

LA CRISTOLOGIA DI PIER DAMIANI. ALCUNE NOTE

FABRIZIO AMERINI

1. Premessa

La teologia di Pier Damiani (†1072) è stata e per molti aspetti ancora rimane un capitolo poco studiato del suo pensiero. Come ho suggerito altrove¹, una delle ragioni sembra essere che la teologia damianea si riduce essenzialmente a un'esegesi del testo sacro, a una *meditatio sacrae paginae*. Da un lato, questa concezione di teologia non deve sorprendere, perché nell'XI secolo è piuttosto comune descrivere la teologia come una *sacra doctrina*, ossia come una pratica di definizione e interpretazione di un insieme di verità di fede dotate di un preciso fondamento biblico². Dall'altro lato, però, questa concezione determina in Pier Damiani un sostanziale disinteresse verso l'elaborazione di una scienza teologica astratta e sistematica, anche se occasionalmente non manca nei suoi scritti – come nel caso del *Dominus vobiscum* o del *De divina onnipotentia* – un atteggiamento più 'fondazionale' o comunque più impegnato sul piano teoretico nei confronti della teologia. Per Damiani, la Bibbia resta il testo autorevole e veritativo da cui partire. Le ve-

¹ Cfr. AMERINI 2015.

² Per un'introduzione alla teologia di Pier Damiani e al suo contesto storico e dottrinale, si vedano GRÉGOIRE 1974; LECLERCQ 1987; NUTI 1991; D'ONOFRIO 1996; HOLOPAINEN 1996; CANTIN 1997; MARCHITIELLI 2003; e, più recentemente, RANFT 2012. In particolare, su Damiani come esegeta biblico, si possono vedere i contributi di Salvatore Baldassarri usciti sul «Bollettino diocesano di Faenza», nn. 19-21, 1932-1934; e, più recentemente, MONTICELLI 1972; WÜNSCH 1992; FORNASARI 1996.

rità sono tutte contenute nel testo sacro, per cui il compito del teologo non è quello di teorizzare astrattamente sulla fede, ma di rendere chiare e comprensibili le verità di fede che la Bibbia rivela e trasmette.

Come suggerivo ancora in quello studio, un secondo motivo che può spiegare lo scarso interesse degli studiosi per la teologia di Pier Damiani è da ricercarsi nell'apparente mancanza di novità della sua *meditatio sacrae paginae*. Questo giudizio svalutativo sembra valere in special modo per la sua teologia trinitaria. Come è stato scritto, «la riflessione altomedievale sul mistero della Trinità non brilla certo per originalità»³, e questo appare particolarmente vero nel caso di Pier Damiani. Dopo lo studio di John Joseph Ryan sulle fonti canoniche dell'Avellanita⁴, infatti, è un dato ormai acquisito dalla letteratura che Pier Damiani sia giunto a definire la propria dottrina teologica e la propria interpretazione delle Sacre Scritture attingendo ampiamente da testi compilativi, da trattati apologetici e da centoni di epoca carolingia. La conseguenza di questo atteggiamento è che, sul piano dottrinale, Damiani ricorre a un repertorio di argomenti e di testimonianze bibliche del tutto tradizionale e stereotipato.

Quello che altrove ho detto per la teologia trinitaria potrebbe essere ripetuto qui per la cristologia di Pier Damiani. Gran parte della sua dottrina relativa all'Incarnazione del Verbo e alla natura di Cristo non è che una riproposizione di quanto Damiani poteva leggere nelle sue fonti, da Agostino a Girolamo, dal vescovo Isidoro di Siviglia all'abate carolingio di Saint-Michel,

³ Cfr. D'ACUNTO 2012, 53. Sulla teologia trinitaria di Pier Damiani, si veda anche FERRETTI 1961.

⁴ Cfr. RYAN 1956.

Smaragdo. Questi giudizi svalutativi non devono comunque scoraggiarci. Sebbene Damiani citi dalle sue fonti in maniera estesa e letterale, a uno sguardo più ravvicinato la sua cristologia non appare così priva di originalità come uno potrebbe attendersi dato quanto stiamo dicendo. È vero che Damiani si mostra interessato soprattutto – se non esclusivamente – a fornire una base scritturistica ad alcune fondamentali verità della fede cattolica, ma va anche detto che, ciononostante, Damiani mostra originalità nell'ordinamento delle testimonianze bibliche e – elemento questo più interessante ai fini del presente discorso – nella chiarificazione delle tesi cristologiche che vuole difendere. Ciò che intendo è che non mancano momenti nelle sue opere in cui Damiani esprime la necessità di sviluppare dei 'ragionamenti' (*ratiocinationes*) sulle verità della fede cattolica. Questo significa due cose.

Prima di tutto, ragionare sulle verità di fede vuol dire, per Damiani, arrivare a una loro corretta comprensione e definizione dottrinale, la quale inevitabilmente passa attraverso, come si è detto, una corretta interpretazione del testo sacro che le introduce. Ma in subordine, un simile ragionare è anche funzionale alla necessità di articolare correttamente le nozioni teologiche al fine di derivare da alcuni assunti fondamentali tutte le caratteristiche e le conseguenze che riguardano una determinata verità di fede. Vedremo più avanti che cosa questo vuol dire in ambito cristologico.

Per il momento possiamo limitarci a osservare che Damiani affronta problemi di cristologia in molti passi delle sue opere, ma di particolare importanza per il presente discorso è l'opuscolo 1 dell'edizione Migne, che corris-

ponde alla *Lettera* 81 nell'edizione critica moderna di Kurt Reindel⁵. Si tratta della cosiddetta epistola *De fide catholica* indirizzata a un non meglio precisabile Ambrogio, probabilmente un monaco appartenente alla comunità cenobitica di Fonte Avellana. Stando al Reindel, la lettera fu scritta dopo il 1060, vent'anni dopo quindi la prima epistola di Damiani⁶. Scopo del presente studio è ricostruire e discutere la dottrina cristologica di Damiani così come formulata in questa epistola.

2. Generazione del Verbo e Incarnazione in Pier Damiani

Numerosi studi dedicati al monachesimo di Pier Damiani hanno richiamato l'attenzione sulla centralità della figura di Cristo nella riflessione etica, politica ed ecclesiologica damianea⁷. Il Cristocentrismo è senz'altro una delle dottrine teologiche caratteristiche di Damiani, ma per arrivare ad affermare la centralità di Cristo nella storia e nell'economia della salvezza umana Damiani è chiamato a provare due tesi.

⁵ In questo studio, tutte le citazioni e i riferimenti alle *Lettere* di Pier Damiani sono tratte da DAMIANI 1983-1993, *Briefe*, edizione curata da Kurt Reindel. L'edizione è consultabile anche on-line al sito URL = www.dmgh.de. Per una traduzione italiana delle *Lettere*, si può vedere DAMIANI 2000-2005. Per un'introduzione alla vita e alle opere di Pier Damiani, rinvio a DRESSLER 1954, LUCCHESI 1975 e HOLOPAINEN 2012. Per una rassegna bibliografica su Pier Damiani, si possono invece consultare FACCHINI 2007 e D'ACUNTO 2010.

⁶ Per la datazione, si veda DAMIANI 1988, *Briefe* 81, 417.

⁷ Si vedano, tra gli altri, VAILATI 1943; BLUM 1947; LECLERCQ 1960; MICCOLI 1961; CAPITANI 1964; COCCIA 1982; PALAZZINI 1982; LECLERCQ 1993; D'ACUNTO 1999 (cui rinvio per ulteriori approfondimenti bibliografici).

(T1) Primo, che Gesù Cristo è davvero la persona in cui si è incarnato il Verbo di Dio, la seconda Persona della Trinità.

(T2) Secondo, che nella persona di Gesù Cristo possono coesistere due nature – una umana e una divina – tra loro apparentemente inconciliabili.

Mentre la seconda tesi richiede una discussione e una dimostrazione squisitamente teologica, la prima tesi può essere provata solo sul piano storico, ossia mostrando che il riferimento delle profezie messianiche può essere identificato solo con Gesù Cristo. Provare che Cristo è la persona in cui il Verbo di Dio si è incarnato, tuttavia, è questione diversa dal provare il *perché* dell'Incarnazione. Questa seconda questione è cruciale per il cristiano, ma Damiani non si mostra mai interessato a risolverla, limitandosi nei fatti a seguire l'interpretazione agostiniana che aveva collegato l'evento dell'Incarnazione al progetto di redenzione del genere umano voluto da Dio. Nei suoi scritti, Damiani qualifica apertamente come incomprensibili le ragioni che hanno spinto Dio a concepire questo progetto di redenzione e a realizzarlo proprio in una determinata epoca storica⁸. Questa questione è dal suo punto di vista irrisolvibile, e questa è forse la ragione che può spiegare la poca attenzione che Damiani vi dedica nei suoi scritti. Damiani riserva invece molto spazio a provare che Gesù Cristo è precisamente il Messia annunciato dai profeti e per far questo Damiani procede fornendo un'ampia e accurata raccolta di passi biblici. Prima però di esaminare nei dettagli la posizione di

⁸ Cfr. e.g. DAMIANI 1988, *Briefe* 81, 421, ll. 25-26; 423, ll. 14-17; 426, l. 36; 430, l. 34 – 431, l. 5; 436, l. 18; 440, l. 24 – 441, l. 7; anche DAMIANI 1989, *Briefe* 91, 6, ll. 1-3, 9-12 e 16-21, e 8, l. 23 – 9, l. 4.

Damiani sull'Incarnazione del Verbo, è opportuno collocare la dottrina dell'Incarnazione nel contesto trinitario da cui essa dipende.

Già nella prima delle sue epistole, la *Lettera 1* (risalente al 1040), Damiani si era soffermato sul tema trinitario, introducendo la propria posizione sulla generazione del Verbo e tentando una dimostrazione della prima tesi menzionata sopra (T1). In quella *Lettera*, Damiani aveva proceduto in due tempi: prima provando che Dio ha generato il Verbo da Sé stesso prima di tutti i secoli⁹, poi provando che tale Verbo a un certo momento si è incarnato in Gesù Cristo¹⁰. Il metodo adottato da Damiani nella sua prima *Lettera* era stato strettamente testuale. Ciò si spiega in ragione dell'occasione compositiva dell'epistola. La *Lettera 1* è indirizzata a un certo Onesto – probabilmente un laico colto ravennate o un chierico della comunità abbaziale di Pomposa, dove Damiani si trovava in quell'anno come *lector* biblico –, il quale aveva richiesto a Damiani alcuni argomenti da impiegare nelle dispute con gli ebrei. Damiani si era allora impegnato a raccogliere un insieme di testimonianze veterotestamentarie al fine di provare che gli ebrei sbagliano nel negare la natura trinitaria di Dio e l'Incarnazione del Verbo. Per come si era espresso Damiani, per raggiungere questo scopo si deve adottare un metodo che si articola in tre momenti: primo, *legere* nel testo sacro ciò in cui si deve credere; secondo, *credere* solo a ciò che si è potuto leggere nel testo sacro; infine, terzo,

⁹ Cfr. DAMIANI 1983, *Briefe 1*, 70, ll. 10 ss.

¹⁰ *Ibid.*, 70, ll. 25 ss.

probare con abbondanza di esempi (*copia exemplorum*) ciò che si è letto e in cui si crede¹¹.

Rispetto a questi tre momenti, il ragionamento di Damiani nella *Lettera 1* si era sviluppato in maniera logica e consequenziale. Per supportare il primo punto, ossia che Dio ha generato il Verbo da Sé stesso prima di tutti i secoli, Damiani aveva selezionato tutti quei passi in cui si fa riferimento, variamente, a un Verbo emesso da Dio. È questo, ad esempio, il caso di *Isaia* 55,11 («così sarà della parola uscita dalla mia bocca: non ritornerà a me senza effetto, senza aver operato ciò che desidero e senza aver compiuto ciò per cui l'ho mandata»), o di *Salmi* 32,6 («Dalla parola del Signore furono fatti i cieli, dal soffio della sua bocca ogni loro schiera»), dove si menziona un Verbo di Dio e lo si presenta come lo strumento di cui Dio si è servito per la creazione di tutte le cose, passate, presenti e future¹². Per sostenere il secondo punto, ossia che tale Verbo a un certo momento si è incarnato in Gesù Cristo, Damiani aveva invece riportato, come da tradizione, alcuni passi profetici, tratti per lo più da *Isaia*, in cui viene preannunciata la nascita del Messia. Il compito dell'esegeta, in questo caso, è provare l'impossibilità di riferire tali profezie ad altri personaggi all'infuori di Gesù Cristo¹³. A questo scopo, nella *Lettera 1* Damiani si era impegnato a provare direttamente che le profezie sono compa-

¹¹ Cfr. e.g. *ibid.*, 70, ll. 10-13: «Deum itaque Patrem omnipotentem verbum de se ante omnia saecula genuisse legimus, credimus et probamus».

¹² *Ibid.*, 70, ll. 19-24.

¹³ Per escludere che le profezie messianiche possano essere riferite ad altri personaggi biblici, come Davide o Salomone, nella *Lettera* Damiani pone enfasi sull'impossibilità di riferire a un uomo mortale alcune caratteristiche attribuite dai profeti al Messia, come la durata plurisecolare, la coeternità con il Padre, l'onnipotenza, la spiritualità, la natura divina, la capacità taumaturgica. Cfr. *ibid.*, 77, l. 4 - 82, l. 12.

tibili con la cronologia di Gesù Cristo¹⁴ o che, in alcuni casi, il loro riferimento è inequivocabilmente da identificare con Cristo¹⁵. In qualche occasione, tuttavia, Damiani aveva demandato all'Ebbero questo compito, argomentando che se l'Ebbero non è in grado di indicare una persona diversa da Cristo quale riferimento delle profezie messianiche, allora deve accettare il dato di fede offerto dal testo e credere nell'Incarnazione del Verbo di Dio in Gesù Cristo¹⁶.

Nella *Lettera 1*, l'orizzonte in cui si era inserito il ragionamento cristologico di Damiani, come si è detto, è quello apologetico della disputa con gli ebrei in merito all'Incarnazione del Verbo e al valore messianico di Gesù Cristo. Ciò spiega l'intento programmatico della *Lettera*, che è quello di arrivare alla conversione degli ebrei servendosi solo di testimonianze bibliche e non di argomenti astratti. Solo in questo modo – osserva Damiani a Onesto – la conversione dell'ebbero può essere considerata salda e meritoria. Se nella *Lettera 1* l'ottica di Damiani era stata strettamente esegetica, nella *Lettera 81* il ragionamento di Damiani diviene all'apparenza più complesso e articolato sul piano teologico. In ambito trinitario, Damiani si propone di rendere comprensibile il significato della Trinità di Dio e di provare come unità e trinità siano due caratteristiche di Dio perfettamente compatibili. Ma vediamo in dettaglio come si svolge il suo ragionamento.

Damiani elabora la propria teologia trinitaria muovendo da due principi. Il primo assume che Dio sia un ente infinito, e da ciò Damiani deduce che Dio deve essere uno e assolutamente semplice; il secondo principio, invece, as-

¹⁴ *Ibid.*, 72, ll. 9-12.

¹⁵ *Ibid.*, 77, l. 4 ss.; 80, ll. 7-8 e 27-29; 82, ll. 3-5; 83, ll. 14-18.

¹⁶ *Ibid.*, 72, ll. 5 ss.

sume come punto di partenza la nominazione biblica di Dio come *Padre*. Ammessi questi principi, la dottrina trinitaria di Damiani si sviluppa nel modo seguente. Il concetto di *padre* è un concetto relazionale. Ciò implica che nel momento in cui si descrive Dio come Padre, allora siamo costretti (*compellimur*) a dire che Dio *ha* anche un Figlio. In base al primo principio, però, il Figlio non può essere descritto come qualcosa di diverso dal Padre, per cui non basta dire che Dio ha anche un Figlio, ma occorre dire, più correttamente, che Dio *è* anche il Figlio che è stato generato dal Padre. Da ciò segue che, se Dio è assolutamente semplice e può essere descritto come Padre, allora Padre e Figlio, essendo entrambi Dio, devono condividere le stesse proprietà essenziali. Si può affermare, così, che il Figlio è coesenziale e consustanziale con il Padre, e quindi anche coeterno, perché se il Padre esiste fin dall'eternità, e se il Padre e il Figlio sono la stessa sostanza di numero, allora anche il Figlio deve esistere fin dall'eternità. Lo stesso ragionamento può essere fatto per le altre proprietà essenziali di Dio (come l'onnipotenza) e questo ragionamento può essere applicato anche allo Spirito Santo, la terza Persona della Trinità¹⁷.

Come nel caso dell'Incarnazione, così anche nel caso della Trinità Damiani non fornisce nessun argomento per spiegare *perché* l'unica sostanza di Dio deve articolarsi in tre Persone. Lo scopo della *Lettera* è solamente quello di definire correttamente e rendere comprensibile al monaco Ambrogio la posizione cattolica sulla Trinità, mostrando le conseguenze che possono derivare dall'accettazione dei due principi richiamati sopra. Questo è un aspetto

¹⁷ Per una discussione più approfondita di questo ragionamento, si veda AMERINI 2015, § 2.1.

che Damiani fa notare spesso ad Ambrogio: la *necessità* asserita dalle nostre conclusioni non riguarda Dio, ma solo i nostri ragionamenti a proposito di Dio. L'obbligo, la costrizione che abbiamo nel trarre certe conclusioni è dovuta solo al rapporto di necessità logica che collega le conclusioni alle premesse della dimostrazione. Nel caso della Trinità, se descriviamo Dio come Padre e come infinito, allora è *necessario* concludere che Dio è uno e trino. Alla luce di queste precisazioni, il punto centrale di Damiani è che, se la nominazione biblica di Dio come Padre viene presa come espressione veritiera della volontà di Dio, allora la scelta di articolare la natura divina in forma trinitaria è stata presa eternamente dalla volontà divina. Le ragioni di questa scelta, tuttavia, ci restano sconosciute. L'unica cosa che possiamo sapere è quanto le Sacre Scritture ci rivelano e dalle Scritture apprendiamo che Dio è nominato appunto come Padre. Da qui, la *necessità* di postulare l'esistenza di un Figlio (di cui pure le Sacre Scritture parlano) e, di conseguenza, di spiegare la sostanza e l'unità di Dio come una Trinità di Persone.

Un ulteriore elemento di interesse della *Lettera* è che in essa Damiani non si limita a giustificare la *necessità* della derivazione del Figlio dal Padre, ma abbozza anche una sorta di giustificazione della *sufficienza* della Trinità. L'argomento di Damiani è che se Dio-Padre genera Dio-Figlio e il Figlio è generato dal Padre, segue che non vi possono essere altri elementi che i tre dati dal Padre-generante, dal Figlio-generato e dal diletto (*dilectum*) reciproco e simultaneo che la relazione di generazione comporta¹⁸. Alla base di questa

¹⁸ Cfr. DAMIANI 1988, *Briefe* 81, 421, ll. 21-27: «Et haec summa illa karitas est, qua genitus a gignente diligitur, suumque diligit genitorem. Ideoque non amplius quam tria sunt, et es-

‘deduzione’ sembra esservi la convinzione che da Dio non possa derivare che Dio e che, se Dio è uno, da Dio non possa derivare che un Dio che è uno in Sé e quindi uno con il Dio da cui deriva. Uno e unico quindi è il Padre e tale è anche il Figlio generato dal Padre; uno e unico allora deve essere anche lo Spirito Santo che collega necessariamente e reciprocamente il generante e il generato.

La rinuncia da parte di Damiani a fornire una spiegazione del mistero trinitario si ripete anche nel caso dell’Incarnazione del Verbo. In questo caso, come già notato, Damiani non si discosta da una consolidata tradizione teologica che dà conto dell’evento dell’Incarnazione in chiave morale ed escatologica. La venuta di Cristo è legata alla redenzione del genere umano e alla restaurazione della natura umana dopo la caduta del peccato originale. Damiani non ricerca una ragione intrinseca alla natura divina, non giustifica cioè la scelta di incarnarsi come segno di una maggiore perfezione di Dio rispetto alla scelta possibile di non incarnarsi. Anche riguardo a questo tema, Damiani si limita a riunire le testimonianze bibliche più significative a favore dell’Incarnazione. Nello specifico, siccome per il cristiano l’Incarnazione è evidente, Damiani ritiene che il suo compito sia quello di offrire dei passi che aiutino a fondare sul testo sacro questa evidenza. Ciò avviene in due modi. Da un lato, Damiani seleziona passi veterotestamentari che possono essere letti come un preannuncio della nascita di Cristo e di tutti gli altri eventi lega-

sentialiter indivisa, et tripartita proprietate distincta. Unus diligens eum, qui de illo est, et unus diligens eum, a quo est, et ipsa dilectio de qua dicitur, *quia Deus caritas est*. Et hec est summa, ineffabilis et incomprehensibilis trinitas, non dicam unius Dei, sed unus Deus».

ti alla sua esistenza terrena¹⁹. Dall'altro, Damiani indica alcuni passi neotestamentari che a suo avviso non lasciano dubbi sulla natura divina di Cristo²⁰.

Damiani considera il caso di Cristo particolarmente importante, non solo perché Cristo risulta essere la seconda Persona della Trinità che si è fatta uomo, ma anche perché il caso di Cristo si presenta come speculare rispetto a quello trinitario: se in Dio coesistono tre Persone in una sola natura, in Cristo coesistono due nature in una sola persona. In questo caso, il problema principale da risolvere per Damiani è quello di rendere comprensibile al monaco Ambrogio la dottrina della doppia natura di Cristo. Nella *Lettera* 1 Damiani non aveva affrontato questo problema; è invece nella parte centrale della *Lettera* 81 che Damiani prova a giustificare la plausibilità dell'interpretazione cattolica della cristologia.

3. Aspetti della cristologia damiana

Il processo di creazione da parte di Dio, che vede nell'Incarnazione del Verbo il momento di supremo compimento, risulta per Damiani quello forse più difficile da spiegare. L'evento dell'Incarnazione richiede un impegno di chiarificazione di diversi punti. Quattro in particolare. (i) Primo, che il Verbo, coeterno e consustanziale a Dio, si è potuto incarnare in Gesù Cristo. (ii) Secondo, che l'Incarnazione ha riguardato esclusivamente la seconda Persona della Trinità e (iii) terzo, che in Gesù Cristo, inversamente a ciò che accade

¹⁹ Cfr. DAMIANI 1983, *Briefe* 1, 86-87.

²⁰ *Ibid.*, 77, l. 4 - 82, l. 12.

nella Trinità, coesistono due nature in una sola persona. (iv) Quarto, e infine, che la coesistenza delle due nature non implica né una divinizzazione dell'uomo né un'umanizzazione di Dio²¹. Come vedremo, Damiani dimostra di avere difficoltà con ciascuno di questi punti.

Partendo dalla risposta al punto (iv), una prima cosa che possiamo notare è l'insistenza con cui nella *Lettera* Damiani ricorda ad Ambrogio la necessità di considerare l'anima e il corpo di Cristo a tutti gli effetti umani. Secondo Damiani, essi devono essere considerati come legati al processo di generazione naturale di Cristo, a differenza invece della divinità di Cristo la quale dipende interamente dal Padre. La ragione di questa insistenza è che la difesa di questo punto è funzionale alla confutazione di due eresie classiche: quella manichea, secondo la quale Cristo non avrebbe avuto un vero corpo umano, e quella di Apollinare di Laodicea, secondo la quale corpo e anima di Cristo deriverebbero sì dal processo naturale di generazione, ma ad eccezione delle facoltà razionali superiori (*mens e consilium sapientiae rationalis*) che dipenderebbero, invece, direttamente dalla sua divinità²². Damiani ritiene queste eresie facilmente confutabili. Il corpo e l'anima di Cristo non possono essere considerati minori o maggiori in dignità, né dissimili per specie o per genere, rispetto a quelli degli altri uomini, tranne che per la macchia del peccato originale, che non si è trasmessa a Cristo. L'argomento di Damiani è che se ciò che vi è di più essenziale all'uomo, ossia il pensare e il volere, non appartenessero alla natura umana di Cristo o, viceversa, se le appartenessero in

²¹ Cfr. DAMIANI 1988, *Briefe* 81, 424, ll. 15-23; 425, ll. 25-27.

²² *Ibid.*, 422, ll. 14-24.

modo più eminente, allora perderebbe di significato il ruolo di mediatore svolto da Cristo e di conseguenza verrebbe meno, per Cristo, la possibilità di prendere su di sé i peccati della natura umana al fine di redimerla. In breve, se Cristo avesse solo la natura umana o solo la natura divina, il concetto stesso di *incarnazione* risulterebbe contraddittorio. L'Incarnazione del Verbo richiede logicamente la presenza di due nature – quella divina e quella umana – nell'unica persona di Cristo²³.

Se l' 'umanità' di Cristo è un tema caro a Damiani e sul quale Damiani ritorna spesso nella *Lettera* e nelle sue opere, molto più rapide sono le chiarificazioni dei primi due punti. In particolare, il primo punto (i) è di fatto lasciato indiscusso da Damiani. Come abbiamo già avuto modo di notare, Damiani ritiene che gli atti della volontà di Dio che stanno a fondamento delle verità di fede in materia trinitaria non siano penetrabili dalla ragione umana, per cui le verità di fede stesse non sono, strettamente parlando, spiegabili attraverso una dimostrazione che riveli il *perché* di quelle verità. Così, nel caso dell'Incarnazione del Verbo, Damiani ritiene di doversi limitare a provare che l'incarnazione di Dio in Gesù Cristo non è un evento che contraddice l'onnipotenza divina, e che, quindi, risulta pienamente accettabile e giustificabile rispetto al fine ultimamente escatologico della creazione²⁴.

²³ *Ibid.*, 422, l. 25 – 423, l. 10. Su questa valorizzazione dell'umanità di Cristo, Damiani innesta il tema dell'Immacolata Concezione e della verginità di Maria al momento del concepimento di Cristo e al momento della sua nascita. Cfr. *ibid.*, 422, l. 27 e 424, ll. 27-28. Per una discussione di questo aspetto del pensiero di Damiani, si vedano ROSCHINI 1972; e BALDASSARI 1933 e BALDASSARI 1958.

²⁴ *Ibid.*, 421, l. 34 – 422, l. 13.

Anche il secondo punto (ii) non è particolarmente discusso da Damiani ed è presentato come un dubbio che costituisce una conseguenza logica (*consequentia rationis*) dell'assunto che il Figlio è coesenziale e inseparabile dal Padre: come può solo il Figlio e non il Padre essersi fatto carne, se Padre e Figlio sono consustanziali e coeterni? Anche in questo caso Damiani non fornisce argomenti dimostrativi, ribadendo quanto già abbiamo avuto modo di notare, ossia il carattere ineffabile e inspiegabile dell'Incarnazione del Verbo²⁵. Di nuovo, Damiani si limita a fornire alcuni esempi per mostrare che non è contraddittorio, e quindi non è impensabile, che Dio abbia deciso di incarnarsi come Figlio e non come Padre; ciò è sufficiente a sostenere – e quindi a credere – che solo il Figlio si sia incarnato e non il Padre²⁶. Nello specifico, Damiani ricorre all'esempio del calore e dello splendore del sole, a quello della mano e della corda della cetra, e a quello del rapporto tra l'anima e la ragione. Al fine di rendere più chiaro il modo di procedere di Damiani, soffermiamoci per un momento su quest'ultimo esempio, tratto dal *Sermo* 295 all'epoca erroneamente attribuito ad Agostino. Damiani osserva che una cosa (*aliud*) è l'anima, un'altra cosa (*aliud*) è la ragione, nonostante che la ragione si trovi nell'anima e l'anima sia una sola cosa di numero. Ora, è un fatto che la ragione e l'anima esercitino operazioni diverse, anche se né l'anima è in grado di operare senza la ragione, né la ragione senza l'anima; per quanto

²⁵ *Ibid.*, 423, ll. 11-17: «Sed hic tibi, fili, cogitatio fortassis obrepat, que velut ex consequentia rationis obiciat, dum Filius, inquiens, unius cum Patre substantie et inseparabilis cedatur esse nature, quomodo sine Patre Filius, vel humanitatis potuit induere formam, vel solus passionis toleravit iniuriam? Quod quia divinum et inaccessible est, quod ex ipsius ineffabilis materie manifestis comprehendi nequit indiciis, a catholicis sepe doctoribus visibilibus rerum declaratur exemplis».

²⁶ *Ibid.*, 423, l. 33 – 424, l. 6.

l'anima e la ragione siano nella realtà un'unica cosa, infatti, solo l'anima può essere considerata principio di vita, solo la ragione principio di conoscenza. Lo stesso può essere detto nel caso del Padre e del Figlio: sebbene il Padre e il Figlio siano una sola cosa di numero e un solo Dio nella realtà, tuttavia può essere sostenuto che solo il Figlio si sia incarnato²⁷. La non-contraddittorietà della scelta divina diventa la regola per provare la sua plausibilità: siccome non è impossibile pensare che Dio si sia fatto uomo come Figlio e non come Padre, allora per il cattolico è possibile credere che Dio si sia fatto uomo come Figlio e non come Padre. Allo stesso modo, non è nemmeno impossibile pensare – e quindi credere – che Dio si sia fatto uomo senza diventare materiale e senza rendere l'uomo divino, che abbia deciso di unirsi a una donna senza prendere moglie²⁸, o che abbia fatto nascere suo Figlio preservando la verginità di Maria²⁹.

Specificatamente, quest'ultimo punto viene difeso da Damiani in risposta al secondo interrogativo della *Lettera*: come ha potuto il corpo di Cristo essere un vero corpo umano se ha potuto uscire dal seno materno senza intaccare la verginità della madre³⁰? Anche in questo caso, Damiani si appella all'esperienza comune per difendere la piena e perfetta 'umanità' di Cristo: la

²⁷ *Ibid.*, 422, ll. 17-23: «Unde et beatus loquitur Augustinus: Aliud est, inquit, anima, aliud ratio; et tamen in anima est ratio; et una quidem est anima. Sed aliud anima agit, aliud ratio. Nam anima vivit, ratio sapit, et ad animam pertinet vitam, ad rationem pertinet sapientia; et tamen nec anima sine ratione, nec ratio sine anima. Et cum unum sint, anima sola suscepit vitam, ratio sola suscepit sapientiam. Sic et Pater et Filius, licet unum sint, et unus Deus sit, ad solum Christum pertinet caro».

²⁸ *Ibid.*, 426, ll. 17-35.

²⁹ *Ibid.*, 424, ll. 1 ss.

³⁰ *Ibid.*, 423, ll. 33 ss.

possibilità che agenti naturali (come la luce) hanno di penetrare i corpi lasciandoli inalterati rende plausibile la possibilità, a *fortiori*, che un agente soprannaturale ha avuto di mantenere l'integrità di Maria all'atto della nascita di Gesù Cristo. Nel caso di Cristo – Damiani sembra suggerire – non bisogna confondere la causa eccezionale e straordinaria della sua nascita dalle operazioni tipiche della specie umana cui Cristo, in quanto uomo, appartiene: il fatto che Cristo sia stato concepito per virtù dello Spirito Santo e sia nato lasciando integro il grembo materno non implica che la natura umana non abbia compiuto in Cristo ciò che è proprio e conforme alla sua specie. Cristo è interamente uomo quanto al corpo e quanto all'anima; in quanto uomo, conosceva e voleva come tutti gli altri uomini, anche se in quanto Dio, le sue possibilità conoscitive e volitive erano ovviamente illimitate³¹.

Il tipo di argomento che abbiamo evidenziato sopra – ossia, se non è impossibile o contraddittorio pensare che Dio abbia operato in un certo modo, allora può e deve essere creduto che Dio abbia operato in quel modo – è un punto delicato della *Lettera*. Lo stesso atteggiamento per così dire 'limitativo' che Damiani assume rispetto al punto (ii) si riscontra anche quando Damiani deve spiegare più nei dettagli la seconda tesi che abbiamo menzionato all'inizio di questo studio (T2) e che abbiamo richiamato sopra nel punto (iii), ossia la tesi che in Cristo vi sono due sostanze o nature in un'unica persona. Riguardo a questa tesi, che costituisce il cuore dell'interpretazione cattolica della cristologia, ci saremmo aspettati che Damiani avesse chiarito con precisione le modalità con cui due sostanze o nature tra loro apparentemente in-

³¹ *Ibid.*, 424, ll. 12-14 ss.

compatibili – una divina e l'altra umana, infinita ed eterna la prima, finita e mortale la seconda – possono coesistere in una stessa persona. L'obiettivo di Damiani nella *Lettera*, invece, è più circoscritto. Il fine è solamente quello di mostrare al monaco Ambrogio la non-contraddittorietà della tesi della coesistenza delle due nature nell'unica persona di Cristo. Di fronte all'impossibilità per la ragione umana di penetrare il mistero cristologico – osserva Damiani –, non resta che portare alcuni esempi e alcuni argomenti per rendere *chiaro e comprensibile* il principio su cui l'interpretazione cattolica della cristologia si basa, ossia la convinzione appunto che nell'unica persona di Cristo, coincidente con la seconda Persona della Trinità, coesistano due nature diverse.

Come abbiamo avuto modo di notare, l'insistenza sulla duplicità delle nature serve a presentare il caso di Cristo come speculare rispetto a quello trinitario³², mentre l'insistenza sull'unicità della persona serve a escludere, per converso, che l'Incarnazione abbia riguardato tutta quanta la Trinità³³. L'obiettivo principale che Damiani si propone di raggiungere nella parte centrale della *Lettera* è rendere chiaro al monaco Ambrogio che la coesistenza non va intesa come coabitazione di due nature separate. La chiave della sua spiegazione risiede nel concetto di 'counione' (*counio*), il quale cerca di catturare e restituire l'idea che le due nature sono unite in Cristo in modo tale da restare tra loro distinte. Il concetto è difficile e, alla fine, rimane abbastanza

³² Damiani fissa sinteticamente i rapporti tra i due casi in DAMIANI 1988, *Briefe* 81, 425, ll. 6-17; ma si veda anche DAMIANI 1989, *Briefe* 91, 26, ll. 5-6.

³³ Cfr. DAMIANI 1988, *Briefe* 81, 425, ll. 31-34.

opaco e mai chiarito del tutto da Damiani. Alla luce di questo concetto, però, la spiegazione di Damiani risulta abbastanza chiara nelle sue linee generali.

Secondo Damiani, le due nature non possono essere unite in modo tale da restare ciascuna separata, altrimenti non potrebbero cooperare tra loro ed entrerebbero in conflitto, essendo due nature che esibiscono proprietà tra loro incompatibili. Per la stessa ragione, le due nature non possono nemmeno essere unite in modo tale da dar luogo a una terza natura, né possono tantomeno trasformarsi l'una nell'altra. La conclusione di Damiani è che le due nature devono condividere l'unione, essere cioè 'counite', ossia essere unite in modo tale da risultare indivise pur restando distinte. Sul piano del vocabolario, Damiani riesce a rendere chiaro questo concetto distinguendo puntualmente le proprietà di Cristo in quanto uomo da quelle di Cristo in quanto Dio, mediante la distinzione tra ciò che compete a Cristo considerato *sub forma Dei (ut Deus)* e ciò che compete a Cristo considerato *sub forma servi (ut homo)*³⁴. Questa distinzione agevola il compito di Damiani quando deve commentare il testo sacro³⁵, ma sul piano dottrinale, essa non appare particolarmente esplicativa, risultando più un criterio di interpretazione che non una spiegazione effettiva del concetto di 'counione'.

Di fatto, la necessità di sostenere che le due nature sono 'counite' in Cristo è semplicemente il risultato di alcune esclusioni: secondo Damiani, il cattolico deve escludere che tali nature possano coesistere come separate, o tras-

³⁴ La distinzione ricorre frequentemente. Cfr. e.g. DAMIANI 1988, *Briefe* 81, 424, ll. 24-26; 425, ll. 1, 7-8; 427, ll. 5-7; 430, ll. 8-12; 432, ll. 2-5; anche DAMIANI 1989, *Briefe* 91, 12, ll. 6-7.

³⁵ Si leggano, ad esempio, le succinte ma efficaci formule cristologiche in DAMIANI 1988, *Briefe* 81, 425, ll. 5-16.

formarsi l'una nell'altra, oppure confluire in una terza e diversa natura. A Damiani è sufficiente raggiungere questa conclusione e assumerla come principio-guida dell'interpretazione cattolica della cristologia. Damiani evita invece di approfondire questo concetto sul piano teologico. Come abbiamo già avuto modo di far notare altrove per la teologia trinitaria, anche in questo caso Damiani non va oltre il ritenere questa 'counione' come un dato teologico «incomprensibile» e «ineffabile»³⁶.

La difficoltà di dar conto del concetto di 'counione' delle due nature è evidente in Damiani e trapela dalle tensioni che possono essere riscontrate nelle sue formulazioni. Da un lato, Damiani osserva – in modo corretto stando alle proprie premesse teologiche – che le due nature si devono trovare nell'unica persona di Cristo ciascuna mantenendo le proprie caratteristiche essenziali. Sostenere la tesi dell'unione ipostatica delle due nature è una posizione in qualche modo obbligata per evitare eresie come quelle nestoriana ed eutichea che attribuivano a Cristo, rispettivamente, solo una natura umana o solo una natura divina³⁷. Nella *Lettera*, la relazione tra le due nature di Cristo è descritta variamente da Damiani: come *convenientia*, come *communio* e specialmente come *counio*. Ma in ogni caso, l'idea di fondo è la stessa: la coesistenza va intesa come un'unione per indivisione (*indivisio*), ma al tempo

³⁶ Cfr. e.g. DAMIANI 1988, *Briefe* 81, 426, ll. 27-29.

³⁷ *Ibid.*, 424, ll. 30-31; 425, ll. 11-12, 15-17, 25-27, 32-34; 428, ll. 1-4, 19-20; 429, ll. 20-25. Il tema dell'unità personale o ipostatica (*subsistentia*) dà origine alla dottrina della duplice natività del Cristo, su cui si veda 429, ll. 5-6 e 12-14: «Una igitur est in Christo subsistentia vel persona, sed non una substantia vel natura... Duas ergo nativitates recte confitemur in Christo, unam de Patre sine initio et sine tempore sempiternam et coaeternam per omnia genitori, alteram de materna substantia sub curriculo temporali».

stesso anche come una non-mescolanza (*inconfusio*) delle due nature nell'unità della persona di Cristo. Damiani fa notare ad Ambrogio come la posizione corretta per un cattolico sia sostenere che le due nature non si confondono né restano giustapposte, ma si uniscono insieme conservando però ciascuna le proprie caratteristiche essenziali³⁸. La 'counione' non può implicare nessuna corruzione delle due nature nella formazione di una nuova, superiore natura: quella divina non può corrompersi, perché immutabile e impassibile per natura; ma nemmeno quella umana può modificarsi divenendo divina, perché altrimenti non avrebbe nemmeno senso parlare di incarnazione.

Il problema principale per chi, come Pier Damiani, voglia sostenere che le due nature sono 'counite' pur restando distinte è provare che alla duplicità delle nature non corrisponde una duplicità delle persone in cui tali nature si instanziano. La tesi dell'esistenza di 'due Cristi' è un punto critico dell'interpretazione cattolica della cristologia, una difficoltà che Damiani stesso riconosce. Ad esempio, Damiani si rende conto che la particella 'con' (*cum*) inclusa nelle espressioni con cui abitualmente si esprime la coesistenza delle

³⁸ *Ibid.*, 424, ll. 12-23: «Agit enim utraque natura, quod proprium est, verbo scilicet operante quod verbi est, et carne naturaliter exsequente quod carnis est. Unum enim horum coruscat miraculis, alterum succumbit iniuriis. Sed nec creatura in divinitatem versa, nec in creaturam divinitas est mutata. Ex duabus enim et in duabus naturis sic mediatoris Dei et hominum persona consistit... Ex duabus itaque naturis, quoniam utramque indivisibiliter counivit, in duabus autem, quoniam incorruptam utramque servavit»; 425, ll. 25-27: «Neque in Christo deitas hoc est quod caro, vel caro hoc est quod deitas potuit, sed divinitatis et humanitatis utraque natura incommutabilis et inconfusa in sua nihilominus proprietate permansit», e ll. 31-34; anche 428, ll. 19-22: «In Christo igitur et unitas est personae, et duae sunt inconfusa semper atque distincta proprietate naturae: una scilicet in eo natura est, quae ducit originem ex utero virginali, altera, quae sine ullo prorsus initio coaeterna est Deo Patri»; 429, ll. 14-25; 431, ll. 15-16 e 19-21.

due nature in Cristo – *convenientia, communio, cunio* – potrebbe far pensare che alla duplicità delle nature corrisponda in qualche misura una duplicità personale in Cristo, al punto da concludere che Cristo-uomo altro non è che un ‘portatore di Dio’ (*deiferus*), di quel Cristo-Dio che si nasconde dietro l’aspetto umano. Se si ammettessero due persone in Cristo, niente vieterebbe di considerare Cristo come la composizione di un Dio che viene adorato e glorificato e di un uomo che viene solamente co-adorato e con-glorificato, in quanto involucro di Dio³⁹. Damiani esclude questa interpretazione, anche se, come vedremo, non sembra in grado di spiegare fino in fondo il modo in cui le due nature si compongono senza dare luogo a una duplicità personale.

Se, da un lato, Damiani pone di frequente l’accento sulla duplicità delle nature in Cristo, dall’altro lato va detto che Damiani talvolta si esprime come se le due nature fossero in qualche modo unificate o unite all’interno di un’unica natura, al punto che l’operazione compiuta dall’unica persona di Cristo è sempre una e una sola⁴⁰. Insistere sull’unicità della persona di Cristo, quale unico correlato della ‘cunione’ delle due nature, serve a Damiani per negare eresie come l’adozionismo di Elipando di Toledo secondo il quale

³⁹ *Ibid.*, 431, ll. 21-26, 29-30.

⁴⁰ *Ibid.*, 429, ll. 19-27: «Non ergo alius sed unus idemque duas operationes exercuit, et utraque operata est forma vel natura cum alterius communionem, quod proprium habuit... Idem itaque Deus et homo in una subsistentia vel persona, sed gemina utriusque servata proprietate substantiae, permanente natura, ut utramque videlicet neque dividat nec unio facta confundat. Verbum enim verbum est et non caro, et caro caro est et non verbum. Sed una est operatio carnis et verbi, quia et una est persona Dei et hominis»; anche 430, ll. 13-20. Una situazione problematica in parte simile si ha nel caso della Trinità, dove le tre Persone agiscono e cooperano sempre verso un’unica azione, per il fatto che è sempre e solo l’unica essenza divina a promuovere le azioni proprie di ciascuna Persona. Cfr. *ibid.*, 434, ll. 16-18; 434, l. 28 – 435, l. 5; 436, ll. 12-14.

Cristo nella natura divina è vero Dio, mentre nella natura umana è Dio solo a titolo onorifico o adottivo⁴¹. Insistere troppo sull'unicità della persona di Cristo, però, sembra avere una conseguenza negativa: se è sempre e solo Cristo come uomo ad agire, allora o le due nature sono in qualche misura 'mescolate' nel momento in cui Cristo agisce, oppure si deve ritenere che in Cristo si sia in realtà instanziata una e una sola natura.

Come detto, Damiani non entra nei dettagli della metafisica cristologica e questo può forse spiegare quelle tensioni che sembrano celarsi nelle sue formulazioni. In realtà, Damiani difende la tesi centrale della propria cristologia in maniera molto rigorosa e coerente. La non-contraddittorietà della tesi della 'counione' di due nature diverse nell'unica persona di Cristo unita alle difficoltà delle posizioni eretiche sembra essere considerata da Damiani come una condizione sufficiente per abbracciare l'interpretazione cattolica. Quanto all'ipotesi dei 'due Cristi', Damiani ritiene che sia necessario sostenere che sia stato sempre uno e lo stesso Cristo a compiere tutte le azioni. La ragione, presumibilmente, è che se le azioni che Cristo ha compiuto fossero state in realtà compiute da due Cristi diversi, nessuno dei due Cristi sarebbe responsabile delle azioni compiute dall'altro Cristo. Ammessa l'unicità del soggetto dell'azione, può dunque essere inferita l'unicità della persona di Cristo. Non tuttavia l'unicità della sua natura. L'unicità personale o ipostatica, infatti, non è incompatibile con l'idea che vi siano in Cristo due principi delle azioni, che corrispondono alle due nature. Se, di fatto, è sempre uno e lo stesso Cristo a

⁴¹ Cfr. e.g. *ibid.*, 429, ll. 26-27 (si veda il testo sopra, nota 34); 431, ll. 15-16; 432, ll. 15-17: «nichil est utriuslibet naturae quod non sit utriusque», e ll. 23-26. Sulle critiche all'adozionismo, si veda *ibid.*, 427, ll. 30 ss.; 429, ll. 5-11 e ss.

compiere un'azione, le azioni che Cristo può compiere sono comunque di due tipi diversi, a seconda che il principio dell'azione sia la natura umana o la natura divina. Siccome il soggetto dell'azione alla fine è uno e uno soltanto, Damiani conclude che il cattolico deve sostenere che in entrambe le azioni le due nature in qualche modo cooperano (*communicant*) o collaborano vicendevolmente⁴². Sfortunatamente, Damiani non va oltre queste affermazioni; il modo in cui le due nature dovrebbero interagire tra loro – che costituisce il vero *punctum quaestionis* per l'interpretazione cattolica della cristologia – è lasciato totalmente inesplorato.

Comunque sia, l'assoluta peculiarità del caso di Cristo, del caso cioè di un uomo in cui coesistono una natura umana e una natura divina, è difesa da Damiani con particolare vigore e a più riprese nel corso della *Lettera* 81. L'occasione forse più nitida per affermare questa peculiarità si offre a Damiani quando deve chiarire la differenza che vi è tra il caso dello Spirito Santo che ha preso le sembianze di colomba per scendere su Gesù Cristo e il caso del Verbo che ha preso le sembianze umane di Cristo – un tema, come Damiani ricorda, spesso frequentato nei dibattiti cristologici⁴³. Il caso è interessante. Damiani si rende conto che la colomba potrebbe essere considerata un buon contro-esempio per negare l'umanità di Cristo: come lo Spirito Santo non è nato da una colomba, così qualcuno potrebbe sostenere che neppure Cristo è nato da donna umana. Damiani, però, obietta che, per quanto il ra-

⁴² *Ibid.*, 429, ll. 12-27.

⁴³ Introdotto *ibid.*, 427, ll. 21-24, è diffusamente trattato da Damiani alle 430, l. 21 – 431, l. 28. Damiani tocca solo incidentalmente, invece, la manifestazione sensibile del Padre sotto forma di voce. Cfr. *ibid.*, 434, ll. 16-27.

gionamento sia in sé valido e comprensibile, il teologo non deve procedere in astratto ma deve preoccuparsi di dar conto dei passi della Sacra Scrittura, e la Scrittura ci dice che nello stesso luogo dove si parla dello Spirito Santo che ha preso le sembianze di colomba (e.g., *Vangelo di Luca*, 3,22), si dice anche che Cristo è nato da una donna (e.g., *Vangelo di Luca*, 2,6-7). Di conseguenza, se si crede (*si credimus*) al Vangelo, si deve credere a ogni sua formulazione. Compito del teologo è allora quello di qualificare l'analogia. Per quale motivo non si può dire che lo Spirito Santo è nato da una colomba? La ragione – spiega Damiani – è che lo Spirito Santo non è venuto per redimere con la sua comparsa le colombe, ma per indicare visibilmente, attraverso questa forma, l'amore spirituale e l'innocenza che lo caratterizza in modo essenziale. Se da un punto di vista metafisico il caso di Cristo e della colomba appaiono simili (entrambi infatti possono essere spiegati come la materializzazione visibile di una natura divina e spirituale), la loro funzione teologica è profondamente diversa. Nessuna delle manifestazioni sensibili di Dio – come potrebbe essere, ad esempio, anche la *voce* con cui il Padre si rivela – può essere accostata al caso del Verbo che si è incarnato in Gesù Cristo⁴⁴.

4. Conclusione

Rispetto alla *Lettera 1*, dove il tema cristologico era solo accennato, la *Lettera 81* costituisce un sicuro avanzamento di Damiani sul piano argomentativo. Spesso abbiamo notato come Damiani si sia limitato a indicare e commen-

⁴⁴ *Ibid.*, 430, l. 21 – 431, l. 15, in partic. 430, l. 34 – 431, l. 1.

tare passi biblici a sostegno di una determinata dottrina teologica. In questa *Lettera* Damiani imposta il discorso in modo diverso, riservando solo il riepilogo finale alle autorità bibliche, mentre dedica ampio spazio alla questione della corretta comprensione (*recta intelligentia*) dell'interpretazione cattolica della cristologia. Nonostante i tentativi di chiarimento, però, Damiani riconosce che resta la difficoltà di spiegare come sia possibile che Dio si sia fatto uomo senza assumere veramente la persona di uomo o che, se l'ha assunta, questa assunzione non abbia dato origine a due, per quanto indistinte, persone o ipostasi. Il concetto di 'counione' della natura umana e di quella divina rende intuitivamente chiara la contemporanea unità e distinzione delle due nature. Come abbiamo detto, Damiani però si ferma a questo punto, non avanzando nessuna spiegazione su come possa funzionare in concreto la 'counione'. Per i suoi scopi, è sufficiente dichiarare che questa interpretazione è ragionevole e logicamente corretta, date le premesse di partenza, e che alcuni Padri della Chiesa l'hanno confermata. Sul finire della *Lettera* Damiani ricorda il *De fide sanctae et individuae trinitatis* di Alcuino di York e il *Tractatus XXIII* di papa Leone I Magno, e conclude notando come questa interpretazione della natura di Cristo, per altro, sia l'unica accettabile una volta che uno abbia ammesso che la divinità sia qualcosa di essenzialmente immutabile e che, ciononostante, si sia incarnata. Ipotizzare due persone in Cristo o negare che vi siano due nature semplicemente equivale a contraddire il concetto stesso di incarnazione, che *necessariamente* prevede l'assunzione della natura

divina da parte di una persona dotata di una natura umana perfetta e completa⁴⁵.

FABRIZIO AMERINI

DIPARTIMENTO ANTICHITÀ, LINGUE, EDUCAZIONE, FILOSOFIA

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PARMA

⁴⁵ *Ibid.*, 432, ll. 9-11, e 433, l. 30 – 434, l. 3.

BIBLIOGRAFIA

D'ACUNTO 1999 = D'ACUNTO NICOLANGELO, *I laici nella Chiesa e nella società secondo Pier Damiani. Ceti dominanti e riforma ecclesiastica nel secolo XI*, Roma, Istituto Storico per il Medioevo (Nuovi Studi Storici, 50).

D'ACUNTO 2010 = D'ACUNTO NICOLANGELO, «I cambiamenti. Storia di una storia recente», *Reti medievali Rivista* XI, 1 (2010), URL = www.rmojs.unina.it/index.php/rm/article/view/12/324.

D'ACUNTO 2012 = D'ACUNTO NICOLANGELO, «Un episodio della polemica sul Filioque: la lettera di Pier Damiani a Lichoudes patriarca di Costantinopoli» in CITTADINI FULVI MARIA GRAZIA, D'ACUNTO NICOLANGELO, COMMODI BERNARDO, GASPERONI PANELLA VANIA, MEZZANOTTE FRANCO (eds.), *La Trinità tra fede e ragione. Dispute teologiche, esperienze mistiche e rappresentazioni iconografiche*, Perugia, Morlacchi, pp. 53-76.

AMERINI 2015 = AMERINI FABRIZIO, «Pier Damiani e la teologia trinitaria», *Medioevo* 40 (2015), di prossima pubblicazione.

BALDASSARI 1933 = BALDASSARI SALVATORE, «La mariologia in S. Pier Damiano», *La Scuola Cattolica* 61 (1933), 304-312.

BALDASSARI 1958 = BALDASSARI SALVATORE, «San Pier Damiani S. Mariae virginis camerarius», *Tabor* 24 (1958), 900-918.

BLUM 1947 = BLUM OWEN J., *St. Peter Damian: His Teaching on the Spiritual Life*, Washington D. C., The Catholic University of America Press (Studies in Mediaeval History, n.s. 10).

CANTIN 1997 = CANTIN ANDRÉ, *Foi et dialectique au XI siècle*, Paris, Editions du Cerf (Initiations au Moyen Âge).

CAPITANI 1964 = CAPITANI OVIDIO, «San Pier Damiani e l'istituto eremitico» in AA.VV., *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*, Milano, Vita e Pensiero, pp. 122-163.

COCCIA 1982 = COCCIA ANTONIO, «Il principio informativo della cristologia della "devotio crucis" di s. Pier Damiani» in AA.VV., *Bessarione. La cristologia nei Padri della Chiesa*, Roma, Herder, pp. 59-90.

DAMIANI 1983, 1988, 1989, 1993 *Briefe* = REINDEL KURT (ed.), *Die Briefe des Petrus Damiani*, IV. Band, Teil 1 (Nr. 1-40), Teil 2 (Nr. 41-90), Teil 3 (Nr. 91-150), Teil 4 (Nr. 151-180), München, Monumenta Germaniae Historica.

DAMIANI 2000-2005 = PIER DAMIANI, *Opera Omnia*, voll. 1/1 (*Lettere* 1-21), 1/2 (*Lettere* 22-40), 1/3 (*Lettere* 41-67), 1/4 (*Lettere* 68-90), a cura di D'ACUNTO NICOLANGELO, GARGANO G. INNOCENZO, SARACENO LORENZO, Roma, Città Nuova.

DRESSLER 1954 = DRESSLER FRIDOLIN, *Petrus Damiani. Leben und Werk*, Roma, (Studia Anselmiana, 34).

FACCHINI 2007 = FACCHINI UGO, *Pier Damiani un padre del secondo millennio: bibliografia 1007-2007*, Roma, Città Nuova.

FERRETTI 1961 = FERRETTI GIUSEPPE, «La SS. Trinità in s. Pier Damiano (Pensiero e pietà)» in AA.VV., *Studi su S. Pier Damiano in onore del cardinale Amleto Giovanni Cicognani*, Faenza, Seminario vescovile Pio XII, pp. 217-236.

FORNASARI 1996 = FORNASARI GIUSEPPE, «L'esegesi gregoriana» in CREMASCOLI GIUSEPPE, LEONARDI CLAUDIO (eds.), *La Bibbia nel Medioevo*, Bologna, Edizioni Dehoniane, pp. 199-214.

GRÉGOIRE 1974 = GRÉGOIRE RÉGINALD, «S. Pier Damiani e la teologia del suo tempo», *Studia monastica* 16 (1974), pp. 69-87.

HOLOPAINEN 1996 = HOLOPAINEN TOIVO J., *Dialectic and Theology in the Eleventh Century*, Leiden, Brill (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 54).

HOLOPAINEN 2012 = HOLOPAINEN TOIVO J., «Peter Damian» in ZALTA EDWARD N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2012 Edition), URL = <http://plato.stanford.edu>.

LECLERCQ 1960 = LECLERCQ JEAN, *S. Pierre Damien, ermite et homme d'église*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.

LECLERCQ 1987 = LECLERCQ JEAN, «Filosofia e teologia» in AA.VV., *Dall'eremo al cenobio. La civiltà monastica in Italia dalle origini all'età di Dante*, Milano, Garzanti-Scheiwiller, pp. 215-237.

LECLERCQ 1993 = LECLERCQ JEAN, *Regards monastiques sur le Christ au Moyen Age*, Paris-Tournai, De Brouwer-Groupe mame.

LUCCHESI 1975 = LUCCHESI GIOVANNI, «Per una Vita di San Pier Damiani. Componenti cronologiche e topografiche» in AA.VV., *San Pier Damiano nel IX centenario della morte: 1072-1972*, 4 voll., Cesena, Centro studi e ricerche sulla antica provincia ecclesiastica ravennate, vol. 1, pp. 13-179, e vol. 2, pp. 13-160.

MARCHITIELLI 2003 = MARCHITIELLI ELENA, «Fede e ragione in Pier Damiani» in CIPOLLINI FRANCESCO (ed.), *Pier Damiani (†1072). Figura, aspetti dottrinali e memoria nella diocesi di Velletri. Giornate di studio, Velletri, 9-10 novembre 2000*, Venafro (Isernia), EVA, pp. 77-112.

MICCOLI 1961 = MICCOLI GIOVANNI, «Théologie de la vie monastique chez Saint Pierre Damien (1007-1072)» in AA.VV., *Théologie de la vie monastique*, Paris, Aubier, pp. 459-483.

MONTICELLI 1972 = MONTICELLI FRANCESCO, «Il senso spirituale delle scritture in Pier Damiano», *Vita monastica* 17 (1972), 150-177.

NUTI 1991 = NUTI FERNANDO, «Filosofia greca e teologia cristiana a raffronto nel pensiero di Pier Damiano» in AA.VV., *Gubbio e san Pier Damiani. Atti del XIII convegno del Centro di studi avellaniti. Fonte Avellana-Gubbio, 29 agosto 1989*, Città di Castello, Tibergraph, pp. 43-53.

D'ONOFRIO 1996 = D'ONOFRIO GIULIO, «I limiti del sapere teologico secondo Pier Damiani» in D'ONOFRIO GIULIO (ed.), *Storia della teologia nel Medioevo*, vol. I: *I princìpi*, Casale Monferrato, Piemme, pp. 436-444.

PALAZZINI 1982 = PALAZZINI PIETRO, «Teologia, pedagogia e “devotio crucis” in S. Pier Damiani» in AA.VV., *Fonte Avellana nel suo millenario. 1: Le origini*, Urbino, Arti grafiche editoriali, pp. 63-117.

RANFT 2012 = RANFT PATRICIA, *The Theology of Peter Damian*, Washington D.C., The Catholic University of America.

ROSCHINI 1972 = ROSCHINI GABRIELE M., «La mariologia di San Pier Damiani» in AA.VV., *San Pier Damiani. Atti del convegno di studi nel IX centenario della morte (1072-1972)*, Faenza, Società Torricelliana di Scienze e Lettere, vol. I, pp. 195-237.

RYAN 1956 = RYAN J. JOSEPH, *Saint Peter Damiani and His Canonical Sources. A Preliminary Study in the Antecedents of the Gregorian Reform*, Toronto, P.I.M.S. (Studies and Texts, 2).

VAILATI 1943 = VAILATI VALENTINO, «La devozione all'umanità di Cristo nelle opere di San Pier Damiani», *Divus Thomas* 46 (1943), pp. 78-93.

WÜNSCH 1992 = WÜNSCH THOMAS, *Spiritualis intelligentia. Zur allegorischen Bibelinterpretation des Petrus Damiani*, Regensburg, S. Roderer 1 (Theorie und Forschung, 190).