

BIBLIOTHECA MONTISFANI
————— 31 —————

HAGIOLOGICA
STUDI PER RÉGINALD GRÉGOIRE

a cura di
ALESSANDRA BARTOLOMEI ROMAGNOLI
UGO PAOLI
PIERANTONIO PIATTI

Tomo I



FABRIANO
MONASTERO SAN SILVESTRO ABATE
2012

BIBLIOTHECA MONTISFANI

DIRETTORE

Lorenzo Sena

SEGRETARIO

Ugo Paoli

COMITATO DI REDAZIONE

Giuseppe Avarucci, Bruno Bianchi, Leonardo Bux, Pio Cartechini, Vincenzo Fattorini, Manuela Morosin, Emilia Saracco Previdi, Cleto Tuderti

ISBN 978-88-87151-48-0

Tutti i diritti riservati

© COPYRIGHT BY MONASTERO SAN SILVESTRO ABATE - FABRIANO
PRINTED IN ITALY

ROBERTO NARDIN

PROSPETTIVE METODOLOGICHE IN ANSELMO D'AOSTA

ANSELMO D'AOSTA E IL CONTESTO CULTURALE ALL'INIZIO DEL SECONDO MILLENNIO

Per poter cogliere la lezione metodologica anselmiana è fruttuosa un'indagine storica, anche se sommaria, relativa alla sensibilità culturale del secolo XI.

Come linea generale possiamo affermare che la prospettiva unitaria carolingia, nel passaggio dal primo al secondo millennio cristiano, sia fortemente messa in discussione. La morte dell'imperatore, avvenuta proprio all'inizio del nuovo millennio (1002), può essere colta come momento in qualche modo simbolico, che segna la fine di un'epoca, così come ha sinteticamente espresso un grande storico del XX secolo descrivendo la morte di Ottone III come

la conclusione non solo di una vita, ma anche di un ideale e di un'epoca, segnando con la scomparsa del giovane sovrano anche il tramonto, per molti aspetti definitivo, dell'ideale più intimamente vissuto dal Medio Evo, (...) chiamato la Santa Romana Repubblica, con un'espressione che si richiama ad una terminologia largamente diffusa in quei secoli, (...) sinteticamente rende l'aspirazione più profonda di tutta un'età, cioè l'ordinato viver civile, quale Roma aveva voluto e realizzato, ma santificato e, per così dire, sublimato dal cristianesimo. (...) Il Medio Evo (...) ha vissuto come suo più alto ideale proprio quello che di fatto non aveva, l'ordine, la legge, la santità. È questo l'aspetto per certi versi tragico di tutta questa fase della storia europea, nella sua oscillazione umanissima e, insieme, perenne, tra realtà di continua inquietudine e sogno di pace⁽¹⁾.

Il secondo millennio cristiano, quindi, si apre con un ideale infranto. L'unità della *societas*, garantita nell'ordine dalla legge dell'*imperium*, fusa

⁽¹⁾ R. MANSELLI, *I regni nazionali. L'impero sassone e salico*, in ID., *Nuova Storia Universale dei Popoli e delle Civiltà*, VIII/I, *L'Europa medievale*, Torino 1979, pp. 423-475, qui 465.

nella santità della *christianitas*, subisce una serie di fratture. Sono noti, infatti, da un lato i contrasti tra autorità politica e autorità ecclesiastica dovuti all'ingerenza della prima sulla seconda (pretesa dell'autorità civile della nomina delle cariche ecclesiastiche) e, dall'altro lato, il delinearsi con maggiore evidenza della presenza di sovranità locali sempre più autonome dal potere imperiale (si pensi all'ereditarietà dei feudi minori, valvassori, concessa dall'imperatore Corrado II nel 1037) evidenziando, così, la tendenza alla divisione dell'unità organica della società e alla frantumazione dell'autorità.

La società medievale agli inizi del secondo millennio sembra avvertire, quindi, una certa instabilità. Non sorprende, allora, il bisogno di trovare delle sicurezze, ma «niente vi è di sicuro in quello che possiamo dire, a meno che esso trovi una garanzia nel passato. E fra i garanti vi sono dei privilegiati: le autorità»⁽²⁾.

Dopo il Mille, inoltre, si coglie anche un vasto fenomeno culturale che è stato definito «la scoperta dell'individuo»⁽³⁾, del soggetto. Si tratta di un elemento che emergerà maggiormente in seguito (non solo con Abelardo) anche al di là del contesto monastico, e che sarà declinato come un'altra *auctoritas* che non sarà più definita soltanto da un testo, anche se autorevole (come la Regola di san Benedetto), ma dall'*intentio auctoris* di quel testo. Basti pensare alle dispute che emergeranno successivamente tra cluniacensi e cistercensi proprio sull'interpretazione della *Benedicti Regula*.

Sembrano essere due, allora, le coordinate culturali agli inizi del secondo millennio: le *auctoritates* e, in misura per ora embrionale, l'importanza del soggetto.

UN METODO LOGICO: IL VALORE DELLA *RATIO*

Nel descrivere il proprio metodo Anselmo rileva, già nel prologo del *Monologion*⁽⁴⁾, la modalità con la quale intende l'indagine dell'*in-*

⁽²⁾ J. LE GOFF, *La civiltà dell'Occidente medievale* (or. fr., Paris 1964), Torino 1981, p. 349.

⁽³⁾ Cf. G. PENCO, *Senso dell'uomo e scoperta dell'individuo nel monachesimo dei secoli XI e XII*, in «Benedictina», 37 (1990), pp. 285-315.

⁽⁴⁾ «Quidam fratres sæpe me studioseque precati sunt, ut quædam, quæ illis de meditanda divinitatis essentia et quibusdam aliis huiusmodi meditationi cohærentibus usitato sermone colloquendo protuleram, sub quodam eis meditationis exemplo describerem. Cuius scilicet scribendæ meditationis magis secundum suam voluntatem quam secundum rei facilitatem aut meam possibilitatem hanc mihi formam præstituerunt: quatenus auctoritate scripturæ penitus nihil in ea persuaderetur, sed quidquid per

tellectus (finis assereret), in cui richiede che ogni ricerca (*singulas investigationes*) debba velocemente condurre a conclusioni (*breviter cogeret*) che siano segnate dalla necessità della ragione (*rationis necessitas*) e apertamente mostrate (*patenter ostenderet*) dalla chiarezza della verità (*veritatis claritas*). Si tratta, in altri termini, della logica o *dialectica*, insegnata dallo stesso Anselmo nella scuola di Bec⁽⁵⁾. La *ratio* nella sua valenza logica rigorosa e necessitante (*rationis necessitas*), di cui parla Anselmo nel prologo del *Monologion*, diviene esplicitamente l'orizzonte metodologico di diverse sue opere e non solo negli «opuscoli» iniziali come il *Monologion* e il *Proslogion*⁽⁶⁾, o in un'opera di «logica» come il *De grammatico*⁽⁷⁾, ma anche nel trattato teologico della maturità, il *Cur Deus homo*⁽⁸⁾.

L'importanza della *ratio necessaria* o *dialectica* in Anselmo si colloca su un piano epistemologico in quanto non è semplicemente funzionale o, meno ancora, convenzionale rispetto alla conoscenza del reale, ma ha un fondamento metafisico. Il nostro autore, infatti, non accoglie né la prospettiva empirista di Gaunilone, né quella nominalista di Roscelino, ma propone, in particolare nell'opera *De veritate*, un fondamento che è dato dalla *summa veritas* che causa la verità nelle cose (*in rerum existentia*) ed essa è a sua volta causa della verità del pensiero (*quae*

*singulas investigationes finis assereret, id ita esse plano stilo et vulgaribus argumentis simplicique disputatione et rationis necessitas breviter cogeret et veritatis claritas patenter ostenderet. (...) Quod quidem diu tentare recusavi atque me cum re ipsa comparans multis me rationibus excusare tentavi. (...) Tandem tamen victus cum precum modesta importunitate tum studii eorum non contemnenda honestate, invitus quidem propter rei difficultatem et ingenii mei imbecillitatem quod precabantur incepti, sed libenter propter eorum caritatem quantum potui secundum ipsorum definitionem effeci»: *Monologion, prologus* (SCHMITT, I, pp. 7, 2-11; 13-14; 16-19). Nel presente lavoro tutte le citazioni di Anselmo sono tratte dell'edizione critica dello Schmitt (SANCTI ANSELMI CANTUARIENSIS EPISCOPI, *Opera omnia*, ad fidem codicum recensuit F. S. SCHMITT O.S.B., 6 voll., Edinburgi 1946-1961, Stuttgart-Bad Cannstatt 1968, 1984²) di cui si indicano il volume, le pagine e le righe da cui è tratta la citazione.*

⁽⁵⁾ La *dialectica* nei secoli XI e XII comprendeva tutta la *logica*, cf. N. KREZTMANN - A. KENNY - J. PINBORG (edd.), *La logica nel medioevo* (or. ingl., Cambridge 1982), Milano 1999, p. 50. Per l'epoca di Anselmo possiamo utilizzare i due termini in senso sinonimico, ma il nostro autore parla solo di *dialectica*.

⁽⁶⁾ «(...) si quis legere dignabitur duo parva mea opuscula, *Monologion* scilicet et *Proslogion*, quae ad hoc maxime facta sunt, ut quod fide tenemus de divina natura et eius personis praeter incarnationem, necessariis rationibus sine scripturae auctoritate probari possit (...)»: *Epistola De Incarnatione Verbi*, 6 (SCHMITT, II, p. 20, 16-19).

⁽⁷⁾ «Ideo quia videtur utrumque posse probari necessariis rationibus, esse scilicet et non esse»: *De grammatico*, 1 (SCHMITT, I, p. 145, 8-9).

⁽⁸⁾ «Ad quod tu multis et necessariis rationibus respondens ostendisti restaurationem humanae naturae non debuisse remanere, nec potuisse fieri, nisi solveret homo quod deo pro peccato debebat»: *Cur Deus homo*, II, 18 (SCHMITT, II, p. 126, 26-29).

cogitationis est) e nella proposizione (*in propositione*) che lo esprime. Inoltre, la verità nel pensiero e nelle proposizioni non è causa della verità, ma è sempre effetto della somma verità (*effectum summae veritatis*)⁽⁹⁾. L'orizzonte di riferimento per Anselmo è chiaramente metafisico, fondato sulla *summa veritas* che causa la verità delle cose, del pensiero a cui le cose si riferiscono e delle proposizioni che esprimono il pensiero. Si tratta della visione ermeneutica ripresa da Karl Barth nel suo famoso commento al *Proslogion*, in cui individua tre dimensioni della *ratio*: *noetische ratio*, *ontische ratio* e *veritas ratio*⁽¹⁰⁾.

L'indagine della *sola ratio* non deve, pertanto, ridurre l'approccio metodologico anselmiano, come talvolta è accaduto, alla sola dimensione logica, data la ricchezza poliedrica di vari livelli presenti nella *ratio* del dottore di Aosta, che giustifica l'esordio del *Monologion* in cui la *ratio* costituisce l'inizio della ricerca, non il suo compimento. Inoltre Anselmo, riferendosi a «sola ratione» nel primo capitolo della sua prima opera, aggiunge «saltem» (in mancanza d'altro)⁽¹¹⁾, sottolineando così come l'indagine della *ratio* (*necessaria*) abbia un'importanza complementare e non esaustiva.

Tale orizzonte metodologico è confermato ancora nel *Monologion*, in quanto il nostro autore rileva:

Mi sembra che il segreto di questa cosa così sublime trascenda ogni acutezza dell'intelletto umano (*transcendere omnem intellectus*), per cui penso che il tentativo di spiegarlo vada contenuto. Ritengo infatti che dovrebbe bastare, a chi indaga una realtà incomprendibile, se pervenisse ragionando a conoscere *che* essa esiste certissimamente, anche se non può penetrare con l'intelletto *come* essa sia; non si deve perciò applicare meno certezza della fede a quelle cose che sono asserite con *prove* [dimostrazioni] necessarie (*probattonibus necessariis*), senza contraddizione di nessun'altra ragione, anche se, per l'incomprendibilità della loro naturale altezza, non possono venire spiegate. (...) Perciò, se le cose che sono state fin qui disputate intorno alla somma essenza sono asserite da ragioni necessarie, sebbene non possano essere penetrate dall'intelletto in

⁽⁹⁾ «Ut cum veritas quae est in rerum existentia sit effectum summae veritatis, ipsa quoque causa est veritatis quae cogitationis est, et eius quae est in propositione et istae duae veritates nullius sunt causa veritatis»: *De veritate*, 10 (SCHMITT, I, p. 190, 9-12).

⁽¹⁰⁾ Sul rapporto con Gaunilone e Roscellino e sulla valenza metafisica della *ratio* anselmiana nonché sulla ripresa barthiana, rimando a quanto ho già trattato in R. NARDIN, *Metafisica e rivelazione in Sant'Anselmo*, in «PATH. Pontificia Academia Theologica», 5 (2006), pp. 341-363, in particolare 356-362.

⁽¹¹⁾ «(...) potest ipse sibi saltem sola ratione persuadere»: *Monologion*, I, 1 (SCHMITT, I, 13, 11). L'osservazione è presente in C. E. VIOLA, *Anselmo d'Aosta. Fede e ricerca dell'intelligenza*, Milano 2000, pp. 30-31.

modo tale che si possano anche spiegare con parole, tuttavia la solidità della loro certezza non vacilla assolutamente⁽¹²⁾.

Anselmo, nel sottolineare la difficoltà della ricerca dell'*intellectus* (*transcendere omnem intellectus*), pone in evidenza che la *ratio* mostra che nei contenuti della fede c'è un legame necessario (*necessariis sunt rationibus asserta*). Si tratta della *rationis necessitas* di cui si è già detto e della cui certezza vi è una grande solidità (*nullatenus tamen certitudinis eorum nutat soliditas*), come Anselmo porrà in evidenza anche nel *Cur Deus homo*⁽¹³⁾.

Da ultimo notiamo la diversa terminologia utilizzata dal nostro autore in riferimento al percorso della ricerca ossia il *che* dell'esistenza (l'*esse*) è riferito alla *ratio*, mentre il *come* della sua modalità (il *quomodo*) è dell'*intellectus*.

È cosa intenda Anselmo per *intellectus*, quindi, che risulta importante in ordine alla descrizione del metodo teologico del nostro autore.

UN METODO DINAMICO: L'INTELLECTUS TRA LA FEDE E LA VISIONE

Il Dottore di Aosta riserva una illuminante descrizione dell'*intellectus* nella lettera di presentazione del *Cur Deus homo* inviata a papa Urbano II. Ne riporto un passo significativo:

⁽¹²⁾ ANSELMO D'AOSTA, *Monologio e Proslogio. Gaunilone difeso dell'insipiente. Risposta di Anselmo a Gaunilone*. Introduzione, traduzione, note e apparati di I. SCIUTO, Milano 2002, p. 191; «Videtur mihi huius tam sublimis rei secretum transcendere omnem intellectus aciem humani, et idcirco conatum explicandi qualiter hoc sit continendum puto. Sufficere namque debere existimo rem incomprehensibilem indaganti, si ad hoc ratiocinando pervenerit ut eam certissime esse cognoscat, etiamsi penetrare nequeat intellectu quomodo ita sit; nec idcirco minus iis adhibendam fidei certitudinem, quæ probationibus necessariis nulla alia repugnante ratione asseruntur, si suæ naturalis altitudinis incomprehensibilitate explicari non patientur. (...) Quapropter si ea quæ de summa essentia hactenus disputata sunt, necessariis sunt rationibus asserta: quamvis sic intellectu penetrari non possint, ut et verbis valeant explicari, nullatenus tamen certitudinis eorum nutat soliditas»: *Monologion*, 64 (SCHMITT, I, p. 74, 30-75, 10). Ho preferito tradurre *probationibus necessariis* con «prove» necessarie anziché «dimostrazioni» in quanto Anselmo non intende dimostrare la fede con la ragione, ma provare che con la ragione si può giungere al contenuto della fede il quale, così, non viene dimostrato ma confermato, visto che era già acquisito, per chi crede come certezza e per chi non crede come ipotesi logica. La ragione «logica», quello che chiameremo «primo livello» della *ratio* anselmina, quindi, confermerebbe per i credenti la certezza logica creduta previamente per fede e per i non credenti la necessità logica del contenuto della fede ipotizzato previamente con la ragione, come si vedrà nel metodo assiomatico.

⁽¹³⁾ «Quod enim necessaria ratione veraciter esse colligitur, id in nullam deduci debet dubitationem, etiam si ratio quomodo sit non percipitur»: *Cur Deus homo* I, 25 (SCHMITT, II, p. 96, 2-3).

Poiché mi rendo conto che l'intelligenza raggiunta in questa vita sta a metà tra la fede e la visione, ritengo che quanto più uno cammina verso di essa, tanto più si avvicina alla visione a cui tutti aspiriamo⁽¹⁴⁾.

Nella prospettiva enunciata programmaticamente da Anselmo, l'*intellectus* occupa un posto intermedio tra la fede e la visione (*inter fidem et speciem*) e quanto più il soggetto progredisce tanto più si avvicina alla visione. L'*intellectus* è quindi descritto attraverso un dinamismo di progressivo avvicinamento alla *visio*. Questo dinamismo di continua crescita verso la pienezza si trova espresso in una forma intensa alla fine del *Proslogion*:

Ti prego, o Dio, fa che io ti conosca e ti ami, per gioire in te. E se in questa vita non lo posso pienamente, che almeno io progredisca ogni giorno per giungere poi alla pienezza. Qui progredisca in me la tua conoscenza, e là diventi piena; qui cresca il tuo amore, e là sia pieno: affinché la mia gioia qui sia grande nella speranza, e là sia piena nella realtà⁽¹⁵⁾.

L'*intellectus* descritto nel *Cur Deus homo*, tuttavia, presenta una rilevanza particolare nel metodo anselmiano in quanto, come noto, in questa opera non si tratta semplicemente dell'indagine della *sola ratio necessaria* con la quale la *dialectica* indaga sul contenuto della fede, ma è l'astrazione da Cristo (*remoto Christo*) che giustifica un simile e paradossale metodo teologico. La stessa *ratio*, come rilevato in precedenza nel *Monologion*, potrebbe giungere alla sola esistenza dell'*esse* e non al *quomodo sit*. L'indagine sull'*intellectus* nel *Cur Deus homo* si pone, quindi, di particolare importanza.

Proseguendo le intuizioni di Henri de Lubac⁽¹⁶⁾ e di Hans Urs von Balthasar⁽¹⁷⁾ – per i quali si descrivono due orizzonti di lettura dell'*in-*

⁽¹⁴⁾ ANSELMO D'AOSTA, *Perché un Dio uomo? Lettera sull'Incarnazione del Verbo*. Introduzione, traduzione e note a cura di A. ORAZZO, Roma 2007, p. 76; «Denique quoniam inter fidem et speciem, intellectum quem in hac vita capimus esse medium intelligo: quanto aliquis ad illum proficit, tanto eum propinquare speciei, ad quam omnes anhelamus, existimo»: *Commendatio operis ad Urbanum papam II* (SCHMITT, II, p. 40, 10-12).

⁽¹⁵⁾ ANSELMO D'AOSTA, *Monologio e Proslogio* di I. SCIUTO, p. 359; «Oro, Deus, cognoscam te, amem te, ut gaudeam de te. Et si non possum in hac vita ad plenum, vel proficiam in dies usque dum veniat illud ad plenum. Proficiat hic in me notitia tui, et ibi fiat plena; crescat amor tuus, et ibi sit plenus: ut hic gaudium meum sit in spe magnum, et ibi sit in re plenum»: *Proslogion*, 26 (SCHMITT, I, p. 121, 14-18).

⁽¹⁶⁾ Cf. H. DE LUBAC, *Sur le chapitre XIV^e du Proslogion*, in *Congrès International du IX Centenaire de l'arrivée d'Anselm au Bec*, Paris 1959 (Spicilegium Beccense, 1), pp. 295-312, qui p. 307.

⁽¹⁷⁾ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Anselmo*, in ID., *Gloria. Una estetica teologica*, II, *Stili ecclesiastici* (originale ted., Einsiedeln 1962) Milano 1971, pp. 189-234, qui p. 195.

tellectus, identificato con la *ratio* se considera la fede nel suo contenuto oggettivo, oppure con la *contemplatio* se si pone sul piano esistenziale – è possibile comprendere l'*intellectus* anselmiano in un triplice livello attraverso cui comprendere teologicamente l'astrazione cristologica e che schematicamente ripropongo:

Il primo livello è caratterizzato dal rapporto tra l'*intellectus* e la *fides* vista nel suo contenuto (*fides quae*). L'*intellectus* è identificato con la *ratio necessaria* (indagine logica) e la fede diventa un semplice «dato» su cui indagare. In questo livello l'*intellectus* ha come unica legge la *dialectica* (logica) di cui Anselmo è stato maestro nella scuola di Bec.

Il secondo livello considera l'*intellectus* in cui il soggetto si pone sulla prospettiva esistenziale in rapporto alla fede (*fides qua*). In questo livello la *ratio* chiede l'adesione alla fede da parte del soggetto che crede. E questa potremmo chiamarla la *ratio* monastica o sapienziale.

Il terzo livello considera l'*intellectus* in rapporto con la *species*, ossia con il compimento della *fides*. Si tratta della *Veritas*, scorta dal credente che vive intensamente l'esperienza della fede nell'appartenenza a Cristo e la *ratio*, nell'accostarsi alla *Veritas*, diventa mistica ed escatologica.

I tre livelli dell'*intellectus* potremmo chiamarli: *ratio necessaria*, *ratio contemplationis* e *ratio veritatis*⁽¹⁸⁾.

UN METODO PARADOSSALE: L'AUCTORITAS E LA SUA ASTRAZIONE NELL'OPERA ANSELMIANA

Tra la terminologia utilizzata da Anselmo per indicare la sacra Scrittura compare esplicitamente il riferimento all'*auctoritas*. La *sacra scriptura*, o *sancta scriptura*, o *scriptura*, o *sacra pagina*, viene chiamata anche *auctoritas divina*, *auctoritas sacra* o semplicemente *auctoritas*⁽¹⁹⁾.

Tuttavia il *Prologo* del *Monologion* ci rivela una forma teologica singolare, in cui i *fratres* pongono al nostro autore come condizione

⁽¹⁸⁾ Ho proposto distesamente i tre livelli in R. NARDIN, *Il Cur Deus homo di Anselmo d'Aosta. Indagine storico-ermeneutica e orizzonte tri-prospettico di una cristologia*, Città del Vaticano 2002, pp. 249-287.

⁽¹⁹⁾ Diversi sono i nomi dati alla Scrittura riferiti da Anselmo, ne citiamo i principali: *sacra scriptura*, *sancta scriptura*, *scriptura*, *sacra pagina*, *autentica pagina*, *divini libri*, *sacri libri*, *nostri libri*, *sacri codices*, *divina dicta*, *canonica dicta*, *auctoritas divina*, *auctoritas sacra*, *auctoritas*, *verbum dei*. Per un elenco completo, cf. S. TONINI, *La Scrittura nelle Opere di s. Anselmo*, in *Untersuchungen über Person und Werk Anselm von Canterbury*, begründet von F. S. SCHMITT, Frankfurt 1970, pp. 57-116, qui 74-75. Cf. anche R. GRÉGOIRE, *L'utilisation de l'Écriture sainte chez Anselme de Cantorbéry*, in «Revue d'ascétique et de mystique», 39 (1963), pp. 273-293.

metodologica «che assolutamente nulla» sia raggiunto «con l'autorità della Scrittura (*auctoritate scripturae penitus nihil in ea persuaderetur*)». Lo stesso Anselmo, parlando del *Monologion* e del *Proslogion*, nell'*Epistola De Incarnatione Verbi* osserva che accanto alla prospettiva della *ratio necessaria* pone l'astrazione metodologica dalla Sacra Scrittura (*necessariis rationibus sine scripturae auctoritate probari possit*)⁽²⁰⁾. Nella stessa *Epistola* Anselmo afferma che non utilizzerà la Scrittura nella propria risposta perché l'interlocutore (Roscellino) non crede nella sua autorità, oppure la interpreta in modo errato⁽²¹⁾. Anche nel *De libertate arbitrii* rileva che «non tam auctoritate sacra (...) quam ratione»⁽²²⁾, in cui con *auctoritas sacra* intende la Scrittura. L'astrazione dalla *Revelatio* e quindi dall'*auctoritas* diventa radicale nel *Cur Deus homo*, in quanto è riferita esplicitamente allo stesso evento di Cristo. Nella premessa al trattato cristologico, infatti, si afferma esplicitamente di non voler considerare l'evento di Cristo (*remoto Christo*), come se non fosse mai esistito (*numquam aliquid fuerit*)⁽²³⁾. Tale impostazione è ribadita in un punto chiave dell'opera, il capitolo decimo del primo libro, in cui si afferma che l'astrazione cristologica (*numquam fuisse*) ha un duplice versante riferendosi sia all'incarnazione di Dio (*Dei incarnationem*) sia a ciò che diciamo di quell'uomo (*quae de illo dicimus homine*)⁽²⁴⁾. Potremmo dire che Anselmo non intende considerare l'evento cristologico in ciò che crediamo e sappiamo per fede (*credimus*) sia dalla prospettiva *dogmatica* (scrittura, tradizione e magistero), sia da quella *storica* (il livello gesuano), ignorando sia una cristologia dall'alto (*Dei incarnatione*), sia

⁽²⁰⁾ «(...) si quis legere dignabitur duo parva mea opuscula, *Monologion* scilicet et *Proslogion*, quae ad hoc maxime facta sunt, ut quod fide tenemus de divina natura et eius personis praeter incarnationem, necessariis rationibus sine scripturae auctoritate probari possit (...): *Epistola De Incarnatione Verbi*, 6 (SCHMITT, II, p. 20, 16-19).

⁽²¹⁾ «Huic homini non est respondendum auctoritate sacrae scripturae, quia aut ei non credit aut eam perverso sensu interpretatur»: *Epistola De Incarnatione Verbi*, 2 (SCHMITT, II, p. 11, 5-6).

⁽²²⁾ Cf. *De libertate arbitrii. Prior recensio*, 14 (SCHMITT, I, p. 226, [21]).

⁽²³⁾ «Quorum [duos libellos] prior quidem infidelium Christianam fidem, quia rationi putat illam repugnare respicientium continet obiectiones et fidelium responsiones. Ac tandem remoto Christo, quasi numquam aliquid fuerit de illo, probat rationibus necessariis esse impossibile ullum hominem salvari sine illo. In secundo autem libro similiter quasi nihil sciatur de Christo, monstratur non minus aperta ratione et veritate naturam humanam ad hoc institutam esse, ut aliquando immortalitate beata totus homo, id est in corpore et anima, fruere; ac necesse esse ut fiat de homine propter quod factus est, sed non nisi per hominem-deum; atque ex necessitate omnia quae de Christo credimus fieri oportere»: *Cur Deus homo* «Praefatio» (SCHMITT, II, p. 42, 9-43, 3).

⁽²⁴⁾ «Ponamus ergo Dei incarnationem et quae de illo dicimus homine numquam fuisse; et constat inter nos hominem esse factum ad beatitudinem (...): *Cur Deus homo* I, 10 (SCHMITT, II, p. 67, 12-13).

dal basso (*assumpto homine*). Questa astrazione così radicale dall'evento cristologico è tanto più paradossale se confrontata con la sottolineatura secondo la quale l'indagine dell'*intellectus fidei* ha come questione fondamentale proprio l'incarnazione di Dio⁽²⁵⁾. Dell'astrazione metodologica da Cristo nel percorso anselmiano ho già trattato altrove⁽²⁶⁾. In questa sede basti ricordare che si tratta di una messa tra parentesi solo di carattere metodologico, una previa ipotesi in riferimento all'argomentazione, potremmo chiamarla astrazione *logica*, non *ontologica*⁽²⁷⁾.

In sintesi, la riflessione anselmiana si pone in due versanti. Da un lato il dialogo con i non credenti (in Cristo) ha come punto iniziale l'astrazione logica da Cristo (ossia come «dato» non presente nella riflessione) per poter argomentare (a priori) da basi comuni, date dalla *fides* ma indagate con la *ratio*. Il punto finale offre la conoscenza dell'evento di Cristo (nell'orizzonte logico) *a posteriori* quale *presenza salvifica oggettiva* (ossia di necessità logica). È la *ratio* che garantisce un percorso segnato dall'oggettività logica dell'evento di Cristo, il quale viene così ad essere mostrato (logicamente) a posteriori senza essere stato evocato (logicamente) a priori.

Dall'altro lato l'argomentazione di Anselmo permette l'approfondimento della fede dei credenti con i quali condividere *a priori* l'esperienza (ontologica) dell'evento di Cristo e dal quale giungere a conoscere più in profondità (*intellectus*) lo stesso evento, a posteriori, quale *presenza salvifica soggettiva* (ossia appartenente al soggetto).

Per Anselmo il momento iniziale è dato dalla fede, in forza della quale *prima* si è saldi nel credere (*fide stabilitus; fidei prius credamus*) e *successivamente* si indagherà attraverso la ragione (*in ratione eius indagine*). In altri termini, Anselmo cerca di mostrare mediante la *ratio* che la rivelazione offre espressioni (che si credono per fede) che sono legate da vincoli di necessità logica (*ratio necessaria*). Si tratta dell'orizzonte isaiano (cf. Is. 7,9) per il quale occorre prima credere per poter capire, espressione citata varie volte da Anselmo⁽²⁸⁾.

⁽²⁵⁾ «De incarnatione tantum Dei et de iis quae de illo assumpto homine credimus, quaestio est»: *Cur Deus homo* I, 10 (SCHMITT, II, p. 67, 9-10).

⁽²⁶⁾ Cf. R. NARDIN, *Anselmo d'Aosta. Una mistica senza Cristo?*, in «Filosofia e teologia», 20 (2006), pp. 364-381.

⁽²⁷⁾ La duplice visione dell'astrazione è dovuta al poliedrico orizzonte di destinatari del *Cur Deus homo*, cristiani, ebrei e musulmani. Sui destinatari di questa opera anselmiana mi permetto di rinviare a NARDIN, *Il Cur Deus homo di Anselmo d'Aosta*, pp. 81-107.

⁽²⁸⁾ «Nisi credideritis, non intelligetis»: *Commendatio operis ad Urbanum papam II* (SCHMITT, II, p. 40, 8); *Proslogion*, 1 (SCHMITT I, p. 100, 19); *Epistola de Incarnatione Verbi prior recensio*, 4 (SCHMITT, I, p. 284, 1-2); *Epistola de Incarnatione Verbi*, 1

Remoto Christo, allora, significa che Cristo è solo non evocato a priori come *premessa logica*, non che sia assente Cristo quale *appartenza ontologica* del soggetto che crede in Lui. È nel *Cur Deus homo* che Anselmo, ponendo la massima astrazione possibile dall'*auctoritas*, ossia astraendo (logicamente) da Cristo, rivela maggiormente il proprio metodo teologico.

UN METODO ASSIOMATICO: TRA A PRIORI E A POSTERIORI

Il metodo di Anselmo, da quanto abbiamo detto, presenta due poli centrali che ne caratterizzano l'originalità: l'importanza dell'*intellectus* e l'astrazione dall'*auctoritas*. L'*intellectus*, da un lato, si identifica con la *ratio (necessaria)* quando indaga la *revelatio* di Dio (come genitivo oggettivo), ossia la *fides quae*, con la *sola* ma rigorosa *dialectica* e, dall'altro lato, contempla la *visio* quando si lascia illuminare in profondità dalla *Revelatio* di Dio (come genitivo soggettivo). L'opera teologica anselmiana emblematica, come visto, è il *Cur Deus homo* in quanto porta alle estreme conseguenze l'astrazione dall'*auctoritas* attraverso il *remoto Christo*. Il metodo portato avanti in questo trattato si potrebbe descrivere con l'espressione utilizzata da René Roques di «*méthode axiomatique*»⁽²⁹⁾, intendendola nella duplice prospettiva *ipotetico-deduttiva* e *categorico-deduttiva*. Per questo autore, Anselmo inizia la propria argomentazione dagli assiomi che sono comuni con gli interlocutori ebrei e musulmani, anche se non esprimono la totalità del *credo* cristiano. La riflessione, nel momento iniziale, non accogliendo l'esistenza di Cristo è *ipotetica* per il credente, perché crede in Cristo, e *categorica* per il non credente, in quanto non ci crede. Nel secondo momento la prospettiva viene capovolta perché viene ammessa l'esistenza di Cristo e l'argomentazione diventa *ipotetica* per il non credente, il quale non crede a tale esistenza, e *categorica* per il credente, che invece ci crede. Nel primo momento, ossia ipotetico-deduttivo per il credente, Anselmo, come presenta nel capitolo 10 del libro I del *Cur Deus homo*, pone gli assiomi da cui iniziare la riflessione: nessuna conoscenza sull'incarnazione; l'uomo è creato per la beatitudine, la beatitudine non può ottenersi in questa vita e non può darsi beatitudine nello stato di peccato; nessuno può passare

(SCHMITT, II, p. 7, 11-12; p. 9, 5). Anselmo cita la traduzione latina di *Is* 7, 9 come la offre sant'Agostino e non la Vulgata, che invece traduce: «Si non credideritis, non permanebitis», confermando l'influsso che ha ricevuto dal vescovo di Ippona.

⁽²⁹⁾ Cf. R. ROQUES, *Introduction à Anselme de Canterbéry. Pourquoi Dieu s'est fait homme*, Paris 1963, p. 84.

in questa vita senza peccare. Da queste premesse comuni, si muove il percorso della *ratio* attraverso il quale si può *mostrare* la necessità del Cristo della fede. In questo modo, partendo dal contenuto della *fides*, anche se parziale, Anselmo verifica e mostra, con la *ratio*, che tale contenuto è legato da una coerenza logica intrinseca⁽³⁰⁾. Le conclusioni a cui porta il percorso anselmiano descritto nel metodo assiomatico sono che qualora non si ammettesse come dato di partenza l'evento cristologico, quindi astraendo sul piano logico dall'incarnazione (momento ipotetico per il credente, il quale non astra dalla propria fede), sarà proprio la concatenazione della *ratio* a rendere necessario l'evento Cristo. Siamo ancora sul piano logico in cui la necessità cristologica è mostrata attraverso la *dialectica*. Tuttavia, l'incarnazione dovrà essere reale (non solo logica) perché «affinché gli uomini si salvino» Cristo dovrà spontaneamente trovare la morte⁽³¹⁾ e il Verbo spontaneamente assumerà la carne⁽³²⁾. Insomma l'*a priori* con cui si astra da Cristo dal punto di vista storico-dogmatico, partendo dalla situazione dell'umanità peccatrice che necessita della salvezza (metodo assiomatico-deduttivo) implica che l'*a posteriori* cristologico, ossia l'evento di Cristo, è necessario, perché solo mediante il Dio-uomo l'umanità può raggiungere la *beatitudo*, per la quale è stata creata.

UN METODO TEO-LOGICO

La presenza di interlocutori non credenti (reali o, più probabile, ipotetici) ha dato ad Anselmo la possibilità di mostrare come la *dialectica* abbia piena pertinenza nell'indagine dell'*intellectus fidei*, appartenga, cioè, allo statuto formale del metodo teologico. L'indagine logica di Anselmo, infatti, come visto, non si pone né nell'ottica empirista, né in quella nominalista, ma dipendendo dalla *summa veritas* si colloca in armonia con la *revelatio*. L'attenzione riservata alla *dialectica* (la *ratio necessaria*), tuttavia, non deve far dimenticare che Anselmo mantiene un costante riferimento all'*intellectus* nella sua poliedricità integrale, non riducibile alla *ratio necessaria*. È in forza di questa visione integrale dell'*intellectus* che Anselmo afferma di non voler arrivare alla fede

⁽³⁰⁾ Sul metodo seguito da Anselmo nel *Cur Deus homo* mi permetto di rinviare anche a NARDIN, *Il Cur Deus homo di Anselmo d'Aosta*, pp. 213-246.

⁽³¹⁾ «sponte sua mortem sustinuit, ut homines salvaret»: *Cur Deus homo* I, 8 (SCHMITT, II, p. 60, 13-14).

⁽³²⁾ «se sponte voluit hominem facere»: *Cur Deus homo*, II, 16 (SCHMITT, II, p. 121, 9).

attraverso la ragione (*non ut per rationem ad fidem accedant*), perché coloro che leggono i suoi scritti e che li hanno chiesti (*petunt*) quindi i primi destinatari, possano godere (*delectentur*) di comprendere e contemplare (*intellectu et contemplatione*) ciò che già credono (*quae credunt*)⁽³³⁾. Si tratta della *ratio contemplationis* e soprattutto della *ratio veritatis*, il secondo e il terzo livello a cui si è fatto riferimento all'inizio del presente lavoro.

Il metodo che abbiamo chiamato paradossale, ossia caratterizzato dall'astrazione logica delle *auctoritates*, persino dalla *revelatio* che giunge al *remoto Christo*, si comprende in quanto da un lato la *ratio* nella sua dimensione strettamente logica consente di mostrare il *contenuto della fede* (anche a coloro che non credono) e, dall'altro lato, permette una riflessione dell'*intellectus nella fede* dovuta al fatto che la *ratio* appartiene allo statuto formale del metodo teologico sia nella dimensione oggettiva di necessità logica – in quanto la *ratio* non è estrinseca e convenzionale rispetto alla fede (come sarebbe la posizione nominalista di Roscellino, non accettata da Anselmo) – sia nella dimensione soggettuale in cui il teologo indaga nella fede in cui crede, sia nella dimensione teologale in cui l'indagine nella fede è dono di Dio. Infatti, in Anselmo, come si è visto, la ragione è legata alla fede da vari punti di vista. È la fede che costituisce il *dato (fides quae)* da cui muove la riflessione. L'indagine razionale (*intelligere*), inoltre, non solo non annulla l'adesione alla fede (*fides qua*) poiché l'astrazione dall'evento Cristo è logica e non ontologica, ma permette di comprenderla più in profondità attraverso un percorso in cui emerge l'invocazione con la quale chiedere aiuto a Dio⁽³⁴⁾.

Riprendendo due tematiche specifiche evidenziate sopra, l'astrazione logica e non ontologica dell'evento di Cristo ed i tre livelli della *ratio* anselmiana, si possono presentare ulteriori considerazioni. L'astrazione cristologica ci ha permesso di evidenziare una differenza sostanziale tra

⁽³³⁾ «Quod petunt, non ut per rationem ad fidem accedant, sed ut eorum quae credunt intellectu et contemplatione delectentur»: *Cur Deus homo* I, 1 (SCHMITT, II, p. 47, 8-9).

⁽³⁴⁾ Tra i diversi studi sul rapporto tra la preghiera e gli scritti di Anselmo segnalano R. ROQUES, *Structure et caractères de la prière anselmienne*, in *Sola razione*, Anselm Studien für Pater Dr h.c. Franciscus Salesius Schmitt osb zum 75. Geburtstag am 20. Dezember 1969, Stuttgart-Bad-Cannstatt 1970, pp. 119-187; J.-R. POUCHET, *Prière et théologie chez Saint Anselme*, in *Connaissance des Pères* (1986), pp. 35-42, M. CORBIN, *Prière et raison de la foi. Introduction à l'œuvre de S. Anselme de Canterbury*, Paris 1992, soprattutto il capitolo «Desirer la face», pp. 331-372. Si veda anche R. NARDIN, *L'aiuto divino e la preghiera in Anselmo d'Aosta. La prospettiva del Cur Deus homo, in Sanctitatis Causae. Motivi di santità e cause di canonizzazione di alcuni maestri medioevali*, a cura di M. M. ROSSI - T. ROSSI, Roma 2009, pp. 83-97.

il *pensare la fede* (anche non creduta) e il *vivere nella fede* (creduta), in cui la seconda ha una priorità logica e ontologica sulla prima.

I tre livelli dell'*intellectus* – *ratio necessaria*, *ratio contemplationis* e *ratio veritatis* – possiamo ritenerli corrispondenti rispettivamente al pensiero che riflette sulla fede come contenuto «fede logica», *fides quae*; al pensiero che vive e che riflette l'adesione personale alla fede creduta «fede esistenziale», *fides qua*; e al pensiero che riceve, vive e riflette l'appartenenza radicale a Dio nella «fede ontologica» che avrà il suo compimento nell'*éschaton*. Questa triplice prospettiva è il punto di vista dell'*intellectus*, dell'uomo, soggettivo (gnoseologico) che corrisponde a quanto è stato evidenziato dal punto di vista della *res* o della *veritas*, oggettivo (metafisico), ossia del rapporto tra la *summa veritas* che causa la verità nelle cose (*in rerum existentia*) che a sua volta diventa causa della verità del pensiero (*quae cogitationis est*) e nella proposizione (*in propositione*) che lo esprime. Come si è osservato precedentemente, l'orizzonte di Anselmo è metafisico, fondato sulla *summa veritas* che causa la verità delle cose, del pensiero a cui le cose si riferiscono e delle proposizioni che esprimono il pensiero. Possiamo dire che vi è una corrispondenza tra il piano gnoseologico e quello metafisico in cui la *ratio necessaria* corrisponde alla *veritas in propositione*, la *ratio contemplationis* corrisponde alla *veritas in rerum existentia et cogitationis* e la *ratio veritatis* alla *summa veritas*.

L'astrazione cristologica e i tre livelli della *ratio* anselmiana permettono di constatare che in Anselmo l'*intellectus fidei*, formulato attraverso l'argomentazione logica (*ratio necessaria*), sia posteriore e fondato sull'esperienza spirituale (*ratio contemplationis*) e sulla rivelazione di Dio (*ratio veritatis*).

Si tratta, in altri termini, di un metodo che potremmo chiamare teologico, in cui è il terzo livello, ossia la rivelazione di Dio (*ratio veritatis*) e l'appartenenza radicale a Lui («fede ontologica») che costituiscono il fondamento dell'*intellectus fidei*.

CONCLUSIONE

Lo studio del metodo anselmiano ha posto in rilievo il valore binario dell'orizzonte teo-logico. Si tratta di una fondazione che accoglie sia l'*auctoritas* della Rivelazione biblica, pur facendone astrazione logica, sia l'importanza dell'*intellectus*, colto nella sua triplice configurazione.

Nell'estensione dell'*intellectus* è emersa una prospettiva che va dalla logica stringente (*ratio necessaria*) alla crescita nella vita di fede (*ratio contemplationis*) in un orizzonte dinamico di progressivo avvicinamento

alla visione (*ratio veritatis*). Questo orizzonte triprospettico della *ratio* ha permesso di comprendere come sia possibile l'astrazione logica *a priori* da Cristo e dalla Scrittura, senza venire meno l'appartenenza ontologica a Cristo e alla fede. Sarà la *ratio necessaria* (logica) che dovrà mostrare *a posteriori* la necessità dell'evento di Cristo e della fede, di cui si era fatta astrazione logica *a priori*.

Collocando questa metodologia teo-logica all'interno delle coordinate culturali evocate all'inizio, si tratta, in definitiva, di una notevole importanza assegnata al soggetto il quale, in forza della *rectitudo* della *ratio*, può cogliere il valore logico e necessario della *revelatio*, ossia dell'*auctoritas*. Inoltre, la tensione unitaria caratterizzata da un *intellectus* con il quale viene compreso il *mysterium fidei* a vari livelli, diviene la risposta articolata alle spinte verso la frantumazione socio-culturale che si stavano sempre più evidenziando all'epoca di Anselmo.

Il ricorso (implicito) alle *auctoritates*, per ancorare l'*intellectus fidei* alla *soliditas* della *traditio ecclesiae*, diviene anche la risposta all'assolutizzazione della dialettica svincolata dalla fede.

In definitiva, il metodo teo-logico permette ad Anselmo di mostrare che l'*intellectus fidei* non è una costruzione estrinseca alla dialettica, anche se fondato nella *fides*, in quanto l'indagine logica è parte costitutiva del percorso dell'*intellectus*. Si tratta, quindi, di una profonda unità tra *ratio* e *fides*.

La *dialectica* entra con forza e di diritto nello statuto formale della teologia, evidenziando l'unità tra *ratio* e *fides* e segnando un punto di non ritorno nella storia del pensiero teologico occidentale.

INDICE GENERALE

<i>Premessa</i>	Pag.	v
WALTER CARD. BRANDMÜLLER, <i>Presentazione</i>	»	vii
TESTIMONIANZE		
BERNARD ARDURA, Presidente del Pontificio Comitato di Scienze Storiche	»	xiii
CHARLES GHISLAIN, Ambasciatore del Belgio presso la Santa Sede	»	xvi
NOTKER WOLF, Abate Primate della Confederazione Benedettina	»	xvii
MICHAEL KELLY, Abate Generale della Congregazione Silvestrina	»	xix
DIEGO MARIA ROSA, Abate Generale della Congregazione Olivetana	»	xxi
PIETRO VITTORELLI, Abate di Montecassino	»	xxii
LORENZO RUSSO, Abate Generale Emerito di Vallombrosa	»	xxiv
FRANCESCO G. B. TROLESE, Direttore del Centro Storico Benedettino Italiano	»	xxvi
LORENZO SENA, Priore conventuale del monastero di S. Silvestro di Fabriano	»	xxix
GIORGIO PICASSO, Monastero di S. Benedetto, Seregno	»	xxxii
COSIMO DAMIANO FONSECA, Accademico dei Lincei	»	xxxiv
ROBERT GODDING, Société des Bollandistes	»	xxxvii
FRANCESCO SCORZA BARCELLONA, Presidente dell'AISSCA	»	xxxix
BIBLIOGRAFIA DI RÉGINALD GRÉGOIRE	»	xliii
STORIOGRAFIA ED ERUDIZIONE ECCLESIASTICA		
ENRICO DAL COVOLO, Appunti sulla teologia della santità e sulle procedure di canonizzazione nella storia della Chiesa	»	3
ROBERTO RUSCONI, Santo Padre, Padre Santo: a proposito del riconoscimento della santità dei romani pontefici	»	11
GIANLUCA PILARA, Una nota in merito al potere giuridico dei vescovi nel diritto giustiniano	»	25

NADIA TOGNI, Un Passionario atlantico umbro-romano a Zagabria	Pag. 35
AGOSTINO PARAVICINI BAGLIANI, Innocenzo III e la venalità della Curia Romana. Per una rilettura dei <i>Gesta Innocentii III</i>	» 61
MASSIMILIANO VIDILI, Le nomine vescovili in Sardegna tra elezioni capitolari e riserva pontificia (1198-1352)	» 73
FAUSTINO AVAGLIANO, Contributo alla cronotassi abbaziale del monastero di S. Angelo di Gaeta dall'ingresso nella Congregazione <i>de Unitate</i> fino al 1504	» 89
MARINA CAFFIERO, I processi di canonizzazione come fonte per la storia dei rapporti tra ebrei e cristiani e delle conversioni	» 115
WALTER CAPEZZALI, Gli archivi celestini nel XVII secolo. Per una storia della Congregazione	» 127
AMLETO SPICCIANI, Storiografia agiografica lucchese del Seicento: Francesco Maria Fiorentini	» 145
PIETRO DE LEO, <i>Legere, orare, et operari oportet</i> . Il patrimonio librario del Convento dei Minori Osservanti di Morano Calabro agli inizi del secolo XVII	» 169
ANTONIO ALEMANNO - VITO FUMAROLA, La diocesi di Mottola agli inizi del '700	» 191
TOMMASO DI CARPEGNA FALCONIERI, Appunti sullo «Spoglio delle pergamene urbinati» di Antonio Corradini e su un cospicuo fondo diplomatico	» 205
FILIPPO LOVISON, Il cattolicesimo italiano dalla grande guerra al fascismo: suggestioni barnabite sul "secondo Risorgimento"	» 215
TESTI	
EDOARDO D'ANGELO, Il dossier latino su san Cassio vescovo di Narni (BHL 1638, 1639, 1639a)	» 237
ANTONIO VUOLO, Dall'Epilogo della <i>Vita S. Nicolai</i> di Giovanni Diacono agli inediti <i>Miracula</i> dell' <i>Obitus Nicolai</i> di Giovanni d'Amalfi (BHL 6107-6108 e 6156h)	255
MARIANO DELL'OMO, Per la storia di un culto tardivo. Il carne <i>De sancto Berthario martyre casinensi</i> di Giovanni Evangelista Mormile e la memoria liturgica del primo martire e abate di Montecassino	» 283
MARINA SORIANI INNOCENTI, Chiara, santa <i>claritate meritorum, premiorum, miraculorum</i> : edizione di tre prediche anonime	» 297
SILVIA NOCENTINI, L'opera agiografica di Baldovino de' Baldovini: proposta per l'analisi di un leggendario volgare fiorentino	» 315

ESEGESI E CRITICA DEL TESTO

- FORTUNATO FREZZA, Agiologia, agiografia, agionomia. Il codice del discepolo in Mt 19 «Se vuoi essere perfetto, va'» (Mt 19,21) Pag. 333
- GIUSEPPE CARUSO, Il *Testimoniorum Liber* di Pelagio tra Girolamo e Agostino » 357
- SOFIA BOESCH GAJANO, Agiografia di confine: il *Liber Pontificalis* della Chiesa romana » 375
- MARCELLO GARZANITI, Sacre Scritture ed esegesi patristica nella Vita di Metodio » 385
- FRANCESCO MOSETTI CASARETTO, «Dilectio proximi»? La polemica dissimulata di Ermenrico di Ellwangen » 393
- ROBERTO NARDIN, Prospettive metodologiche in Anselmo d'Aosta » 417
- PIETRO MARANESI, Beato il servo che... Il linguaggio sapienziale di Francesco di Assisi nelle *Ammonizioni* » 431
- STEFANO DEFRAIA, A proposito delle *Quaestiones Henrico de Gandavo adscriptae* (Roma, Biblioteca Angelica, ms. 750) » 463
- ALESSANDRA BARTOLOMEI ROMAGNOLI, L'immagine di Maria negli scritti delle donne medioevali » 491
- DANIELE SOLVI, Maria nel *corpus* agiografico francescano » 521
- MASSIMO VEDOVA, Considerazioni sull'*Instructio XXXVII* del *corpus* angelano » 537
- FRANCESCO SANTI, Caterina da Siena, lettrice di Dante? » 551
- LUIGI GIOIA, Il segreto dell'osservanza monastica in due Cronache olivetane del XV secolo » 569

MODELLI DI SANTITÀ

- ELENA ZOCCA, Mutazioni della tipologia martiriale in età vandala: un diverso punto di osservazione sulla "persecutio" anticattolica » 597
- PIERANTONIO PIATTI, Per speculum. Considerazioni sul *typus* agiografico della santa follia tra Oriente e Occidente » 633
- GIUSEPPE CREMASCOLI, I *viri Dei* di Gregorio Magno fra tentazioni e prodigi » 659
- ANTONELLA DEGL'INNOCENTI, Aspetti dell'agiografia gregoriana (da Whitby a Roma) » 677

FABIO CUSIMANO, La biografia di Benedetto di Aniane tra storia e <i>topoi</i> agiografici	Pag. 693
ROSA MARIA PARRINELLO, Percorsi della santità nei «Racconti utili all'anima» di Paolo di Monembasia	» 727
MASSIMO OLDONI, Un'agiografia tradita? Da San Vincenzo al Volturno a Tibhirine	» 747
MIRKO VAGNONI, Evocazioni davidiche nella regalità di Guglielmo II di Sicilia	» 771
ADRIANA VALERIO, Laica, visionaria, brigidina: Marina di Escobar nella Spagna di Filippo IV	» 789
ELISABETTA LURGO, Maria Ludovica da Cossombrato. Misticismo e profezia alla corte di Vittorio Amedeo II	» 801
 GLI SPAZI DEL SACRO	
BENEDETTO VETERE, Culto delle reliquie e <i>virtus</i> dei santi. Sacro e spazi del sacro nella Gallia merovingia di Gregorio di Tours	» 827
GIULIA BARONE, Religione e culto dei santi nell'Italia longobarda: una rilettura	» 895
MARINA MONTESANO, Le "Memorie" dei santi Stefano e Tecla e la prima diffusione del cristianesimo nelle Marche	» 913
NICOLANGELO D'ACUNTO, Esiste un monachesimo appenninico? Esempi dall'area umbro-marchigiana nei secoli X e XI	» 927
MARIO SENSI, Santa Caterina d'Alessandria. <i>Transfert</i> di sacralità dal Monte Sinai all'Italia mediana	» 939
FRANCO CARDINI, Dante e la <i>peregrinatio animae</i>	» 977
LUIGI CANETTI, Un viaggio estatico nell'aldilà nel processo per la canonizzazione di Nicola da Tolentino	» 993
GIOVANNA CASAGRANDE - ELEONORA RAVA, Santa Rosa e il fenomeno della reclusione volontaria a Viterbo	» 1017
ISABELLA GAGLIARDI, Mistiche, pie convertite e clientele. Gli spazi dei "poteri non formalizzati" nelle città italiane tra XIII e XV secolo	» 1033
BEATRICE CIRULLI, Per meglio "ascoltare" la messa dal coro: l'altare del signore di Tolfa Vecchia e il trittico di Lippo Vanni in Santa Aurea	» 1049
FEDERICO GALLO, Da Köln, dalla Sardegna e dall'Urbe: reliquie di martiri a Milano alla metà del Seicento	» 1063

STORIA DEI CULTI

- PIERLUIGI LICCIARDELLO, I martiri aretini Gaudenzio e Columato: agiografia e culto dal Medioevo all'Età moderna Pag. 1083
- PAOLO NARDI, Alle origini del culto dei Senesi per s. Ansano e la Madonna Assunta » 1109
- ROCCO RONZANI, Il rito e le fonti della *Laus cerei* e il testo dell'Italia meridionale longobarda » 1123
- FRANCESCO SALVESTRINI, 'Furti' di identità e ambigue semantizzazioni agiografiche: Verdiana da Castelfiorentino santa vallombrosana » 1143
- CLAUDIO PALUMBO, Le ragioni di Isernia quale patria natale di Celestino V. Per un contributo allo *status quaestionis* storiografico » 1187
- MASSIMILIANO GHILARDI, *Lac pro sanguine fluxit passiones* antiche, *inventiones* moderne: intersezioni tra agiografia e archeologia » 1209
- BENEDETTO CLAUSI, "Recentiora non deteriora". Ancora sui cosiddetti Martiri argentanesi » 1223
- SERGIO PAGANO, Una controversia cinquecentesca sulla cappella di S. Caterina da Siena in S. Maria sopra Minerva (1573) » 1245
- LUCIANO CINELLI, Le confraternite del Rosario fra XVI e XVII secolo » 1259
- LUIGI MICHELE DE PALMA, Il sepolcro di san Corrado il Guelfo: un antico santuario micaelico? » 1277
- LIANA BERTOLDI LENOCI, La devozione confraternale a san Rocco da Venezia ad Ampezzo di Cadore. Un percorso documentale » 1307
- ALESSANDRA CUSINATO, San Rocco: note sull'iconografia devozionale tra Venezia e Ampezzo » 1361
- MATTEO DA DEPPPO, Immagini devozionali di san Rocco nell'Alto Cadore da Calalzo di Cadore a Sappada » 1383
- JOSÉ SÁNCHEZ HERRERO, San Roque. Su devoción en España » 1399
- JAN MIKRUT, La politica religiosa e il culto dei santi degli Asburgo: la *Pietas* austriaca » 1421
- ANNA BENVENUTI, Postfazione » 1467

INDICI

- Indice dei nomi, a cura di ALESSANDRO VALENTINI » 1475