "maestro dei nostri studi": cultura e filosofia nel secolo XI», in GIULIO D'ONOFRIO (cur.), *Lanfranco di Pavia e l'Europa del secolo XI*, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Pavia, 21-24 settembre), Roma, Herder 1993, 7-19.

FUMAGALLI 1994 VITO = FUMAGALLI, «Ad Occidente, l'"entità" Europa nell'Alto Medioevo», in GHERARDO ORTALLI (ed.) *Storia d'Europa*, vol. III: *Il Medioevo. Secoli V.XV*, Torino, Einaudi 1994, 341-412.

FUMAGALLI 2020 = MARIATERESA FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, «Lo scandalo della ragione», in PIER DAMIANI, *Sull'onnipotenza divina*, a cura di ROBERTO LIMONTA, Milano, La Vita Felice 2020, 5-20.

GAZEAU 2017 = VÉRONIQUE GAZEAU, «The Role of the Abbots of Le Bec (1034-1281)», in LAURA L. GATHAGAN, BENJAMIN POHL (eds.). *A Companion to the Abbey of Le Bec in the Central Middle Ages (11th–13th Centuries)*, Leiden, Brill 2017, 38-56.

GEYER 1951 = BERNHARD GEYER, *Die patristische und scholastische Philosophie*, Tübingen, Mittler & Sohn 1951.

GRABMANN 1957 = MARTIN GRABMANN, *Geschichte Der Scholastischen Methode Nach Gedruckten Und Ungedruckten Quellen*, Graz, Akademische Druck, 1957 (trad. it. *Storia del Metodo Scolastico* a cura di MERCURIO CANDELA e PAOLA BUSCAGLIONE CANDELA, Firenze, La Nuova Italia 1980).

KARAGEORGOS 1992 = BASILEIOS KARAGEORGOS, «Der Begriff Europa im Hoch- und Spätmittelalter», *Deutsches Archiv zur Erforschung des Mittelalters* 48 (1992), 137-164.

LECLERCQ 1987 = JEAN LECLERCQ, «Filosofia e teologia», in GIOVANNI PUGLIESE CARRATELLI (a cura di), *Dall'eremo al Cenobio. La civiltà monastica in Italia dalle origini all'età di Dante*, Milano, Scheiwiller, 1987, 217-237.

LEYSER 1992 = KARL J. LEYSER, «Concepts of Europe in the Early and High Middle Ages», *Past and Present* 137 (1992), 25-47.

LONGO 2012 = UMBERTO LONGO, *Come angeli in terra. Pier Damiani, la santità e la riforma del secolo XI*, Roma, Viella 2012.

LOSACCO 1933 = MICHELE LOSACCO, «Dialettici e antidialettici nei secoli IX, X, XI», *Sophia* 1 (1933), 425-429.

LUCCHESI 1965 = GIOVANNI LUCCHESI, «L'Antilogus contra Judaeos di S. Pier Damiani e Pomposa», *Analecta Pomposiana. Studi di storia religiosa delle diocesi di Ferrara e Comacchio*, 1 (1965), 89-90.

LUCCHESI 1983 = GIOVANNI LUCCHESI, *Scritti minori*, Litografica Faenza, Faenza 1983, 83-84.

MARENBNON 2001 = «Introduction», in PETER ABELARD, *Collationes*, edited and translated by JOHN MARENBNON and GIOVANNI ORLANDI, Oxford, Clarendon Press 2001, XVII-CIII.

MARTELLO 2001 = CONCETTO MARTELLO, «Introduzione. Autorità e ragione nel *De corpore et sanguine Domini*», in CONCETTO MARTELLO, *Lanfranco contro Berengario nel "Liber de corpore et sanguine Domini"*. Introduzione, testo, traduzione e note, Catania, CUECM 2001, 15-79.

MERLO 2012 = GIOVANNI GRADO MERLO, *Il cristianesimo medievale in Occidente*, Roma-Bari, Laterza 2012.

PARRAVICINI BAGLIANI 1994 = AGOSTINO PARRAVICINI BAGLIANI, «Il papato medievale e il concetto di Europa», in GHERARDO ORTALLI (ed.) *Storia d'Europa*, vol. III: *Il Medioevo. Secoli V.XV*, Torino, Einaudi 1994, 819-845, 819-845.

POLETTI 1953 = VINCENZO POLETTI, *Il vero atteggiamento antidialettico di S. Pier Damiani*, Faenza, Lega 1953.

REINDEL 1989 = KURT REINDEL, «Einleitung», in PETRUS DAMIANI 1989, 51-76.

RICHÉ 1984 = PIERRE RICHÉ, «La vie scolaire et la pédagogie au bec au temps de Lanfranc et de Saint Anselme», in *Les mutations socio-culturelles au tournant des XIe-XIIe siècles*, Actes du Colloque International du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, CNRS 1984, 213-227.

SCHIOPPETTO 2001 = DARIO SCHIOPPETTO, «*Inutilis est logica si sit sola*. L'organizzazione del saper in Giovanni di Salisbury», in GIULIO D'ONOFRIO (ed.), *La divisione della filosofia e le sue ragioni*, Atti del VII Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (Assisi, 14-15 nov. 1997), Cava de' Tirreni, Avagliano 2001, 79-105.

SOLÈRE 2002 = JEAN-LUC SOLÈRE, «La philosophie des théologiens», in JEAN-LUC SOLÈRE, ZÉNON KALUZA (eds.), *La servante et la consolatrice. La philosophie dans ses rapports avec la théologie au Moyen Âge*, Paris, Vrin 2002, 1-44.

TABACCO 1993 = GIOVANNI TABACCO, *Sperimentazioni del potere nell'alto Medioevo*, Torino, Einaudi 1993.

TWEEDALE 2011 = MICHAEL TWEEDALE (ed.), *Biblia Sacra juxta vulgatam Clementinam*, London, Lulu Publishing 2011.

WILLIAMSON 1978 = CLARK M. WILLIAMSON, «The “Adversus Judaeos” Tradition in Christian Theology», *Encounter. Creative Theological Scholarship* 39 (1978), 273-296.