

UNIVERSITA' DEGLI STUDI  
DI SALERNO

DIPARTIMENTO DI LATINITA' E MEDIOEVO  
DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA, SCIENZE E  
CULTURA DELL'ETÀ TARDOANTICA, MEDIEVALE E  
UMANISTICA

Coordinatore: Chiar.mo Prof. Giulio d'Onofrio



ANNA AREZZO

I DIBATTITI SULLO STATUTO SCIENTIFICO  
DELLA TEOLOGIA TRA XIII E XIV SECOLO:  
L'EREDITÀ DI ENRICO DI GAND

TESI DI DOTTORATO

Tutor:

Chiar.ma Prof.ssa Valeria Sorge

Co-Tutor:

Chiar.mo Prof. Pasquale Porro

---

ANNO ACCADEMICO 2009-2010

A mia figlia Anita

Vorrei esprimere la mia particolare riconoscenza al professor Pasquale Porro per il costante incoraggiamento, il sostegno, e soprattutto i preziosi consigli grazie ai quali sono riuscita a portare a termine anche questo lavoro.

Ringrazio il professor Giulio d'Onofrio e la professoressa Valeria Sorge per la grande pazienza e disponibilità e, anche in questo caso, per i loro importanti suggerimenti.

Ringrazio la dott.ssa Marienza Benedetto e i dottori Francesco Marrone, Alessandro Pertosa, Andrea Cavallini e Guglielmo de Maria per il reperimento di alcuni articoli.

Ringrazio inoltre tutti i colleghi e amici dell'VIII, del IX e del X ciclo del Dottorato Fitmu, in particolar modo la dott.ssa Iole Turco e i dottori Giuseppe Muscolino e Luigi Campi, che hanno reso ancor più piacevole il lungo percorso di studio condiviso.

Ringrazio la mia cara amica Anna Colella, mio marito e soprattutto mia madre per l'enorme pazienza e il sostegno materiale e morale senza i quali non sarei mai riuscita a conciliare il mio ruolo di studiosa con quello di madre e di insegnante.

Ringrazio infine la mia piccola Anita che con i suoi sguardi, i sorrisi e gli abbracci, ha dato un senso ad ogni fase della mia ricerca ed ha premiato tutte le mie fatiche.

## INDICE

### Introduzione

#### La teologia come scienza prima di Enrico di Gand

#### Cenni storici e storiografici 1

1. La teologia come sapienza 9

2. Alla ricerca di un compromesso: Odo Rigaldi,  
Bonaventura da Bagnoregio e Tommaso d'Aquino 15

### Parte Prima

#### La teologia come scienza in Enrico di Gand 32

1. I presupposti gnoseologici

1.1. La dottrina dell'illuminazione divina  
sul piano della conoscenza naturale 41

1.2. Il desiderio *naturale* di conoscere le verità sovranaturali 56

1.3. Il valore dello studio 62

2. La dottrina del *lumen medium* 67

3. La teologia come *scientia prima* 77

4. Il *doctor theologiae* 89

### Parte Seconda

#### La controversa fortuna del *lumen medium* 99

1. La critica di Goffredo di Fontaines 101

2. La teologia come scienza  
senza nessun *lumen medium*. La tesi di  
Giovanni Quidort di Parigi 128

3. Il «salvataggio» di  
Giovanni Duns Scoto 133

4. La critica di Giacomo di Metz	155
5. Quale <i>habitus</i> per gli “illuminati”? La tesi di Erveo di Nédellec	163
6. Nessuna <i>species</i> per la <i>cognitio Dei</i> . La critica di Durando di San Porziano	178
7. Enrico e Gerardo di Bologna: dipendenza o opposizione?	195
8. Il <i>lumen medium</i> come <i>notitia quasi imaginaria</i> in Pietro Aureoli	209
<b>Osservazioni Conclusive</b>	224
<b>Bibliografia</b>	228

## INTRODUZIONE

### LA TEOLOGIA COME SCIENZA PRIMA DI ENRICO DI GAND CENNI STORICI E STORIOGRAFICI

La questione della scientificità della teologia nel Medioevo è stata oggetto di studi, divenuti ormai classici, soprattutto a partire dagli anni Trenta e Quaranta del secolo scorso, ed è ancora oggi un argomento di ricerche in continua evoluzione, soprattutto a causa dell'esistenza di opere ancora inedite<sup>1</sup>.

È noto come l'esigenza di una «teoria epistemologica globale della teologia»<sup>2</sup> sia divenuta la questione cruciale del XIII secolo sotto l'influsso di Aristotele, che ha determinato «una specie di terremoto»<sup>3</sup> soprattutto per i teologi, chiamati a confrontare la loro “scienza”, la *sacra doctrina*, con quella descritta dallo Stagirita, negli *Analitici secondi*, come una conoscenza di cause che procede *per demonstrationem*, a partire da premesse vere, prime, immediate, più note, anteriori, che sono le ragioni della conclusione e i principî della dimostrazione<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Cf. J. LECLERQ, *La théologie comme science d'après la littérature quodlibétique*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», 11 (1939), pp. 351-374; L. SILEO, *Teoria della scienza teologica. «Quaestio de scientia theologiae» di Odo Rigaldi e altri testi inediti (1230-1250)*, vol. I, Edizioni Antonianum, Roma 1984; M.-D. CHENU, *La teologia come scienza nel XIII secolo*, Jaca Book, Milano 1985 («Biblioteca di Cultura Medievale»); I. BIFFI, *Figure medievali della teologia*, Jaca Book, Milano 1992; C. TROTTMANN, *Théologie et noétique au XIII siècle. À la recherche d'un statut*, Vrin, Paris 1999; M. OLSZEWSKI (ed.), *What is Theology in the Middle Ages? Religious Cultures of Europe (11<sup>th</sup>-15<sup>th</sup> Centuries) as reflected in their Self-Understanding*, Aschendorff, Münster 2007 («Archa verbi. Subsidia», 1); O. BOULNOIS (éd.), *Philosophie et théologie au Moyen Âge*, t. II, Les Éditions du Cerf, Paris 2009. Per un esame del significato della nozione medievale di *theologia*, cf. H. DONNEAUD, *Théologie et intelligence de la foi au XIII<sup>ème</sup> siècle*, Parole et Silence, Paris 2006 («Bibliothèque de la Revue thomiste»). Un recente studio sui *Quodlibeta* teologici ancora inediti, elaborati tra il XIII e il XIV secolo, è il volume collettivo a cura di C. Schabel: C. SCHABEL (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century*, E.J. Brill, Leiden-Boston 2007 («Brill's Companions to the Christian Tradition», 7).

<sup>2</sup> SILEO, *Teoria della scienza teologica* cit., vol. I, p. 25.

<sup>3</sup> G. COLOMBO, *Prefazione*, in BIFFI, *Figure medievali della teologia* cit., pp. 1-11, in part. p. 7.

<sup>4</sup> ARIST., *An. Post.*, I, 2, 71b 9-24; translatio Iacobi in *Aristoteles Latinus*, IV 1-4 [2 et 3 editio altera], *Analytica posteriora*. Translationes Iacobi, Anonymi sive “Ioannis”, Gerardi et Recensio Guillelmi de Moerbeka, ed. L. Minio-Paluello / B.G. Dod, Desclée de Brouwer, Bruges-Paris 1968, p. 7,4-19 : «scire autem opinamur unumquodque simpliciter, sed non sophistico modo qui est secundum accidens, cum causamque arbitramur cognoscere propter quam res est, quoniam

La scienza è dunque, secondo Aristotele, una *cognitio per causas* e un *habitus conclusionum*, fondato su principî primi evidenti<sup>5</sup>.

Come egli scrive nel capitolo 28 degli *Analitici secondi*,

«una autem scientia est quae est unius generis, quaecumque ex primis componuntur et partes aut passionis horum sunt per se»<sup>6</sup>.

L'unità di una scienza, dunque, dipende da quella del genere del suo soggetto, del quale vengono considerate le parti o le affezioni.

La conoscenza inoltre, per essere considerata scientifica, secondo Aristotele, deve essere necessaria e universale:

«non est ergo demonstratio corruptibilium neque scientia simpliciter, sed sic est sicut secundum accidens, quia non universaliter ipsius est, sed aliquando et sic»<sup>7</sup>.

La scienza, dunque, deve avere come soggetto l'universale, ovvero la realtà astratta dalla sua contingenza sensibile<sup>8</sup>.

---

illius causa est, et non est contingere hoc aliter se habere [...]. Si quidem igitur et alius est sciendi modus, posterius dicemus, dicimus autem et per demonstrationem intelligere [...]. Si igitur est scire ut posuimus, necesse est et demonstrativam scientiam ex verisque esse et primis et immediatis et notioribus et prioribus et causis conclusionis; sic enim erunt et principia propria ei quod demonstratur».

<sup>5</sup> ARIST., *An. Post.*, I, 2, 72a 8-9; translatio Iacobi in *Aristoteles Latinus*, IV 1-4 [2 et 3 editio altera], *Analytica posteriora*, ed. Minio-Paluello / Dod, p. 8,13-14: «est autem principium demonstrationis propositio immediata, immediata autem est qua non est altera prior».

<sup>6</sup> ARIST., *An. Post.*, I, 28, 87a 38-40; translatio Iacobi in *Aristoteles Latinus*, IV 1-4 [2 et 3 editio altera], *Analytica posteriora*, ed. Minio-Paluello / Dod, pp. 60,21-61,23.

<sup>7</sup> ARIST., *An. Post.*, I, 8, 75b 24-26; translatio Iacobi in *Aristoteles Latinus*, IV 1-4 [2 et 3 editio altera], *Analytica posteriora*, ed. Minio-Paluello / Dod, pp. 20,22-21,1. Cf. anche ARIST., *An. Post.*, I, 11, 77a 5-9; translatio Iacobi in *Aristoteles Latinus*, IV 1-4 [2 et 3 editio altera], *Analytica posteriora*, ed. Minio-Paluello / Dod, pp. 25,20-26,1: «species quidem igitur esse aut unum aliquod extra multa non necesse est, si demonstratio erit, esse tamen unum de multis verum dicere necesse est; non enim erit universale, nisi hoc sit; si vero universale non sit, medium non erit, quare neque demonstratio».

<sup>8</sup> ARIST., *An. Post.*, I, 31, 87b 38-88a 8; translatio Iacobi in *Aristoteles Latinus*, IV 1-4 [2 et 3 editio altera], *Analytica posteriora*, ed. Minio-Paluello / Dod, p. 62,11-21: «sentire quidam enim necesse est singulariter, scientia autem est in cognoscendo universale [...]. Universale autem honorabile est, quoniam ostendit causam; quare de huiusmodi universalis honorabilior est sensibus et cognitione, quorumcumque causa est».

Come è noto<sup>9</sup>, nella tradizione scolastica, tale dottrina viene interpretata in questo modo: la scienza è una conoscenza di un determinato soggetto universale, del quale vengono scoperte le parti o le affezioni, per dimostrazione, a partire da principî primi evidenti<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Cf. D. DUMONT, *La réflexion sur la méthode théologique* I, «Nouvelle revue théologique», 83 (1961), pp. 1034-1050, in part. p. 1035.

<sup>10</sup> Questa definizione di scienza si trova, ad esempio, nella *Quaestio de scientia theologiae* di Odo Rigaldi: ODO RIGALDI, *Quaestio de scientia theologiae*, in SILEO, *Teoria della scienza teologica. «Quaestio de scientia theologiae» di Odo Rigaldi e altri testi inediti (1230-1250)*, vol. II, Antonianum, Roma 1984, p. 6,17-20: «omnis scientia est de aliquo genere subiecto cuius partes et passiones considerat, quia, ut dicit Philosophus in I Posteriorum circa finem: “Una est scientia unius generis subiecti, partes et passiones illius considerans”». La stessa formula compare anche nel *Prologo del Commento alle Sentenze* di Durando di S. Porziano: DURANDUS DE SANCTO PORCIANO, *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri IV*, ex Officina G. Bindoni, Venetiis 1586, *Prol.*, q. 5, 7, f. 9ra: «sicut dicitur primo Posteriorum, quod omnis scientia una est unius generis subiecti partes et passiones considerans». In tale questione, Durando pone la distinzione tra *subiectum* e *obiectum* di una scienza in questi termini: «scientia est habitus conclusionis demonstratae et ideo illud est subiectum de quo est scientia et de quo est aliquod demonstratum in conclusione scita. Demonstratur autem praedicatum de subiecto et non e converso. Ergo subiectum conclusionis scitae est subiectum scientiae. Propter quod magis proprie est subiectum quod obiectum, non quidem subiectum in quo, sed de quo. Obiectum non proprie sumptum est illud quod primo et principaliter cognoscitur; quod autem primo et principaliter cognoscitur scientificè est conclusio demonstrata, quae continet subiectum et passiones. Et ideo conclusio demonstrata proprie dicitur obiectum scientiae, sed subiectum conclusionis demonstratae est subiectum scientiae proprie dictum de quo alia sciuntur, quia de ipso alia demonstratur. Unde secundum hoc illa comparatio, qua dicitur quod sicut se habet obiectum ad potentiam, ita subiectum ad scientiam, non est vera secundum omnem sensum. Obiectum enim potentiae est illud quod primo et directe cognoscitur, sed subiectum scientiae non est illud quod primo et directe scitur, sed est illud de quo passiones demonstratae sciuntur. Verumtamen in hoc potest esse vera comparatio quod, sicut omnia, quae cognoscuntur ab aliqua potentia habent attributionem aliquam ad principale obiectum, sic illa omnia quae determinantur in scientia habent attributionem ad subiectum»: DURANDUS DE SANCTO PORCIANO, *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri IV*, ed. Venetiis 1586, *Prol.*, q. 5, 6, ff. 8va-9ra. Come è noto, almeno fino a Giovanni Duns Scoto, per gli scolastici, il *subiectum* di una scienza è la realtà sulla quale essa verte; l'*obiectum*, invece, è l'insieme delle conclusioni dimostrate su quel soggetto: le *passiones subiecti*. Tale distinzione vale anche nell'ambito della scienza teologica: il *subiectum* è la sua materia, mentre l'*obiectum* designa le conoscenze che il teologo, in questa vita, può conseguire su essa: cf. DUMONT, *La réflexion sur la méthode théologique* I cit., p. 1037, nota 3; SILEO, *Teoria della scienza teologica* cit., vol. I, pp. 177-196; J.-P. TORRELL, *La scienza teologica secondo Tommaso e i suoi primi discepoli*, in G. d'ONOFRIO (a cura di), *Storia della Teologia nel Medioevo II. La grande fioritura*, Piemme, Casale Monferrato 1996, pp. 849-934, in part. p. 880, nota 156 di G. d'Onofrio. Questo contributo, infatti, è la traduzione dal francese, a cura di G. d'Onofrio, di due articoli pubblicati poco dopo: J.-P. TORRELL, *Le savoir Théologique chez Saint Thomas*, «Revue Thomiste», 96 (1996), pp. 355-396; ID., *Le Savoir Théologique chez les premiers Thomistes*, «Revue Thomiste», 97 (1997), pp. 9-30.



L'applicazione alla teologia di questo nuovo modello scientifico risulta problematica per i maestri della prima metà del XIII secolo almeno per quattro motivi.

In primo luogo, dal momento che, soprattutto a partire da Guglielmo d'Auxerre<sup>11</sup>, i principî della *sacra doctrina* vengono identificati con gli articoli di fede, la cui evidenza è solo supposta *ex habitu fidei*, diviene difficile identificare la teologia con quel sapere dimostrativo che procede da principî conosciuti in maniera immediata e che viene chiamato "scienza" negli *Analitici secondi* di Aristotele.

In secondo luogo, adottando il punto di vista scientifico nella determinazione del *subiectum* della teologia, i maestri rischiano di "oggettivare" Dio facendone un'entità superiore della quale dimostrare gli attributi, piuttosto che il Dio vivente della Rivelazione.

---

<sup>11</sup> La analogia tra gli articoli di fede e i principî della scienza, posta per la prima volta da Guglielmo nella *Summa Aurea* (composta dopo il 1215 e prima del 1229), in realtà, come ha già dimostrato L. Sileo negli anni Ottanta del secolo scorso, costituisce un aspetto solo marginale del dibattito sulla scientificità della teologia. A differenza di M.-D. Chenu, che ha fatto di Guglielmo il promotore del senso critico tra i teologi (dopo il 1220), secondo Sileo infatti, il momento cruciale del dibattito è quello che va dalla fine del 1230 agli inizi del 1240. La relazione-analogia posta da Guglielmo, d'altronde, sembra molto più evidente in Alano di Lilla e Nicola di Amiens, i cui prodromi sono presenti nella corrente boeziana dei Porretani: cf. SILEO, *Teoria della scienza teologica* cit., vol. I, pp. 278-280; CHENU, *La teologia come scienza* cit., pp. 52-55, 85-97. Anche H. Donneaud sembra condividere la tesi di Sileo: «la perspective de Guillaume est tout autre que celle d'Aristote, et des philosophes en général. Il ne s'agit pas pour lui d'expliquer comment la connaissance de foi, - et encore moins la théologie, - peut ou non être assimilée à une connaissance scientifique, mais seulement de comprendre comment la foi repose tout entière sur la grâce de l'illumination divine [...]. Il ne recourt pas aux catégories aristotéliennes des principes et de conclusions en vue de définir la nature de la théologie conçue comme discipline distincte de l'Écriture ou de la révélation. Tel n'est pas en effet ici son propos, en plein coeur de traité *de fide*. Il entend plutôt montrer, pour rendre raison de cette affirmation de l'Écriture, comment et pourquoi il est vrai que la foi peut à juste titre être appelée "argument". Ce concept, explique-t-il, est à entendre ici comme ce qui cause l'adhésion à une conclusion. L'auteur sacré a raison d'appeler la foi "argument" en ceci que, tout comme l'argumen rationnel cause l'adhésion à des conclusions de raison, pareillement les articles de foi causent par eux-mêmes l'adhésion à la connaissance surnaturelle»: DONNEAUD, *Théologie et intelligence de la foi* cit., p. 30. Su Guglielmo d'Auxerre, cf. BIFFI, *Figure medievali della teologia* cit., pp. 198-220, rist. in I. BIFFI, *Teologi dell'università di Parigi nella prima metà del XIII secolo*. Parte Seconda. *Evidenza di fede e struttura scientifica della teologia in Guglielmo d'Auxerre*, in I. BIFFI / J. BRAMS / M.-R. HAYOUN / J. JOLIVET / J. MCEVOY / J. VERGER, *La nuova razionalità. XIII secolo*, Jaca Book / Città Nuova, Milano 2008 («Figure del pensiero medievale», 4), pp. 280-298.

In terzo luogo, la concezione di un sapere che procede per dimostrazione alla *scoperta* degli attributi di un soggetto mette in discussione la tradizionale idea di una ragione che serve solo ad aumentare, difendere e promuovere la fede<sup>12</sup>, per far spazio a quella di una ragione intesa come strumento di acquisizione di nuove conoscenze. Uno dei «problemi teologici»<sup>13</sup> del XIII secolo è quello, in effetti, di sapere se sia lecito ragionare allontanandosi dalle Scritture, proponendo nuove questioni<sup>14</sup>.

Infine, visto che la teologia si fonda sulla Bibbia<sup>15</sup>, che descrive principalmente eventi storici e azioni contingenti, opere della libertà umana e di quella divina, è difficile attribuirle quell'universalità e quella necessità che lo Stagirita riconosce come le principali caratteristiche del sapere scientifico<sup>16</sup>.

Il modello scientifico aristotelico, dunque, sembra porre i maestri del XIII secolo di fronte ad un «dilemma cruciale»<sup>17</sup>: o la teologia è una scienza e, in questo caso, occorre sacrificare la fede, oppure non lo è, a discapito del nuovo ideale scientifico. L'alternativa tra scienza aristotelica e fede è, in effetti, netta e non sembra lasciar spazio ad una terza via.

Prima di esaminare le risposte dei teologi a questo «dilemma cruciale», occorre menzionare almeno altri due eventi che, oltre alla diffusione

---

<sup>12</sup> Sull'origine di questa tripartizione delle funzioni della ragione, cf. DONNEAUD, *Théologie et intelligence de la foi* cit., pp. 48-53.

<sup>13</sup> DUMONT, *La réflexion sur la méthode théologique* I cit., p. 1042.

<sup>14</sup> Cf. *ibid.*, pp. 1038-1040, 1042-1043.

<sup>15</sup> Come ha affermato Chenu, infatti, «la teologia è la scienza di un libro, il libro dei libri, la Bibbia. Essa lo è di diritto, in quanto, scienza di Dio, trova in questo libro la parola di Dio, la Sua rivelazione. Essa lo fu di fatto in ogni tempo, a seconda delle varie pedagogie, ma specialmente nel Medio Evo, ove l'insegnamento in tutte le Facoltà era a base di *testi*, e dove, in teologia ci si basava dunque su di un riferimento continuo e immediato al testo della parola di Dio»: CHENU, *La teologia come scienza* cit., p. 29. Secondo P. De Vooght, gli scolastici «identifient dans une très large mesure Écriture et théologie»: P. DE VOOGHT, *Les sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIV<sup>e</sup> siècle et du début du XV<sup>e</sup> avec le texte intégral des XII premières questions de la Summa inédite de Gérard de Bologne († 1317)*, Desclée De Brouwer, Bruges 1954, p. 32. Come ha dimostrato recentemente Donneaud, fino al XIII secolo, le espressioni *theologia*, *sacra doctrina* e *Sacra Scriptura* sono in pratica dei sinonimi: cf. DONNEAUD, *Théologie et intelligence de la foi* cit., pp. 797-798.

<sup>16</sup> Cf. P. PORRO, *Individual Events, Universal Reasons. The Quest for Universality (and its Limits) in 13<sup>th</sup> Century Theology*, in corso di pubblicazione negli Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia Medievale della Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Palermo, 16-22 settembre 2007.

<sup>17</sup> C. DUMONT, *La réflexion sur la méthode théologique* II, «Nouvelle revue théologique», 84 (1962), pp. 17-35, in part. p. 17.

dell'epistemologia aristotelica, contribuiscono a quel mutamento della nozione di sapere che, nel XIII secolo, conduce i maestri a chiedersi se la *sacra doctrina* sia una scienza e quale scienza sia: la nascita e il consolidamento delle Facoltà universitarie e la diffusione della pratica delle *quaestiones* nell'insegnamento della teologia<sup>18</sup>.

L'università, finalizzata non solo alla riproduzione ma anche alla produzione delle idee, proponendo nuovi modi di ragionare e di interpretare i testi, nuovi concetti e strumenti del lavoro intellettuale, cambia sia le forme che i contenuti del sapere. L'organizzazione per Facoltà, distinte in quella "inferiore" delle Arti e quelle "superiori" di Medicina, Diritto e Teologia (consentendo in molti casi ai maestri della prima di essere contemporaneamente studenti dell'ultima), causa, da un lato, la presenza di concetti e metodi argomentativi di origine teologica in opere filosofiche e, dall'altro, la penetrazione dei temi e del linguaggio filosofico negli scritti teologici. Tale "scambio inter-disciplinare", insieme alla moltiplicazione delle *quaestiones* nell'insegnamento della teologia, oltre a modificare i confini del sapere medievale, contribuisce a distinguere, nel corso del XIII secolo, la *theologia* dall'esegesi biblica. Il *magister theologiae*, infatti, sia pur partendo ancora dal dato rivelato, non si limita più solo ad interpretarlo ma, al termine della disputa, viene chiamato a presentare la sua *determinatio*, che ha valore di conclusione scientifica, in quanto si fonda su delle *rationes*<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> Cf. CHENU, *La teologia come scienza* cit., pp. 37-42.

<sup>19</sup> Sull'università medievale cf. A. DE LIBERA, *Penser au Moyen Âge*, Éditions du Seuil, Paris 1991; L. BIANCHI, *Le università e il "decollo scientifico" dell'Occidente*, in L. BIANCHI (a cura di), *La filosofia nelle università. Secoli XIII-XIV*, La Nuova Italia, Scandicci (Firenze) 1997, pp. 25-62. Sui metodi di insegnamento delle Facoltà universitarie, cf. SILEO, *Teoria della scienza teologica* cit., vol. I, pp. 46-58; C. VIOLA, *Lineamenti di una storia della quaestio*, in P. FELTRIN / M. ROSSINI, *Verità in questione. Il problema del metodo in diritto e teologia nel XII secolo*, Lubrina, Bergamo 1992, pp. 247-257; J. HAMESSE, *Theological Quaestiones Quodlibetales*, in C. SCHABEL (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Thirteenth Century*, E.J. Brill, Leiden-Boston 2006 («Brill's Companions to the Christian Tradition», 1), pp. 17-48; O. WEIJERS, *La disputatio comme moyen de dialogue entre les universitaires au Moyen Âge*, in P. GILLI (éd.), *Les élites lettrées au Moyen Âge. Modèles et circulation des savoirs en Méditerranée occidentale (XII-XV siècles)*. Actes des séminaires du Chremmo. Presses universitaires de la Méditerranée, Paris 2008, pp. 155-169. Come è noto, sembra che sia Abelardo il promotore di quella tendenza – che giungerà a maturazione nelle pratiche di insegnamento universitario – a separare l'ambito dell'esegesi biblica da quello della ricerca intellettuale. Secondo S.P. Bonanni, «fu dunque Abelardo che mise in circolazione il termine teologia nel senso moderno della parola, per indicare l'articolazione di insegnamenti scolastici riguardanti la sacra dottrina»: S.P. BONANNI, *Pietro*

In tale contesto – descritto in questa sede solo sommariamente – prende forma l'indagine sullo statuto scientifico della teologia che, nel corso del XIII secolo, come ha affermato recentemente D. Demange<sup>20</sup>, si evolve in tre tappe:

1) identificazione della teologia con la sapienza (ad esempio in Alessandro di Hales, Guglielmo di Meliton, Rolando di Cremona, Riccardo Fishacre, Roberto Kilwardby e Alberto Magno);

2) soluzioni di compromesso tra l'ideale agostiniano e quello aristotelico di scienza (Odo Rigaldi, Bonaventura da Bagnoregio e Tommaso d'Aquino);

3) rottura del compromesso: negazione della scientificità della teologia (ad esempio in Goffredo di Fontaines).

A queste tre fasi, però, se ne potrebbe aggiungere almeno un'altra nella quale, come ha affermato C. Dumont negli anni Sessanta del secolo scorso, si cerca di ristabilire il «contatto interrotto»<sup>21</sup>. Uno dei principali esponenti di questa fase può essere considerato il maestro secolare Enrico di Gand, con la sua originale dottrina del *lumen medium*, contro la quale si scaglia anzitutto - ma non solo - Goffredo di Fontaines che, nelle sue questioni quodlibetali, nega che la *sacra doctrina* possa essere considerata una scienza. Insieme ad Enrico anche il suo discepolo Pietro d'Alvernia, nella q. 13 del suo *Quodlibet I* (1296-1297), fa della teologia una scienza *simpliciter* per il fatto che gli articoli di fede, che all'inizio vengono solo creduti *quasi ex suppositione*, possono essere conosciuti con evidenza, anche se non *per demonstrationem*, ma in proporzione al grado di purificazione dell'anima dalle immagini e passioni che ostacolano la contemplazione di Dio, che si può realizzare *perfectissime* solo dopo la morte<sup>22</sup>.

---

Abelardo, in D'ONOFRIO (a cura di), *Storia della Teologia nel Medioevo II cit.*, pp. 73-117, in part. p. 88; cf. J. JOLIVET, *Quaestio e dialettica nella teologia di Abelardo*, in FELTRIN / ROSSINI, *Verità in questione cit.*, pp. 259-274. In realtà, questa «pretesa rivoluzione abelardiana», come ha affermato giustamente Donneaud, non ha affatto modificato l'abitudine dei maestri del XIII secolo di usare il termine *theologia* come sinonimo di *doctrina christiana*, *Sacra Scriptura* o *sacra doctrina*: cf. DONNEAUD, *Théologie et intelligence de la foi cit.*, pp. 8-14, in part. p. 13.

<sup>20</sup> D. DEMANGE, *La théologie est-elle une science? La réponse de Duns Scot à Godefroid de Fontaines dans le prologue des Reportata Parisiensia*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 20 (2009), pp. 547-572.

<sup>21</sup> DUMONT, *La réflexion sur la méthode théologique II cit.*, p. 26.

<sup>22</sup> PETRUS DE ALVERNIA, *Quodlibet I*, q. 13, in LECLERQ, *La théologie comme science cit.*, p. 355: «secundum hunc modum loquendo de scientia, concedo theologiam esse scientiam

Prima di entrare nel merito della dottrina di Enrico di Gand e della sua controversa fortuna<sup>23</sup>, occorre descrivere, almeno a grandi linee, le prime due fasi del dibattito.

---

simpliciter [...]. Ex quibusdam acceptis ut petitionibus, puta articulis fidei, procedit ad aliorum quorundam declarationem, de quibus quidem scientia est ex suppositione illorum articularum in principio quidem doctrinae per fidem acceptorum quasi ex suppositione, posterius autem succedet de hiis cognitio clarior in processu non quidem per demonstrationem, ut credo, sed per simplicem veritatis intuitum, purgata anima ab inordinatis fantasiis et passionibus retrahentibus a Dei contemplatione perfectiori, in quo secundum quod plus proficit magis et magis apparet veritas creditorum et acceptorum ex suppositione prius, perfectissime autem in vita futura». I sei *Quodlibeta* ancora inediti di Pietro sono stati recentemente esaminati da C. Schabel: cf. C. SCHABEL, *The Quodlibeta of Peter of Auvergne*, in SCHABEL (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century* cit., pp. 81-130.

<sup>23</sup> Cf. Parte Prima e Seconda di questo lavoro.

## 1. La teologia come sapienza

La concezione della teologia come sapienza è stata già in parte esaminata da M.-D. Chenu e, più recentemente, da A. Speer<sup>24</sup>.

È ben noto che la “questione sapienziale” prende le mosse, nel XIII secolo, dalla concezione aristotelica di sapienza, intesa come la conoscenza dei principî primi e delle cause<sup>25</sup>. È altrettanto noto<sup>26</sup> che tale dottrina mette in discussione il modello di una sapienza cristiana *integrata*, elaborato da Boezio e Agostino. Quest’ultimo, nel XII e nel XIV libro del *De Trinitate*, contrappone la comprensione delle verità eterne – la sapienza in senso stretto –, che non può che identificarsi con la teologia, alla conoscenza di quelle temporali, ovvero la scienza. L’introduzione della dottrina aristotelica nell’Occidente latino, infatti, pone i teologi di fronte alla necessità di attribuire alla *sacra doctrina* le caratteristiche che lo Stagirita assegna alla sapienza, per dimostrarne la superiorità rispetto alla Filosofia Prima, sia pur senza misconoscere la concezione agostiniana. Sia nella prima «scuola» francescana parigina che in quella domenicana di Parigi e Oxford, i maestri difendono tale superiorità della teologia-sapienza attribuendole principalmente una dimensione pratico-affettiva<sup>27</sup>.

---

<sup>24</sup> Cf. CHENU, *La teologia come scienza* cit., pp. 133-141; A. SPEER, *Sapientia nostra. Zum Verhältnis von philosophischer und theologischer Weisheit in den Pariser Debatten am Ende des 13. Jahrhunderts*, in J.A. AERTSEN / K. EMERY JR. / A. SPEER (Hrsg.), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte / After the Condemnation of 1277. Philosophy and Theology at the University of Paris in the Last Quarter of the Thirteenth Century. Studies and Texts*, W. de Gruyter, Berlin-New York 2001 («Miscellanea Mediaevalia», 28), pp. 248-275; ID., *Certitude and Wisdom in Bonaventure and Henry of Ghent*, in G. GULDENTOPS / C. STEEL (eds.), *Henry of Ghent and the Transformation of Scholastic Thought. Studies in Memory of Jos Decorte*, Leuven University Press 2003, pp. 75-100.

<sup>25</sup> ARIST., *Metaph.* A, 2, 982a 4-982b 11, translatio Iacobi in *Aristoteles Latinus*, XXV 1-1<sup>a</sup>, *Metaphysica*, Translatio Iacobi sive “Vetustissima” cum Scholiis et Translatio Composita sive “Vetus”, ed. G. Vuillemin-Diem, Desclée de Brouwer, Bruxelles-Paris 1970, pp. 7,29-9,10: «quoniam autem hanc scientiam quaerimus, hoc utique erit considerandum, circa quales causas et circa qualia principia scientia sapientia sit [...]. Ex omnibus igitur dictis in hanc ipsam scientiam cadit quaesitum nomen; oportet enim hanc primorum principiorum et causarum esse speculativam».

<sup>26</sup> Cf. SPEER, *Sapientia nostra* cit., pp. 248-275.

<sup>27</sup> Sulla prima «scuola» francescana parigina e quella domenicana di Parigi e Oxford, cf. L. SILEO, *I primi maestri francescani di Parigi e Oxford*, in D’ONOFRIO (a cura di), *Storia della Teologia nel Medioevo II* cit., pp. 645-698; ID., *La “via” teologica di Bonaventura di Bagnoregio* in D’ONOFRIO (a cura di), *Storia della Teologia nel Medioevo II* cit., pp. 699-767; É.H. WÉBER, *I*

Nella q. 1 del *Tractatus Introductorius* della *Summa theologia* attribuita ad Alessandro di Hales e composta tra il 1236 e il 1245<sup>28</sup>, ad esempio, la teologia non viene chiamata scienza ma sapienza, anzitutto perché il suo *subiectum* è la causa suprema piuttosto che l'ordine delle cause create e, in secondo luogo, perché il suo fine non è quello di conoscere la verità, ma di causare l'amore. A differenza della scienza, che perfeziona la conoscenza *secundum veritatem*, la teologia perfeziona l'anima *secundum affectionem* e, per questo, è principalmente sapienza. Oltre che per il *subiectum* e il fine, essa si distingue dalla scienza anche per il suo metodo. Il *theologicus modus*, infatti, non si fonda, come quello scientifico, sulla definizione, la divisione e l'argomentazione, ma sul precetto, l'esempio, l'esortazione, la rivelazione, l'orazione, che si trovano nelle Scritture<sup>29</sup>.

Anche Guglielmo di Meliton, tra il 1250 e il 1257, con lo stesso linguaggio e le stesse categorie di Alessandro di Hales, distingue la teologia dalla scienza e la definisce sapienza<sup>30</sup>. Per entrambi i maestri francescani, infatti, la *sacra doctrina* «si propone consapevolmente e radicalmente come non-scienza e non-scientifica»<sup>31</sup>. Teologia e scienza aristotelica sono paragonabili a «due cerchi o aree circolari reciprocamente esterne e autosufficienti»<sup>32</sup>.

Questa distanza tra scienza e fede permane anche nella *Summa* di Rolando di Cremona (1244) – primo maestro domenicano incaricato di insegnare a Parigi, aristotelico «acceso quanto approssimativo»<sup>33</sup> –, che adopera l'analogia di Guglielmo d'Auxerre per mettere in discussione la scientificità della teologia. Allontanandosi da Guglielmo, infatti, Rolando nega che gli articoli di fede siano principî primi *probantes non probati* e ammette, invece, che essi siano conclusioni dimostrate dalla fede. Quest'ultima, dunque, precede le proposizioni

---

*primi maestri domenicani e Alberto Magno*, in D'ONOFRIO (a cura di), *Storia della Teologia nel Medioevo II* cit., pp. 769-820.

<sup>28</sup> Sull'autenticità dell'opera, cf. CHENU, *La teologia come scienza* cit., pp. 57-58, nota 11; BIFFI, *Figure medievali della teologia* cit., pp. 25-26, note 1-2; DONNEAUD, *Théologie et intelligence de la foi* cit., p. 107.

<sup>29</sup> Cf. DONNEAUD, *Théologie et intelligence de la foi* cit., pp. 107-178.

<sup>30</sup> Cf. CHENU, *La teologia come scienza* cit., pp. 57-61, 133-134; BIFFI, *Figure medievali della teologia* cit., pp. 25-73. Queste pagine di Biffi sono state ristampate, più recentemente, in I. BIFFI, *Teologi dell'università di Parigi nella prima metà del XIII secolo*. Parte Prima. *La teologia come esperienza e logica della storia della salvezza*, in BIFFI / BRAMS / HAYOUN / JOLIVET / MCEVOY / VERGER, *La nuova razionalità. XIII secolo* cit., pp. 237-280.

<sup>31</sup> BIFFI, *Figure medievali della teologia* cit., p. 68.

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> CHENU, *La teologia come scienza* cit., p. 88.

di fede, visto che causa l'adesione del credente ad esse. Dal momento che le conclusioni teologiche non derivano dagli articoli *per viam artis vel scientiae* ma per fede, la teologia, dunque, anche secondo Rolando, non è scienza ma sapienza<sup>34</sup>.

Neppure il tentativo di applicare il concetto aristotelico di scienza alla teologia, promosso in ambiente oxfordiano da Riccardo Fishacre e portato avanti – anche se non fino in fondo - da Roberto Kilwardby, conduce ad un esito diverso: la *sacra doctrina* non viene ancora considerata una scienza.

L'ambito del *magister theologiae* è, ad esempio secondo Riccardo, quello della *sapientia et scientia Dei* scritta nella Bibbia<sup>35</sup>. La Sapienza divina in se stessa inaccessibile all'uomo, infatti, diventa fruibile attraverso la mediazione delle Scritture. La conoscenza teologica resa possibile da tale mediazione, però, non si iscrive ancora nell'ambito della *ratio*, ma resta in quello della fede. Riccardo, infatti, nel *Prologus* del *Commento alle Sentenze* (1240-1245), nega che la conoscenza teologica sia dimostrativa e proceda dalle premesse alle conclusioni: essa si trova, dunque, ancora al di fuori del procedimento scientifico e si identifica (sul piano materiale e formale) con le Scritture<sup>36</sup>.

---

<sup>34</sup> Cf. *ibid.*, pp. 88-90; BIFFI, *Figure medievali della teologia* cit., pp. 155-193. Queste pagine sono state ristampate in I. BIFFI, *Teologia domenicana a Parigi e a Oxford. Parte Prima. La «regalità» della teologia e l'«ancillarità» delle Arti in Rolando da Cremona*, in BIFFI / BRAMS / HAYOUN / JOLIVET / MCEVOY / VERGER, *La nuova razionalità* cit., pp. 399-434. Si veda anche TROTTMANN, *Théologie et noétique au XIII siècle* cit., pp. 97-102; DONNEAUD, *Théologie et intelligence de la foi* cit., pp. 78-105.

<sup>35</sup> Come ha sostenuto Donneaud, la *sapientia et scientia Dei* può essere considerata «comme l'expression ou la communication par Dieu de la vérité qu'il est en lui-même, en son mystère, pour autant que les destinataires peuvent la recevoir, selon leurs diverses conditions. Le concept de révélation nous semble le mieux adapté pour en rendre compte, à condition de l'entendre en son sens maximal, recouvrant toute l'oeuvre divine de l'enseignement *ad extra* par laquelle Dieu communique à d'autres la vérité qu'il est en lui-même»: DONNEAUD, *Théologie et intelligence de la foi* cit., p. 198. È possibile che sia proprio questa centralità della *sapientia et scientia Dei* nel pensiero di Riccardo ad ispirare la concezione tommasiana di teologia come scienza fondata su quella divina: cf. DONNEAUD, *Théologie et intelligence de la foi* cit., p. 197.

<sup>36</sup> Cf. CHENU, *La teologia come scienza* cit., pp. 67-72; BIFFI, *Figure medievali della teologia* cit., pp. 221-262, rist. in BIFFI, *Teologia domenicana a Parigi e a Oxford. Parte Seconda. Teologia domenicana a Oxford. Riccardo Fishacre*, in BIFFI / BRAMS / HAYOUN / JOLIVET / MCEVOY / VERGER, *La nuova razionalità* cit., pp. 434-469. Si veda anche TROTTMANN, *Théologie et noétique au XIII siècle* cit., pp. 107-114.



Roberto si pone - come è noto<sup>37</sup> - nella stessa direzione di Riccardo e finisce per rinunciare ad applicare la nozione aristotelica di scienza alla teologia, che non distingue dalla *Sacra Scriptura*<sup>38</sup>. Seguendo Alessandro di Hales, infatti, Roberto afferma che essa non adopera il metodo scientifico della *definitio, divisio e collectio*, ma quello del precetto, dell'esortazione e dell'orazione, che si può definire «performativo»<sup>39</sup>. L'uso dell'indagine razionale in teologia, secondo Roberto, non è in nessun modo necessario alla *sacra doctrina* ma all'uomo, a causa della sua debolezza, e serve a sostenere i credenti e a far conoscere la fede a chi non crede. La teologia, dunque, non è una scienza, perché non presenta nessuna delle caratteristiche ad essa attribuite da Aristotele: non è una *cognitio causalis* dimostrativa, che procede da principî primi evidenti, né verte sulla realtà universale e necessaria, ma su quella contingente e particolare, che è oggetto di fede. La Sacra Scrittura è sapienza in senso proprio, perché non ha solo una finalità speculativa, ma anche affettiva. La teologia, secondo Roberto, può essere chiamata però scienza almeno nel senso comune di conoscenza, perché offre dei contenuti di verità, anche se non in forma sillogistica, evidente, universale. Essa è una “scienza” pratica o attiva che mira, attraverso l'amore, al fine proprio dell'uomo: l'unione con Dio. La teologia, dunque, è “scienza” - anche se non in

---

<sup>37</sup> Come ha sostenuto Chenu, infatti, «non solo parecchi particolari, dottrinali e letterari, rivelano la continuità di pensiero dei due autori, ma Kilwardby adotta lo stesso piano che F. aveva seguito per analizzare la nozione di dottrina sacra: le quattro cause»: CHENU, *La teologia come scienza* cit., p. 67. Sulla dipendenza di Roberto da Riccardo, C. Trottmann ha affermato che «l'étude des textes désormais édités de ces deux auteurs, et la dépendance de Kilwardby par rapport à Fishacre (non sans quelque appauvrissement) exige que l'on répare l'injustice qui faisait du premier un faible penseur et du second le grand novateur»: TROTTMANN, *Théologie et noétique au XIII siècle* cit., pp. 107-108. Al contrario, secondo Trottmann, è proprio Roberto «le vrai novateur de l'école dominicaine d'Oxford. C'est lui qui défend en théorie et en pratique la dimension spéculative de la théologie, celle-là même que développera Thomas contre tous ses prédécesseurs»: TROTTMANN, *Théologie et noétique au XIII siècle* cit., p. 121.

<sup>38</sup> Sull'uso del termine teologia da parte di Roberto, Biffi ha affermato che «per il maestro di Oxford esso equivale anche a “Sacra Scrittura”, largamente usato, in una indistinzione significativa – come apparirà – del momento storico/teoretico che il Kilwardby, come Fishacre e altri, rappresenta nei confronti della concezione della teologia»: BIFFI, *Figure medievali della teologia* cit., pp. 274-275. E più precisamente: «se obiettivamente la “teologia” – Kilwardby usa frequentemente questo termine (a differenza del Fishacre) – corrisponde alla Scrittura, soggettivamente essa viene a coincidere con la fede, come adesione alla Sapienza e mediamente alla Scrittura»: BIFFI, *Figure medievali della teologia* cit., p. 333.

<sup>39</sup>*Ibid.*, p. 299.

senso aristotelico -, ma soprattutto sapienza, finalizzata all'esperienza della carità, attraverso la quale si può pervenire al sommo bene<sup>40</sup>.

Alberto Magno nel *Prologo* della sua *Summa Theologiae* (1270-1274) definisce la teologia sapienza suprema, perché ha come causa efficiente e finale l'intellezione divina:

«haec scientia sola sit sapientia vel maxime; dicit enim Philosophus in I Primae Philosophiae, quod illa scientia maxime sapientia est, cuius finis intus est et sciendi gratia sive causa. Haec autem scientia haec omnia habet. Est enim ab intellectu divino sicut a primo formali et de ipso, prout est ars plena rationibus omnium quae sunt, et ad ipsum et propter ipsum sicut ad finem»<sup>41</sup>.

Prima della *Summa*, nell'articolo quarto della prima *distinctio* del *Commento alle Sentenze* (1243), superando «in maniera originale»<sup>42</sup> la distinzione aristotelica tra scienza speculativa e scienza pratica, egli introduce la controversa nozione di *scientia affectiva*, per indicare che la teologia ha come suo fine il

---

<sup>40</sup> Per i testi e i loro commenti, cf. CHENU, *La teologia come scienza* cit., pp. 73-76; BIFFI, *Figure medievali della teologia* cit., pp. 265-334, rist. in BIFFI, *Teologia domenicana a Parigi e a Oxford. Parte Terza. Teologia domenicana a Oxford. Roberto Kilwardby*, in BIFFI / BRAMS / HAYOUN / JOLIVET / MCEVOY / VERGER, *La nuova razionalità* cit., pp. 470-530. Si veda anche TROTTMANN, *Théologie et noétique au XIII siècle* cit., pp. 115-121. Negli anni Sessanta del secolo scorso Dumont e, più recentemente, Demange hanno fatto di Roberto, nell'ambito del dibattito sulla scientificità della teologia, insieme ad Odo Rigaldi e a Tommaso d'Aquino, uno degli artefici del «compromesso» tra il modello agostiniano e quello aristotelico di scienza. Senza dubbio Roberto è un esperto conoscitore di entrambi, ma come rileva Biffi, «il modello aristotelico della conoscenza è un modello estrinseco» e, nella sua descrizione della Scrittura/teologia, Agostino rimane «l'autorità pertinente»: BIFFI, *Figure medievali della teologia* cit., pp. 332-334; cf. DUMONT, *La réflexion sur la méthode théologique II* cit., pp. 18-20; DEMANGE, *La théologie est-elle une science?* cit., p. 549. Roberto è, dunque, più vicino ad Alessandro di Hales che a Tommaso d'Aquino. Come ha scritto Trottmann, infatti, «pour Kilwardby comme pour tous ses contemporains franciscains et augustiniens la théologie reste une science pratique, et une sagesse savoureuse. Elle n'est nullement encore la science spéculative quasi-subalternée à celle de Dieu et des saints que voudra penser Thomas d'Aquin»: TROTTMANN, *Théologie et noétique au XIII siècle* cit., p. 121. Analogamente Biffi ha affermato che Roberto «si colloca, così, nella linea della concezione "pratica" della teologia, associandosi a una larga tradizione medievale al riguardo, senza distinzione di "scuole"»: BIFFI, *Figure medievali della teologia* cit., p. 334.

<sup>41</sup> ALBERTUS MAGNUS, *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei*, I, *Prol.*, ed. D. Siedler, Aschendorf 1978 («Alberti Magni Opera Omnia», XXXIV.1), pp. 2,72-3,5.

<sup>42</sup> DONNEAUD, *Théologie et intelligence de la foi* cit., p. 413.

congiungimento con Dio «intellectu et affectu et substantia»<sup>43</sup> e mira, dunque, «a far conoscere e a far amare Dio come fine beatificante»<sup>44</sup>.

Come è stato già dimostrato<sup>45</sup>, in Alberto la ricerca della conoscenza della Verità, messa in atto dal sapere teologico, concerne sia l'intelletto che l'affetto, dal momento che il primo è ordinato al secondo come al suo fine. Senza voler dunque attribuire ad Alberto una concezione semplicemente affettiva della teologia, occorre comunque riconoscere di essere ancora ben lontani dal tentativo rigaldiano, bonaventuriano e tommasiano di «inserire una “scienza” all'interno della “fede”»<sup>46</sup>. La ragione, infatti, ha il compito di persuadere e non quello di dimostrare ed è ancora solo la fede, secondo Alberto, a poter condurre il credente verso la Verità<sup>47</sup>.

---

<sup>43</sup> ALBERTUS MAGNUS, *Commentarii in I Sententiarum (Dist. I-XXV)*, dist. 1, art. 4, ed. A. Borgnet, Paris 1893 («Alberti Magni Opera Omnia», 25).

<sup>44</sup> I. BIFFI, *La figura della teologia secondo Alberto Magno. La teologia nel Proemium al Commento alle Sentenze*, in BIFFI / BRAMS / HAYOUN / JOLIVET / MCEVOY / VERGER, *La nuova razionalità* cit., pp. 597-632, in part. p. 625. Come ha affermato Trottmann, «ce qui caractérise la position d'Albert le Grand sur la théologie est sans doute son insistance sur la finalité. Il s'agit selon lui d'une pieuse science sacrée considérant Dieu comme l'Alpha et l'Oméga»: TROTTMANN, *Théologie et noétique au XIII siècle* cit., p. 121. La novità di Alberto, rispetto agli altri maestri francescani che fanno della teologia una scienza pratica che induce gli uomini a comportarsi bene, si trova nel fatto che egli le attribuisca un duplice fine: quello *ultimus* della *veritas affectiva* beatifica e quello *ordinatus ad illum* che si identifica con la buona condotta: cf. DONNEAUD, *Théologie et intelligence de la foi* cit., pp. 415-416.

<sup>45</sup> Cf. WÉBER, *I primi maestri domenicani* cit., pp. 784-790. Si veda anche BIFFI, *La figura della teologia secondo Alberto Magno* cit., pp. 627-628.

<sup>46</sup> CHENU, *La teologia come scienza* cit., p. 97.

<sup>47</sup> Cf. WÉBER, *I primi maestri domenicani* cit., pp. 794-797.

## 2. Alla ricerca di un compromesso: Odo Rigaldi, Bonaventura di Bagnoregio e Tommaso d'Aquino

Negli anni Ottanta del secolo scorso, L. Sileo ha contribuito al progresso della storiografia sulla nascita dello statuto scientifico della teologia nel XIII secolo, da una parte, attraverso una sorta di ridimensionamento del valore e della originalità della dottrina tommasiana<sup>48</sup> e, dall'altra, per via di una nuova valutazione di quella di Odo Rigaldi, che può essere considerato «il primo ad avvertire l'esigenza di un'elaborazione teorica tipicizzante la natura e il metodo della scienza teologica»<sup>49</sup>. Alla luce degli studi di Sileo, infatti, non si può più credere che Tommaso d'Aquino costituisca l'apice del processo di attribuzione di uno statuto scientifico alla teologia e che Rigaldi offra una soluzione del problema solo «in modo sommario e indiretto»<sup>50</sup>. Al contrario, insieme a Bonaventura di Bagnoregio, egli può essere ritenuto il «precursore di Tommaso»<sup>51</sup> e la sua dottrina può essere considerata «"fondamentale"»<sup>52</sup> per la storia della teologia medievale.

Il *Prologo* della *Lectura super Sententias* di Rigaldi (1240), ad esempio, a differenza di quello alla *Summa Aurea* di Guglielmo d'Auxerre o alla *Summa halesiana*, per la prima volta, offre al lettore una visione d'insieme sui compiti del *magister theologiae*<sup>53</sup> che, prima di agire, deve sapere quale sia l'oggetto della sua ricerca, dove egli possa trovarlo e in quale modo possa dedicarsi ad esso:

---

<sup>48</sup> Secondo Sileo, infatti, «la subalternazione è solo un espediente formale per dire che la veridicità degli articoli di fede risiede nella infallibilità di Dio» e, prima di Tommaso, viene già applicata nella anonima questione *De subiecto theologiae* e nella classificazione boeziana delle scienze: cf. SILEO, *Teoria della scienza teologica* cit., vol. I, cit., p. 281, in part. p. 295. La questione *De subiecto theologiae* della raccolta di Douai 434 è stata pubblicata dallo stesso Sileo: cf. ANONYMUS, *De subiecto theologiae*, in SILEO, *Teoria della scienza teologica* cit., vol. II, *Appendix II*, pp. 115-116.

<sup>49</sup> Cf. SILEO, *Teoria della scienza teologica* cit., vol. I, pp. 278-282, 290-298, 327-334, in part. p. 329.

<sup>50</sup> Cf. CHENU, *La teologia come scienza* cit., pp. 85-131, in part. p. 102.

<sup>51</sup> SILEO, *Teoria della scienza teologica* cit., vol. I, p. 334.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 331.

<sup>53</sup> A proposito del *Prologo* di Rigaldi, Sileo ha scritto: «possiamo dire, dunque, di trovarci in presenza di una vera lezione programmatica corrispondente, operando un salto storico, ad una moderna introduzione teorica precedente la relativa trattazione pratica ed effettiva»: SILEO, *Teoria della scienza teologica* cit., vol. I, p. 99.

«et sunt specialiter tres huiusmodi considerationes: primo enim considerare debemus quid est quod a nobis debet quaeri; secundo, ubi possit inveniri; tertio, quomodo ad illud possit attingi»<sup>54</sup>.

Queste tre *considerationes* devono precedere l'attività pratica: «considerationes debent praecedere ipsum opus»<sup>55</sup>. Nell'ambito della ricerca teologica, infatti, occorre pre-conoscere ciò che, in un secondo momento, si può realizzare. Questo deve essere, secondo Rigaldi, il principio metodologico della teologia, definita *scientia vel sapientia*<sup>56</sup> e, in quanto tale, *sapida scientia*<sup>57</sup>.

Allontanandosi però dalla tradizionale identificazione della teologia con la sapienza, intesa principalmente come una scienza pratico-affettiva, il maestro francescano, seguendo Aristotele, la considera invece come una «cognitio causarum altissimarum»<sup>58</sup> e, senza negarle una propria dimensione razionale, precisa che l'intelligenza, ovvero l'*habitus* proprio della teologia<sup>59</sup>, perfeziona prima l'intelletto e in seguito l'affetto: «dicendum quod etsi intelligentia primo perficiat intellectum, tamen consequenter perficit et affectum»<sup>60</sup>. Nella dottrina rigaldiana, infatti, l'esperienza dell'*affectus* «è il momento completivo e finale di

---

<sup>54</sup> ODO RIGALDI, *Lectura super quattuor libros Sententiarum, Prol.*, in SILEO, *Teoria della scienza teologica* cit., vol. II, *Appendix I*, p. 77,10-13.

<sup>55</sup> ODO RIGALDI, *Lectura super quattuor libros Sententiarum, Prol.*, ed. Sileo, p. 77,9.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 77,14-15: «manifestum est autem quoniam hic quaerimus scientiam vel sapientiam». A tal proposito, Sileo ha affermato: «non impressioni qui il “vel”, non è infatti disgiuntivo. Piuttosto esso, da una parte, introduce la tematica della connessione di scienza e sapienza entro l'orizzonte della teologia, dall'altra, richiama la problematica della definizione della natura della teologia, a quel tempo coinvolta in una elasticità di impiego di termini non esente da commistioni o confusione di interpretazione lessicologica»: SILEO, *Teoria della scienza teologica* cit., vol. I, p.105. E, più recentemente, Donneaud: «même si le substantif *theologia* n'apparaît pas dans cet exorde, la sagesse dont il est ici question n'est pas autre chose que la *theologia* ou *Sacra Scriptura* [...]. Il ne s'agit pas d'une sagesse qu'il [*scil.*: Eudes] va élaborer et produire lui-même par son labeur (théologie construite), mais d'une sagesse le précédant, à laquelle il doit se laisser conduire pour la scruter (théologie contemplée)»: DONNEAUD, *Théologie et intelligence de la foi* cit., pp. 253-254.

<sup>57</sup> ODO RIGALDI, *Lectura super quattuor libros Sententiarum, Prol.*, ed. Sileo, p. 79,53-54: «est enim sapientia “sapida scientia”».

<sup>58</sup> ODO RIGALDI, *Quaestio de scientia theologiae*, q. 1, ed. Sileo, p. 13,158-159.

<sup>59</sup> ODO RIGALDI, *Lectura super quattuor libros Sententiarum, Prol.*, q. 2, art. 2, ed. Sileo, pp. 89,135-90,137: «habitus qui ex huiusmodi ratiocinationibus relinquitur in nobis intelligentia est». Cf. DONNEAUD, *Théologie et intelligence de la foi* cit., pp. 278-282.

<sup>60</sup> ODO RIGALDI, *Lectura super quattuor libros Sententiarum, Prol.*, q. 2, art. 2, ed. Sileo, p. 90,145-146.

tutta l'attività intellettuale della teologia»<sup>61</sup>, che è una scienza la cui "praticità" viene considerata come il completamento della sua "speculatività":

«dicendum quod haec divisio scientiae per "speculativam" et "practicam" datur per comparationem ad finem: speculativa enim sistit in cognitione veri, practica autem, quamvis sit cognitio veri, tamen ibi non sistit, sed ulterius ordinat ad bonum sive ad opus, per quod pervenitur ad bonum intentum. Quoniam igitur theologia secundum suum finem non sistit in pura cognitione, sed ulterius ordinat ad opus, ideo dicendum quod haec scientia sit practica»<sup>62</sup>.

La teologia può essere dunque considerata una *scientia* anche se solo *communiter*, come lo è ogni conoscenza fondata su principî certi, e non *proprie*, perché la ragione umana, in merito alla *cognitio Dei*, non riesce ad acquisire alcuna *certitudo de se*, senza l'aiuto della *gratia fidei*:

«est notandum quod "scientia" potest dici dupliciter, scilicet communiter et proprie. Secundum quod proprie accipitur, sic est nomen habitus habentis certitudinem, in quam potest ipsa ratio sive intellectus noster de se, et sic est nomen habitus acquisiti. Hoc modo dicta "scientia", dico quod theologia non est scientia, quia non potest ratio in illam cognitionem, nisi elevetur et adiuvetur per gratiam fidei; sed est supra omnem artem et scientiam et rationes illius de quo est, quia est de Deo, qui est super omnia. Et ratione modi, quia non procedit per rationes humanas, sed habet rationes proprias et principia propria ab aliis scientiis, quae quidem (principia) habent evidentiam per gratiam fidei et sunt manifesta animae illuminatae per fidem, licet non sint manifesta animae infideli [...].

---

<sup>61</sup> SILEO, *Teoria della scienza teologica* cit., vol. I, p. 299.

<sup>62</sup> ODO RIGALDI, *Quaestio de scientia theologiae*, q. 6, ed. Sileo, p. 51,41-48. Come ha affermato Sileo, «significativamente, la centrale dichiarazione circa la "praticità" della teologia, mentre, esteriormente, sembra che debba interpretarsi come l'opposto della "speculatività", in realtà Rigaldi la interpreta, internamente, come la "compiutezza" dell'iniziale e previa "speculatività". Ciò ha significato che Rigaldi non si è fermato all'artificialità della divisione delle scienze elaboratasi sui criteri epistemologici di Aristotele, ma ha rinvenuto nella concezione gnoseologica specifica della teologia il principio secondo il quale la conoscenza è "initialiter in conoscitiva, complete in affectiva"»: SILEO, *Teoria della scienza teologica* cit., vol. I, p. 333. Secondo Sileo, «Rigaldi con la *Disputatio* è il primo maestro, tanto rispetto all'ambiente parigino quanto a quello oxfordiano, che espressamente pone la questione se la teologia è una scienza speculativa o se è pratica», dato che è il primo a considerarla una scienza, anche se solo *communiter*: SILEO, *Teoria della scienza teologica* cit., vol. I, p. 270.

Si autem dicatur “scientia” communiter omnis intellectiva cognitio certa [...], hoc modo concedendum est quod theologia sit scientia»<sup>63</sup>.

Dal momento, dunque, che i principî della teologia sono evidenti solo ai credenti *per gratiam fidei*, la teologia non può essere considerata una scienza in senso stretto<sup>64</sup>, ma una *scientia fidei*.

Per attribuire alla *theologia* una certa «scientificità, imperfetta ma reale»<sup>65</sup>, Rigaldi le applica dunque la nota tripartizione aristotelica tra principî comuni a tutte le scienze (*dignitates*), principî propri di ciascuna di esse (*suppositiones*) e conclusioni (*conclusiones*)<sup>66</sup>:

«sic etiam dicendum est in teologia quod sunt dignitates, quae omnibus sunt manifestae, scilicet quod “Deus est summe bonus, super omnia diligendus” et quod “summe iustus”, et huiusmodi, et horum cognitio est scripta in corde nostro sicut et cognitio principiorum; sunt etiam suppositiones, et istae sunt articuli fidei; sunt etiam conclusiones, quae sequuntur ex illis dignitatibus et ex illis suppositionibus»<sup>67</sup>.

Rispetto a quelle conclusioni che derivano dalle *dignitates*, che la teologia non ricava da nessun'altra scienza e che sono *impressae* nelle menti di tutti gli uomini, essa viene chiamata sapienza nel senso, come si è detto, di una *cognitio causarum altissimarum* e può essere considerata una scienza. Rispetto invece a

---

<sup>63</sup> ODO RIGALDI, *Quaestio de scientia theologiae*, q. 1, ed. Sileo, p. 11,105-12,127.

<sup>64</sup> Come ha sostenuto Donneaud, «le point décisif à reveler ici, est la manière dont Eudes verrouille le concept de science proprement dit sur la parfaite autonomie humaine du savoir. Pour exister en tant que telle dans l'esprit, la science doit reposer exclusivement sur la lumière naturelle des principes et de la raison. Appuyer une connaissance sur une lumière surnaturelle, extrinsèque à l'esprit humain, devient un défaut rédhibitoire qui met en échec sa qualité scientifique. Sans conteste, la science est comprise par Eudes comme un savoir parfaitement autonome, incompatible avec cette marque d'indigence qu'est le nécessaire recours à l'aide extérieure de la foi (*theologia indiget adminiculo gratiae fidei*) pour recevoir des principes transcendant la compétence propre de l'esprit humain»: DONNEAUD, *Théologie et intelligence de la foi* cit., p. 326.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 328.

<sup>66</sup> Cf. ARIST., *An. Post.*, I, 10, 76a 36-37, 76b 11-14; translatio Iacobi in *Aristoteles Latinus*, IV-1-4 [2 et 3 editio altera], *Analytica posteriora*, ed. Minio-Paluello / Dod, pp. 23,12-14, 24,6-10; ARIST., *An. Post.*, I, 7, 75a 39-b1; translatio Iacobi in *Aristoteles Latinus*, IV-1-4 [2 et 3 editio altera], *Analytica posteriora*, ed. Minio-Paluello / Dod, p. 19,20-24.

<sup>67</sup> ODO RIGALDI, *Quaestio de scientia theologiae*, q. 1, ed. Sileo, pp. 12,140-13,146.

quelle conclusioni che vengono dedotte dalle *suppositiones* accolte per fede, la teologia non è una *scientia simpliciter*, ma una *scientia fidei*:

«igitur theologia, quantum ad acceptionem illarum dignitatum quae menti hominis sunt impressae, quas cum ab aliis scientiis non mendicat, dicitur “sapientia” quasi “cognitio causarum altissimarum”; sed quantum ad conclusiones ex illis principiis illatas, est scientia, unde simpliciter et necessario oportet illas credere. Sed ratione cognitionis illarum suppositionum attenditur acceptio fidei; ulterius quantum ad conclusiones consequentes ex illis suppositionibus, est scientia non simpliciter, sed fidei, quia illas supponit»<sup>68</sup>.

Prima di Bonaventura e di Tommaso, dunque, sembra sia Rigaldi a portare in qualche modo “la ragione nella fede” facendo della teologia, da una parte, una disciplina veramente scientifica in quanto procede dalle *dignitates*, impresse naturalmente nell’intelletto umano e, dall’altra, una scienza sovranaturale fondata sulla fede che, per questo, è imperfettamente scientifica<sup>69</sup>.

Questa distinzione tra la *theologia* come Parola di Dio e la *theologia* come indagine razionale sul dato di fede viene poi elaborata da Bonaventura attraverso la sua dottrina della subalternazione. Come è noto<sup>70</sup> egli, nel *Prooemium* del *Commento alle Sentenze* (1250-1254) afferma che il *subiectum* della *theologia* è il credibile reso intelligibile con l’aggiunta della *ratio*<sup>71</sup>. Anche se in Bonaventura, come in Tommaso, permane una certa «"con-fusione" nel senso ancora di coincidenza iniziale – materiale e formale»<sup>72</sup> tra i termini *Sacra Scriptura*,

---

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 13,156-164.

<sup>69</sup> Cf. DONNEAUD, *Théologie et intelligence de la foi* cit., pp. 327-330.

<sup>70</sup> Cf. CHENU, *La teologia come scienza* cit., pp. 77-83; BIFFI, *Figure medievali della teologia* cit., pp. 77-151, rist. in I. BIFFI, *San Bonaventura e la sapienza cristiana*, in BIFFI / BRAMS / HAYOUN / JOLIVET / MCEVOY / VERGER, *La nuova razionalità* cit., pp. 531-596; TROTTMANN, *Théologie et noétique au XIII siècle* cit., pp. 51-92; L. SILEO, *Il concetto di sapientia e la Filosofia prima. Le ragioni del dibattito e l’opzione di Bonaventura*, «Quaestio», 5 (2005), pp. 429-476; DONNEAUD, *Théologie et intelligence de la foi* cit., pp. 431-546; BOULNOIS, *Fonder la théologie comme science* cit., pp. 216-218, 225-229.

<sup>71</sup> BONAVENTURA A BALNOREA, *Commentaria in quattuor libros Sententiarum*, I, *Prooem.*, q. 2, ad. 4, ed. Quaracchi, Prope Florentiam 1882, p. 11: «quoniam igitur Sacra Scriptura est de credibili ut credibili, hic [scil.: liber iste= theologia] est de credibili ut facto intelligibili, et haec determinatio *distrahit*».

<sup>72</sup> BIFFI, *Figure medievali della teologia* cit., p. 102.



*theologia, sacra doctrina*<sup>73</sup>, è la ragione, in effetti, a distinguere le Scritture dalla teologia, aggiungendo al credibile una determinazione esterna (*distrahens*), quella della sua intelligibilità<sup>74</sup>. Dal momento che la teologia «trae in qualche modo l'oggetto studiato al di fuori del suo asse originario (*determinatio distrahens*)»<sup>75</sup>, viene considerata da Bonaventura una scienza subalternata rispetto alle Scritture. Egli dunque introduce, per la prima volta nel dibattito sulla scientificità della teologia, la nota dottrina aristotelica della subalternazione<sup>76</sup>, sia pur misconoscendo la distinzione tra scienza del *quia* (subalternata) e scienza del

<sup>73</sup> Sull'equivalenza tra i termini in Bonaventura, cf. BIFFI, *Figure medievali della teologia* cit., pp. 79-81; DONNEAUD, *Théologie et intelligence de la foi* cit., pp. 438-447. Come ha affermato recentemente A. Oliva, in Tommaso «entendue strictement comme l'enseignement donné par Dieu dans la Révélation, la *sacra doctrina* englobe aussi tout ce qui trahet, interprète, approfondit cet enseignement, de l'Écriture sainte aux sermons en passant par les écrits des Pères et les œuvres des théologiens, toutes choses qui, bien que possédant chacune ses caractéristiques propres, constituent cependant une unité fondamentale, parce qu'elles ont une origine commune qui est la science de Dieu communiquée par la révélation et les *articuli fidei*, parce qu'elles ont la même méthode, par laquelle tout est considéré du point de vue de la science divine elle-même, parce qu'elles ont la même fin, qui est de conduire l'homme à sa perfection, qui consiste dans la vision de l'essence divine. Ainsi la *doctrina theologiae* n'est pas fondamentalement distincte de la Révélation elle-même, même si elle l'approfondit et l'expose avec ses méthodes propres; c'est elle qui ici-bas, conduit l'homme par la main à la contemplation de Dieu, grâce à une connaissance qui ne vient pas des créatures, mais qui est inspirée *immediate ex divino lumine*»: A. OLIVA, *Quelques éléments de la doctrina theologiae selon Thomas d'Aquin* in OLSZEWSKI (ed.), *What is Theology in the Middle Ages?* cit., pp. 167-193, in part. p. 187. Cf. anche DONNEAUD, *Théologie et intelligence de la foi* cit., pp. 563-570, 784-794.

<sup>74</sup> Come ha precisato J.-G. Bougerol, «avec les grands scolastiques médiévaux, saint Bonaventure identifie "Teologia" et "Scriptura sacra"». Cette identification n'est cependant pas totale, mais partielle. Car ces deux disciplines se distinguent par leur objet formel; l'une et l'autre ont le même objet matériel: le "credibile". Mais, alors que l'Écriture sainte considère le "credibile" en tant que tel, la théologie l'étudie en tant que, par l'exercice des facultés surnaturalisées par les dons gratuits, elle domine le domaine de la science»: J.-G. BOUGEROL, *Lexique Saint Bonaventure*, Éditions Franciscaines, Paris 1969, p. 127.

<sup>75</sup> CHENU, *La teologia come scienza* cit., p. 80.

<sup>76</sup> ARIST., *An. Post.*, I, 13, 78b 35-79a 14; translatio Iacobi in *Aristoteles Latinus*, IV 1-4 [2 et 3 editio altera], *Analytica posteriora*, ed. Minio-Paluello / Dod, pp. 31,22-32,14: «alio autem modo differt propter quid ab ipso quia quod est per aliam scientiam utrumque speculari. Huiusmodi autem sunt quaecumque sic se habent ad invicem, et quod alterum sub altero est, ut speculativa ad geometriam et machinativa ad stereometriam et armonica ad arithmetica et apparentia ad astrologica. Fere autem univoce sunt harum quaedam scientiarum, ut astrologia mathematicaque et navalis est, et armonica mathematicaque est et secundum auditum. Hic enim ipsum quia sensibilibus est scire, sed propter quid mathematicorum; hi enim habent causarum demonstrationes, et multoties nesciunt ipsum quia [...]. Habet autem se et ad speculativa, sicut haec ad geometriam, alia ad istam, ut est id quod est de yride; ipsum quidem quia phisici est scire, sed propter quid perspectivi, aut simpliciter aut secundum doctrinam». Sull'origine dell'applicazione bonaventuriana di questa dottrina alla teologia, cf. DONNEAUD, *Théologie et intelligence de la foi* cit., pp. 469-479.

*propter quid* (subalternante). In Bonaventura, infatti, la subalternazione della teologia rispetto alle Scritture ha soprattutto la funzione di distinguerle senza separarle e ciò è possibile perché, anche se il loro *subiectum* è sempre lo stesso (il *credibile*), esso si differenzia con l'aggiunta della *ratio*, che lo rende *credibile ut intelligibile* nel caso della *theologia*<sup>77</sup>.

A differenza degli altri maestri, inoltre, Bonaventura attribuisce a quest'ultima un proprio metodo *perscrutatorius, ratiocinativus sive inquisitivus*<sup>78</sup>. Tale *modus* serve a promuovere la fede sotto tre aspetti: «la logicità negativa o remotiva»<sup>79</sup> che confuta le obiezioni degli *adversarii*, «la logicità positiva»<sup>80</sup> che sostiene la fede degli *infirmi* ed un terzo che mira *ad delectandum perfectos* attraverso la comprensione di ciò a cui si crede con fede perfetta<sup>81</sup>.

Se la finalità della *Sacra Scriptura*, che verte sul *credibile ut credibile*, è principalmente quella di rendere l'uomo buono, quella della *theologia* che riguarda il *credibile ut intelligibile* consiste nella conoscenza della verità. Seguendo Rigaldi, però, Bonaventura ritiene che la finalità speculativa sia subordinata a quella affettiva, visto che la ricerca della verità è volta alla pratica

---

<sup>77</sup> Cf. DONNEAUD, *Théologie et intelligence de la foi* cit., pp. 467-469. L'intelligibilità della fede, in Bonaventura, come è stato già dimostrato, non dipende comunque da una «pura *ratio*», ma da una *ratio* «già a sua volta assunta ed elevata nell'ordine della fede». La ragione che «distræ» il credibile e distingue la teologia dalle Sacre Scritture, infatti, si trova nell'orizzonte della fede e dei doni dello Spirito Santo. La «distrazione» e subalternazione bonaventuriana, dunque, è «inseparabile dal campo del credibile e della sua espressione». Per questo, non si può ancora parlare di «scienza» teologica secondo i canoni dell'epistemologia aristotelica, ma di «un'intelligibilità *sui generis*, non solo per l'originalità del credibile ma per la maniera dell'intelligibile, che si realizza salendo e crescendo dalla fede»: BIFFI, *Figure medievali della teologia* cit., pp. 93, 100, 143.

<sup>78</sup> Cf. M. AROSIO, «*Credibile ut intelligibile*». *Sapienza e ruolo del «modus ratiocinativus sive inquisitivus» nell'epistemologia teologica del Commento alle Sentenze di Bonaventura da Bagnoregio*, La Tipografia, Roma 1994.

<sup>79</sup> BIFFI, *Figure medievali della teologia* cit., p. 92.

<sup>80</sup> *Ibid.*

<sup>81</sup> BONAVENTURA A BALNOREA, *Commentaria in quattuor libros Sententiarum*, I, *Proem.*, q. 2, ed. Quaracchi, pp. 10-11: «dicendum, quod modus perscrutatorius convenit huic doctrinae sive libro [...]. Modus enim ratiocinativus sive inquisitivus valet ad fidei promotionem, et hoc tripliciter secundum tria genera hominum. Quidam enim sunt fidei *adversarii*, quidam sunt in fide *infirmi*, quidam vero *perfecti*. Modus inquisitivus valet *primo ad confundendum adversarios* [...]. *Secundo* valet *ad fovendum infirmos*. Sicut enim Deus caritatem infirmorum fovet per beneficia temporalia, sic fidem infirmorum fovet per argumenta probabilia [...]. *Tertio* valet *ad delectandum perfectos*. Miro enim modo anima delectatur in intelligendo quod perfecta fide credit». Per il commento di questo passo si veda BIFFI, *Figure medievali della teologia* cit., pp. 92-93. Cf. anche DONNEAUD, *Théologie et intelligence de la foi* cit., pp. 460-465.

del bene in vista della salvezza. La teologia, è dunque chiamata ancora una volta sapienza, intesa come un *habitus medius* tra quello speculativo, il cui fine consiste nella conoscenza della verità, e quello pratico volto a rendere l'uomo buono. Tale *habitus* "aiuta" la fede perché, da un lato, la conoscenza del *credibile* consente all'intelletto di accoglierlo più facilmente dietro *imperium* della volontà e, dall'altro, spinge quest'ultima a tendere maggiormente verso un bene meglio conosciuto<sup>82</sup>. Subordinando la finalità speculativa della teologia a quella affettiva e concependola come una scienza principalmente pratico-affettiva Bonaventura, dunque, non si allontana ancora del tutto dalla tradizione degli altri maestri francescani e domenicani.

Tommaso è pertanto il primo a credere che la teologia sia invece una scienza principalmente speculativa<sup>83</sup>, in quanto finalizzata alla contemplazione dell'essenza divina *in patria*, ovvero ad un atto dell'intelletto e non della volontà:

«sed quia scientia omnis principaliter pensanda est ex fine, finis autem ultimus istius doctrinae est contemplatio primae veritatis in patria, ideo principaliter speculativa est»<sup>84</sup>.

---

<sup>82</sup> Cf. DONNEAUD, *Théologie et intelligence de la foi* cit., pp. 481-488.

<sup>83</sup> Per un'analisi del significato dei termini *speculativa* e *practica* nella dottrina tommasiana, cf. M.D. JORDAN *Theology as Speculative and Practical in Thomas Aquinas*, in R. TYÖRINOJA / A. INKERI LEHTINEN / D. FØLLESDAL (eds.), *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.), Helsinki 24-29 August 1987, vol. III, The Finnish Society for Missiology and Ecumenics, Helsinki 1990 («Annals of the Finnish Society for Missiology and Ecumenics», 55), pp. 430-439. Cf. anche DONNEAUD, *Théologie et intelligence de la foi* cit., pp. 644-653.

<sup>84</sup> THOMAS DE AQUINO, *Scriptum super primum librum Sententiarum*, *Prol.*, art. 3, in A. OLIVA, *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la sacra doctrina. Avec l'édition du Prologue de son Commentaire des Sentences*, Vrin, Paris 2006 («Bibliothèque Thomiste», 48), p. 320,34-36. Si veda anche THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 1, art. 4, ed. Leonina, Romae 1888 («Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia», 4), p. 14: «sacra doctrina [...]. Magis tamen est speculativa quam practica, quia principaliter agit de rebus divinis quam de actibus humanis de quibus agit secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua aeterna beatitudo consistit». A tal proposito, Torrell ha parlato di una «incontestabile dimensione escatologica» della teologia tommasiana, che «realizza una certa anticipazione di quella conoscenza che avrà il suo compimento nella visione beatifica»: TORRELL, *Tommaso d'Aquino maestro spirituale* cit., p. 27. Anche secondo Biffi quella di Tommaso «è una teologia escatologicamente segnata: inquieta e attraversata dal desiderio della contemplazione, accorata di vedere Dio, dopo averlo umilmente e coraggiosamente pensato e amato»: I. BIFFI, *Tommaso d'Aquino e la sacra dottrina*, in BIFFI / BRAMS / HAYOUN / JOLIVET / MCEVOY / VERGER, *La nuova razionalità* cit., pp. 633-696, in part. p. 680.

Dal momento che la teologia è principalmente speculativa, essa è anche sapienza, intesa non più come un sapere pratico-affettivo ma come la conoscenza suprema delle cause prime, e lo è più della metafisica, perché verte su Dio in Se stesso e non *per rationes ex causatis assumptas*. La teologia è anche più divina della metafisica perché, a differenza di quest'ultima che lo è solo per il *subiectum*, essa lo è anche per il *modus recipiendi* del suo soggetto, che è la luce sovrannaturale della Rivelazione (*per inspirationem a Deo immediate acceptam*). In quanto sapienza, come sostiene Aristotele, secondo Tommaso, la teologia è anche scienza, perché possiede dei principî e delle conclusioni:

«et cum habitus speculativi sint tres secundum Philosophum, scilicet sapientia, scientia et intellectus, dicimus quod est sapientia eo quod altissimas causas considerat, et est sicut caput et principalis et ordinatrix omnium scientiarum, et est etiam magis dicenda sapientia quam metaphysica, quia causas altissimas considerat per modum ipsarum causarum, quia per inspirationem a Deo immediate acceptam; metaphysica autem considerat causas altissimas per rationes ex causatis assumptas. Unde et ista doctrina magis etiam divina dicenda est quia est divina quantum ad subiectum et quantum ad modum accipiendi; metaphysica autem quantum ad subiectum tantum. Sed sapientia, ut dicit Philosophus in VI Ethic., considerat conclusiones et principia et ideo sapientia est, scientia et intellectus, cum scientia sit de conclusionibus et intellectus de principiis»<sup>85</sup>.

Come ha dimostrato recentemente A. Oliva<sup>86</sup>, Tommaso ammette che tali principî, ovvero gli articoli di fede, siano evidenti solo ai credenti *per lumen fidei*

---

<sup>85</sup> THOMAS DE AQUINO, *Scriptum super primum librum Sententiarum, Prol.*, art. 3, ed. Oliva, pp. 320,36-321,47. Per il commento di questo testo, cf. DONNEAUD, *Théologie et intelligence de la foi* cit., pp. 653-665. Come è noto nessuno, prima di Tommaso, ha mai creduto che la teologia fosse una scienza in quanto sapienza, dal momento che le due forme di sapere sono sempre state ben distinte: cf. DONNEAUD, *Théologie et intelligence de la foi* cit., p. 664.

<sup>86</sup> Cf. OLIVA, *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin* cit., pp. 140-144. Nel suo testo Oliva ha presentato l'edizione «definitiva» dell'intero *Prologo* del *Commento alle Sentenze*, elaborata secondo la tradizione universitaria delle *peciae*, a partire da tutti i manoscritti a disposizione: OLIVA, *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin* cit., p. 341. Come ha dimostrato lo stesso Oliva, Tommaso è il primo a scrivere un *Prologo* del *Commento alle Sentenze* (1252-1255) seguendo il modello delle quattro questioni descritte negli *Analitici secondi* (*an sit, quid sit, quale sit, cur sit*) e il primo ad interrogarsi anzitutto sulla necessità della *sacra doctrina* (art. 1), anziché sulla sua scientificità (art. 3). Nella q. 1 della *Summa Theologiae* (1267), invece, Tommaso non dimostra che la teologia sia una scienza, ma lo presuppone a partire dalla sua necessità per la salvezza (art. 1). Questo dipende, secondo Oliva, da un differente uso degli

*infusum*, almeno nella prima versione della sua risposta alla seconda obiezione dell'articolo 3 del *Prologo del Commento alle Sentenze* (1252-1255):

«ista doctrina habet pro principiis primis articulos fidei, qui *per lumen fidei infusum per se noti sunt habenti fidem*, sicut et principia naturaliter nobis insita per lumen intellectus agentis. Nec est mirum si infidelibus nota non sunt, qui lumen fidei non habent, quia nec etiam principia naturaliter insita nota essent sine lumine intellectus agentis»<sup>87</sup>.

Nella seconda versione della risposta alla stessa obiezione (indicata da Oliva come «testo D», assente in almeno 37 manoscritti)<sup>88</sup>, Tommaso afferma invece che la teologia non procede, come le altre scienze superiori, da principî

---

*Analitici secondi* da parte di Tommaso: rigoroso nel *Commento alle Sentenze*, più generico e sistematico nella *Summa*, a causa della diversità del contesto nel quale egli lavora e, di conseguenza, a quella delle sue finalità. Nel caso del *Commento alle Sentenze*, infatti, nel clima di tensione della Facoltà delle Arti di Parigi, egli deve dimostrare che la *sacra doctrina* sia necessaria e, partendo dalla definizione aristotelica di scienza, che anch'essa possa essere considerata tale. Quando scrive la *Summa*, invece, Tommaso ha già chiarito, nel *Commento al De Trinitate* di Boezio (1257-1259), il problema della divisione delle scienze speculative e del metodo di ciascuna e, per questo, può esporre le questioni che riguardano la *sacra doctrina breviter*: cf. OLIVA, *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin* cit., pp. 255-279, 341-346.

<sup>87</sup> THOMAS DE AQUINO, *Scriptum super primum librum Sententiarum, Prol.*, art. 3, 2.2-A, ed. Oliva, p. 322,59-63. Il corsivo è mio.

<sup>88</sup> Cf. OLIVA, *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin* cit., pp. 103-123. Al termine dei suoi studi sul «testo D», Oliva ha concluso che: «la critique littéraire de ce texte nous a permis de le placer avant l'enseignement du traité de la foi au *Super III Sententiarum*: avant Noël 1253 ou Noël 1254; pour cette raison, il faut supposer qu'à l'origine le passage D a été écrit comme une note facultative en marge ou bien de l'autographe du *Super I Sententiarum*, ou bien de son premier *exemplar*»: OLIVA, *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin* cit., p. 159. Negli anni Cinquanta del secolo scorso, anche Chenu ha sollevato il problema del testo mancante, ipotizzando che esso facesse parte della lettura romana delle *Sentenze* (1265): cf. CHENU, *La teologia come scienza* cit., pp. 110-111, nota 12. Tale tesi è stata sostenuta anche da J.-P. Torrell: «questo passaggio deve essere stato aggiunto da Tommaso quando ha revisionato il suo manoscritto in Italia (a Roma, nel 1265-1266)»: TORRELL, *La scienza teologica secondo Tommaso* cit., p. 888, nota 178. Lo stesso Oliva ha recentemente sollevato alcune fondate perplessità in merito a quest'ipotetica *alia lectura* delle *Sentenze* che Tommaso avrebbe condotto a Roma,: cf. THOMAS DE AQUINO, *Lectura romana in primum Sententiarum Petri Lombardi*, ed. L.E. Boyle / J.F. Boyle, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 2006 («Studies and Texts», 152); A. OLIVA, *La questione dell'alia lectura di Tommaso d'Aquino. A proposito dell'edizione delle note marginali del ms. Oxford, Lincoln College Lat. 95*, «Quaestio», 6 (2006), pp. 516-521. Cf. anche DONNEAUD, *Théologie et intelligence de la foi* cit., pp. 720-725.

*per se nota*, dal momento che usa come principî le conclusioni dimostrate nella scienza divina, alle quali essa *si affida (eis credit)*:

«vel dicendum quod [...] superiores scientiae sunt ex principiis per se notis, sicut geometria et huiusmodi habentia principia per se nota [...]. *Inferiores autem scientiae, quae superioribus subalternantur, non sunt ex principiis per se notis, sed supponunt conclusiones probatas in superioribus scientiis et eis utuntur pro principiis*, quae in veritate non sunt principia per se nota, sed in superioribus scientiis per principia per se nota probantur [...] *et sic theologia est inferior scientia quae in Deo est. Nos enim imperfecte cognoscimus illud quod ipse perfectissime cognoscit. Et sicut scientia subalternata a superiori supponit aliqua et per illa tamquam per principia procedit, sic theologia articulos fidei qui infallibiliter sunt probati in scientia Dei supponit et eis credit, et per istud procedit ad probandum ulterius illa quae ex articulis sequuntur*»<sup>89</sup>.

Come ha giustamente affermato Oliva, l'espressione «Vel dicendum» che introduce la seconda risposta, offrendo al lettore la possibilità di scegliere tra questa e la prima, «tradisce un'esitazione da parte di Tommaso»<sup>90</sup>, che scompare a partire dal *Commento* al terzo libro delle *Sentenze*, nel quale egli dichiara che gli articoli di fede *saranno* evidenti come i principî scientifici solo *in futuro*, quando Dio sarà visto nella Sua essenza:

«termini principiorum naturaliter notorum sunt comprehensibiles nostro intellectui; ideo cognitio quae consurgit de illis principiis est visio, sed non est ita de terminis articulorum. *Unde in futuro, quando Deus videbitur per essentiam, articuli erunt ita per se noti et visi, sicut modo principia demonstrationis*»<sup>91</sup>.

Nelle *Quaestiones disputatae de veritate* (1256-1259), in continuità con quanto afferma nel *Commento* al terzo libro delle *Sentenze*, Tommaso ammette

---

<sup>89</sup> THOMAS DE AQUINO, *Scriptum super primum librum Sententiarum, Prol.*, art. 3, 2.2-B, ed. Oliva, pp. 323,73-324,89. Il corsivo è mio.

<sup>90</sup> OLIVA, *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin* cit., p. 143.

<sup>91</sup> THOMAS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. 24, q. 1, art. 2, sol. I, ad. 2 (tr. it. di P.L. Perotto o.p., in S. TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo e testo integrale di Pietro Lombardo*, Libro terzo. Distinzioni 23-40. *Le virtù in Cristo e le virtù nei fedeli*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2000, p. 146). Il corsivo è mio.

che, nonostante il *lumen fidei* sia più efficace di quello naturale della ragione, la conoscenza che l'uomo può acquisire per via di esso in questa vita è *imperfecta*:

«quamvis lumen divinitus infusum sit efficacius quam lumen naturale, non tamen in statu isto participatur a nobis perfecte sed imperfecte; et ideo ex imperfecta participatione eius contingit quod non ducimur per illud lumen infusum in visionem eorum propter quorum cognitionem datur, sed hoc erit in patria quando perfecte illud lumen participabimus ubi “in lumine Dei videbimus lumen”»<sup>92</sup>.

La «perfetta equivalenza»<sup>93</sup> tra il *lumen fidei infusum* e il *lumen intellectus agentis* presente nella prima risposta di Tommaso alla seconda obiezione dell'articolo 3 del *Prologo*, assente nel «testo D», diviene dunque un «semplice paragone»<sup>94</sup> nel *Commento* al terzo libro delle *Sentenze* e nelle *Quaestiones disputatae de veritate*.

In queste ultime, come nel «testo D», la teologia viene chiamata da Tommaso *inferior scientia*, precisando che il termine “scienza” si applica alle conclusioni che derivano dai principî che la scienza subalternata (teologia) riceve da quella subalternante (scienza divina), più che alla conoscenza di tali principî :

«*inferior sciens* non dicitur de his quae supponit habere scientiam, sed de conclusionibus quae ex principiis suppositis de necessitate concluduntur; et sic etiam fidelis potest dici habere scientiam de his quae concluduntur ex articulis fidei»<sup>95</sup>.

Alla luce del recente studio di Oliva sul «testo D», si può affermare che la dottrina tommasiana della subalternazione<sup>96</sup>, esposta nel *Commento* al terzo libro

---

<sup>92</sup> THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 14, art. 9, ad 2, ed. Leonina, Romae 1972 («Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia», 22), pp. 463,148-464,157.

<sup>93</sup> OLIVA, *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin* cit., p. 142.

<sup>94</sup> Cf. *ibid.*, pp. 140-144, 152-158, in part. p. 143. Questa tesi di Oliva si presenta come il superamento di quella di Chenu, che ha affermato: «noi riteniamo, al contrario, che il paragone *articoli-principia* (come pure il suo equivalente nel tema del *lumen fidei* rispetto alla *intelligentia principiorum*) rimanga presente nel pensiero di S. Tommaso, e stia a fondamento dei suoi testi»: CHENU, *La teologia come scienza* cit., p. 109.

<sup>95</sup> THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 14, art. 9, ad 3, ed. Leonina, p. 464,163-168. Il corsivo è mio.

<sup>96</sup> La letteratura al riguardo è notevole. Si veda, ad esempio, CHENU, *La teologia come scienza* cit., pp. 93-141; TORRELL, *La scienza teologica secondo Tommaso* cit., pp. 860-872; ID.,

delle *Sentenze*, nelle *Quaestiones disputatae de veritate*, nel *Commento* al *De Trinitate* di Boezio (1257-1259) e nella *I Pars* della *Summa Theologiae* (1267), compaia già nel *Prologo* del *Commento alle Sentenze*: «est ergo theologia scientia quasi subalternata divinae scientiae a qua accipit principia sua»<sup>97</sup>.

Come è noto<sup>98</sup>, questo *quasi* ha dato origine a due possibili interpretazioni della teoria tommasiana. La prima è quella che risale a M.-D. Chenu e che è stata sostenuta anche da J.-P. Torrell e A. Oliva<sup>99</sup>, secondo i quali la «trasposizione»<sup>100</sup> tommasiana della dottrina aristotelica della subalternazione alla teologia può essere considerata un'analogia, che rende la *sacra doctrina* una *scientia* ancora imperfetta, dal momento che essa è *come (quasi)* una scienza subalternata. Secondo J.I. Jenkins ed H. Donneaud<sup>101</sup>, invece, in Tommaso la *sacra doctrina* può essere considerata una scienza solo in quanto (*quasi*) subalternata a quella divina *ratione modi cognoscendi*<sup>102</sup>. Come Tommaso scrive infatti, proprio nel «testo D», esistono almeno due forme di subalternazione di una scienza *inferior* rispetto ad un'altra *superior*: una *ratione subiecti*, nel caso di due discipline differenti per il soggetto, come ad esempio la prospettiva e la geometria, ed un'altra *ratione modi cognoscendi*, come nel caso della *sacra doctrina*, che è

---

*Tommaso d'Aquino maestro spirituale*, Città Nuova, Roma 1998, pp. 9-32; TROTTMANN, *Théologie et noétique au XIII siècle* cit., pp. 125-155; DONNEAUD, *Théologie et intelligence de la foi* cit., pp. 685-698; BOULNOIS, *Fonder la théologie comme science* cit., pp. 218-222, 230-238.

<sup>97</sup> THOMAS DE AQUINO, *Scriptum super primum librum Sententiarum, Prol.*, art. 3, 2.2-B, ed. Oliva, p. 324,89-90. Il corsivo è mio. Al contrario di quanto, invece, ha affermato Chenu: «la teoria della subalternazione, assente nelle *Sentenze*, svolge nella *Somma* il ruolo importante che abbiamo visto»: CHENU, *La teologia come scienza* cit., p. 109. Anche Trottmann, facendo riferimento solo alla prima risposta di Tommaso alla seconda obiezione dell'articolo 3 del *Prologo*, ha scritto: «on notera que la solution adoptée dans la *Somme*: la subalternation, ne se trouve pas encore dans le *Commentaire des Sentences*. L'argument apparaît en fait dans les réponses aux objections, dès le *Commentaire sur le de Trinitate de Boece*»: TROTTMANN, *Théologie et noétique au XIII siècle* cit., p. 136.

<sup>98</sup> Cf. DONNEAUD, *Théologie et intelligence de la foi* cit., pp. 698-720; BOULNOIS, *Fonder la théologie comme science* cit., pp. 219-220.

<sup>99</sup> Cf. CHENU, *La teologia come scienza* cit., pp. 115-122; TORRELL, *La scienza teologica secondo Tommaso* cit., pp. 886-889; OLIVA, *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin* cit., p. 156.

<sup>100</sup> TORRELL, *La scienza teologica secondo Tommaso* cit., p. 889; ID., *Tommaso d'Aquino* cit., p. 17.

<sup>101</sup> Cf. J.I. JENKINS, *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, pp. 69-70; DONNEAUD, *Théologie et intelligence de la foi* cit., p. 701.

<sup>102</sup> Come è noto, questa è anche l'interpretazione più diffusa tra i primi tomisti: cf. TORRELL, *La scienza teologica secondo Tommaso* cit., pp. 918-920.



inferiore alla scienza divina perché consente all'uomo di conoscere imperfettamente ciò che viene conosciuto invece perfettamente da Dio:

«potest autem aliqua scientia esse superior alia dupliciter: vel ratione subiecti, ut geometria quae est de magnitudine superior est ad perspectivam quae est de magnitudine visuali; vel ratione modi cognoscendi, et sic theologia est inferior scientia quae in Deo est. Nos enim imperfecte cognoscimus illud quod ipse perfectissime cognoscit. Et sicut scientia subalternata a superiori supponit aliqua et per illa tamquam per principia procedit, sic theologia articulos fidei qui infallibiliter sunt probati in scientia Dei supponit et eis credit, et per istud procedit ad probandum ulterius illa quae ex articulis sequuntur»<sup>103</sup>.

Anche se la *sacra doctrina* e la scienza divina non si distinguono per il *subiectum*, che in entrambi i casi è Dio stesso, secondo Tommaso dunque, la prima può essere subalternata alla seconda perché esse utilizzano un diverso *modus cognoscendi*. Dio conosce infatti Se stesso perfettamente attraverso la Propria luce, mentre il teologo Lo conosce imperfettamente per via del *lumen fidei*<sup>104</sup>.

Questa «subalternazione pedagogica»<sup>105</sup>, secondo Donneaud, viene posta da Tommaso a partire dalla nozione aristotelica di «ipotesi pedagogiche»<sup>106</sup>, ovvero di quelle verità in se stesse dimostrabili, che vengono conosciute scientificamente da un maestro, ma che sono delle *suppositiones* per l'allievo che le riceve senza alcuna dimostrazione e vi aderisce per fede nell'autorità di colui che le insegna<sup>107</sup>. La stessa cosa avviene, secondo Tommaso, nel caso della *sacra doctrina* - nella quale vengono accolte per fede le verità divine conosciute perfettamente nella *scientia Dei* -, che può essere considerata dunque subalternata alla scienza divina «senza limitazione né riserva»<sup>108</sup> non *ratione subiecti* ma solo

---

<sup>103</sup> THOMAS DE AQUINO, *Scriptum super primum librum Sententiarum, Prol.*, art. 3, 2.2-B, ed. Oliva, p. 324,81-89. Sulla distinzione tommasiana tra i due tipi di subalternazione e sulla sua origine, cf. DONNEAUD, *Théologie et intelligence de la foi* cit., pp. 683-685, 689-698.

<sup>104</sup> Cf. DONNEAUD, *Théologie et intelligence de la foi* cit., p. 686.

<sup>105</sup> DONNEAUD, *Théologie et intelligence de la foi* cit., p. 697.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 692.

<sup>107</sup> Cf. ARIST., *An. Post.*, I, 10, 76b 27-29; translatio Iacobi in *Aristoteles Latinus*, IV 1-4 [2 et 3 editio altera], *Analytica posteriora*, ed. Minio-Paluello / Dod, pp. 24,23-25,3.

<sup>108</sup> DONNEAUD, *Théologie et intelligence de la foi* cit., p. 719.

*ratione modi cognoscendi*, proprio come può esserlo la conoscenza imperfetta di un allievo rispetto a quella perfetta del suo maestro. Elaborando, dunque, una concezione «più ampia»<sup>109</sup> della subalternazione, che non deve essere più solo *ratione subiecti*, ma può essere anche *ratione modi cognoscendi*, Tommaso può applicarla *simpliciter* alla *sacra doctrina*.

Alla luce di questa nuova interpretazione della dottrina tommasiana della subalternazione non risulta più «claudicante»<sup>110</sup> il paragone, presente nella q. 1 della *Summa*, tra il teologo che *crede* ai principî della scienza di Dio e dei beati e il musicista che *crede* a quelli ricevuti dal matematico:

«respondeo dicendum sacram doctrinam esse scientiam. Sed sciendum est quod duplex est scientiarum genus. Quaedam enim sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut arithmetica, geometria, et huiusmodi. Quaedam vero sunt, quae procedunt ex principiis noti lumine superioris scientiae, sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam, et musica ex principiis per arithmetica notis. Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum. Unde sicut musica credit principia tradita sibi ab arithmetico, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo»<sup>111</sup>.

In entrambi i casi, infatti, la scientificità delle due discipline è garantita dalla fede per via della quale vengono accolti i principî della scienza subalternante<sup>112</sup>, proprio come avviene nel caso del sapere di un allievo rispetto a quello del suo maestro.

La subalternazione *ratione modi cognoscendi* della *sacra doctrina* rispetto alla scienza divina, come quella della conoscenza di un alunno rispetto a quella del suo maestro, ha la prerogativa di realizzare una certa *participatio* e *assimilatio* della conoscenza perfetta di Dio che si riuscirà ad acquisire *in patria*. La *sacra*

---

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 701.

<sup>110</sup> OLIVA, *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin* cit., p. 154.

<sup>111</sup> THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 1, art. 2, ed. Leonina, p. 9.

<sup>112</sup> Cf. DONNEAUD, *Théologie et intelligence de la foi* cit., pp. 712-714. Come Donneaud ha sostenuto, «loin que la foi porte atteinte à sa scientificité, elle est en au contraire le vecteur normal et comme la garantie»: DONNEAUD, *Théologie et intelligence de la foi* cit., p. 713.

*doctrina*, infatti, può essere considerata come una «preparazione pedagogica»<sup>113</sup> della *visio Dei* nel senso che, secondo Tommaso, la conoscenza imperfetta di Dio accolta per fede consente all'uomo di partecipare già in questa vita, sia pur ancora imperfettamente, della scienza divina:

«divinorum notitia dupliciter potest aestimari: uno modo ex parte nostra, et sic nobis cognoscibilia non sunt nisi per res creatas, quarum cognitionem a sensu accipimus; alio modo ex natura ipsorum, et sic ipsa sunt ex se ipsis maxime cognoscibilia, et quamvis secundum modum suum non cognoscantur a nobis, tamen a Deo cognoscuntur et a beatis secundum modum suum. Et secundum hoc de divinis duplex scientia habetur: una secundum modum nostrum, qui sensibilibus principia accipit ad notificandum divina [...]; alia secundum modum ipsorum divinorum, ut ipsa divina se ipsa capiantur, quae quidem perfecte in statu viae nobis est impossibilis, sed *fit nobis in statu viae quaedam illius cognitionis participatio et assimilatio ad cognitionem divinam, in quantum per fidem nobis infusam inhaeremus ipsi primae veritati propter se ipsam*. Et sicut Deus ex hoc quod cognoscit se, cognoscit alia modo suo, id est simplici intuitu, non discurrendo, ita nos ex his, quae per fidem capimus primae veritati adhaerendo, venimus in cognitionem aliorum secundum modum nostrum discurrendo de principiis ad conclusiones, ut sic ipsa, quae fide tenemus, sint nobis quasi principia in hac scientia, et alia quasi conclusiones»<sup>114</sup>.

La “subalternazione pedagogica” garantisce dunque alla *sacra doctrina* una propria scientificità, che è imperfetta non per via di «un'imperfetta applicazione»<sup>115</sup> della dottrina aristotelica della subalternazione, ma perché essa è destinata a realizzarsi perfettamente solo *in patria*.

Questa nuova concezione di scientificità della teologia costituisce, come è noto<sup>116</sup>, il punto di partenza per tutte le discussioni dei più importanti maestri degli Anni Settanta del XIII secolo, a partire da Enrico di Gand.

---

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 715.

<sup>114</sup> THOMAS DE AQUINO, *Super Boetium De Trinitate*, q. 2, art. 2, resp. (tr. it. di P. Porro, in TOMMASO D'AQUINO, *Commento al libro di Boezio sulla Trinità*, in TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, a cura di P. Porro, Bompiani, Milano 2007, pp. 59-371, in part. pp.130-132). Il corsivo è mio.

<sup>115</sup> DONNEAUD, *Théologie et intelligence de la foi* cit., p. 701.

<sup>116</sup> Cf. M. OLSZEWSKI (ed.), *Dominican Theology at the Crossroads. A Critical Edition and Study of the Prologues to the Commentaries on Peter Lombard's Sentences by James of Metz*

---

*and Hervaeus Natalis*, Aschendorff, Münster 2010 («Archa verbi. Subsidia», 2), pp. 169-177, in part. pp. 176-177.

## PARTE PRIMA

### LA TEOLOGIA COME SCIENZA IN ENRICO DI GAND

Come è noto, dopo la morte di Tommaso d'Aquino (1274), una delle figure che domina lo scenario della Facoltà parigina di Teologia, è quella del maestro secolare Enrico di Gand<sup>1</sup>, nato tra le Fiandre occidentali e la Piccardia, ovvero o a Gand o a Doornik (Tournai), presumibilmente tra il 1217 e il 1223.

Dal 1276 fino alla morte, avvenuta nel 1293, Enrico è maestro di Teologia a Parigi e viene coinvolto in prima persona in quasi tutti i più importanti eventi della vita universitaria ed ecclesiale. Nel 1277 fa parte della commissione di sedici teologi riunita dal vescovo Stefano Tempier per censire le proposizioni insegnate nella Facoltà delle Arti che, ritenute pericolose per la fede, verranno colpite dalla nota condanna del 7 marzo<sup>2</sup>. Dal momento che la stessa commissione censoria collabora con il vescovo parigino anche in occasione del processo contro

---

<sup>1</sup> Il più recente studio sulla figura di Enrico nel contesto del dibattito sulla scientificità della teologia alla fine del XIII secolo si deve a P. Porro: P. PORRO, *La teologia a Parigi dopo Tommaso. Enrico di Gand, Egidio Romano, Goffredo di Fontaines*, in I. BIFFI / O. BOULNOIS / J. GAYÀ ESTELRICH / R. IMBACH / G. LARAS / A. DE LIBERA / P. PORRO / F.-X. PUTALLAZ (a cura di), *Rinnovamento della «via antiqua». La creatività tra il XIII e il XIV secolo*, Jaca Book / Città Nuova, Milano-Roma 2009 («Figure del pensiero medievale», 5), pp. 165-262. Per una bibliografia su Enrico, cf. P. PORRO, *Bibliography on Henry of Ghent, 1994-2002*, in G. GULDENTOPS / C. STEEL (eds), *Henry of Ghent and the Transformation of Scholastic Thought. Studies in Memory of Jos Decorte*, Leuven University Press, Leuven 2003, pp. 409-426.

<sup>2</sup> Ancora oggi dei sedici membri della commissione censoria si conosce con certezza solo il nome di Enrico, per una sua esplicita ammissione in una questione quodlibetale: HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* II, q. 9, ed. R. Wielockx, Leuven University Press, Leuven 1983 («Henrici de Gandavo Opera Omnia», 28), p. 67,21-24: «In hoc enim concordabant omnes magistri theologiae congregati super hoc, quorum ego eram unus, unanimiter concedentes quod substantia angeli non est ratio angelum esse in loco secundum substantiam». Il corsivo è mio. Sulla condanna del 7 marzo, cf. almeno R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Publications Universitaires, Louvain / Vander-Oyez, Paris 1977; L. BIANCHI, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Lubrina, Bergamo 1990 («Quodlibet», 6); D. PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277. Nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire*, Vrin, Paris 1999 («Sic et Non»); AERTSEN / EMERY / SPEER (Hrsg.), *Nach der Verurteilung von 1277 cit.*

Egidio Romano – avvenuto tra il 7 e il 28 marzo 1277 – è probabile, come ha dimostrato R. Wielockx<sup>3</sup>, che Enrico sia uno degli artefici di questa condanna<sup>4</sup>.

Come egli stesso scrive nella *redactio originalis* del suo *Quodlibet X* (1286), q. 5 - *Utrum corpus Christi vivum et Petri vivum sint idem specie* -<sup>5</sup>, dieci anni prima (tra l'Avvento del 1276 e il 28 marzo del 1277), era stato convocato dal legato pontificio Simone di Brion che, dopo aver consultato anche Tempier, lo aveva preso in disparte e gli aveva ordinato di dichiarare esplicitamente davanti ai suoi studenti che nell'uomo esistono più forme sostanziali, aggiungendo che, *in causa fidei*, egli non avrebbe risparmiato nessuno:

«iam etiam 10 annis, cum quidam notati fuerunt Parisius quasi posuissent quod in homine non esset forma substantialis nisi anima rationalis, et ego eodem tempore in dubio reliquisssem in prima disputatione mea de Quolibet quaestione an plures formae ponendae

---

<sup>3</sup> Cf. R. WIELOCKX, *Les 51 articles à la lumière des doctrines de la faculté de théologie et d'Henri de Gand*, in AEGIDIUS ROMANUS, *Apologia*, Olschki, Firenze 1985 («Aegidii Romani Opera Omnia», III. 1), pp. 121-178. Secondo Wielockx, «la censure de Gilles est sur plus d'un point, l'aboutissement des divergences, tantôt doctrinales tantôt personnelles, existant entre Gilles de Rome et Henri de Gand depuis 1271-1273 [...] il n'en reste pas moins vrai que, pour nier ou mettre en doute le rôle joué par Henri dans la censure de Gilles, il faudrait négliger que les thèses censurées de Gilles sont fréquemment et formellement opposées aux formules d'Henri»: WIELOCKX, *Les 51 articles* cit., pp. 172-173. In verità, dal confronto tra le tesi egidiane condannate nel '77 e le dottrine di Enrico mi sembra che Wielockx abbia eccessivamente enfatizzato il contrasto tra i due maestri e, di conseguenza, anche il ruolo giocato da quest'ultimo in occasione del processo contro Egidio. Sul controverso ruolo di Enrico negli avvenimenti del '77, mi permetto di rinviare a A. AREZZO, *Enrico di Gand e la condanna del 1277*, diss. dott., Università degli Studi di Lecce 2004.

<sup>4</sup> La condanna di Egidio è stata definita da Wielockx «une censure dans le sens large» più che «une censure dans le sens strict», perché il presunto discepolo di Tommaso non viene scomunicato: R. WIELOCKX, *Les articles 49, 24 et 51 et Tempier*, in AEGIDIUS ROMANUS, *Apologia* cit., pp. 97-120, in part. p. 120. Se lo fosse stato, infatti, Egidio avrebbe perso ogni diritto e beneficio, mentre egli è baccelliere fino al 1285 e, tra il 1281 e il 1285, è vicario del priore generale del proprio Ordine, quello degli Eremitani di Sant'Agostino: cf. WIELOCKX, *Les articles 49, 24 et 51* cit., p. 116.

<sup>5</sup> Negli Anni Sessanta del secolo scorso, L. Hödl ha reso noto il valore delle correzioni apportate da Enrico al ms. Paris, *Nat. lat.* 15.350: cf. L. HÖDL, *Neue Nachrichten über die Pariser Verurteilungen der Thomasischen Farmlehre*, «Scholastik», 39 (1964), pp. 178-196. Più recentemente, G. Wilson ha cercato di ricostruire la reale posizione di Enrico in merito al problema della unità della forma attraverso il confronto tra la versione originale e quella definitiva della q. 5 del *Quodlibet X*: cf. G.A. WILSON, *Henry of Ghent and John Peckham's Condemnation of 1286*, in GULDENTOPS / STEEL (eds.), *Henry of Ghent and the Transformation of Scholastic Thought* cit., pp. 261-275. Per una ricostruzione complessiva della discussione sulla questione della unità della forma, cf. P. MAZZARELLA, *Controversie medievali. Unità e pluralità delle forme*, Giannini, Napoli 1978.

essent in homine vel unica tantum, vocatus a domino Simone, tunc legato, et requisitus in praesentia domini Stephani, tunc episcopi parisiensis, et domini Ranoldi, nunc episcopi parisiensis, et magistri Ioannis Aurelianensis, tunc cancellarii parisiensis et nunc fratris ordinis praedicatorum, quid ego sentirem, an quod in homine essent plures formae substantiales an quod unica tantum, et cum respondissem quod potius sentirem quod plures, ipse dominus Simon post modicum consultationem cum praedictis personis, me tracto in partem, mihi dixit: “Volumus et praecipimus tibi, quod publice determines in scholis tuis, quod in homine sint formae substantiales plures, non sola anima rationalis, ne scholares de cetero super hoc maneant in dubio”. Et quia, secundum quod mihi visum fuit, suspicabatur ne satis efficaciter mandatum suum in hoc exsequeretur, comminando addidit: “Sis sollicitus ut clare et aperte determines plures formas substantiales esse in homine, quia in causa fidei nemini parcerem”»<sup>6</sup>.

Questo passo, come è noto, viene del tutto cancellato da Enrico nella versione definitiva del suo testo, forse per evitare l'imbarazzo di ammettere di essersi lasciato condizionare dalle minacce del legato pontificio in merito alla questione della forma sostanziale oppure per non rendere nota, ufficialmente e per iscritto, l'interferenza di Tempier e Simone nella disputa<sup>7</sup>.

Nonostante, dunque, Enrico abbia collaborato sicuramente con Tempier, in qualità di censore, sia per la promulgazione del “Sillabo” che in occasione del processo contro Egidio, questa convocazione davanti allo stesso vescovo e al legato, insieme alla sua ambigua posizione rispetto al problema della

---

<sup>6</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* X, q. 5, ed. R. Macken, Leuven University Press-E.J. Brill, Leuven-Leiden 1981 («Henrici de Gandavo Opera Omnia», 14), p. 128, *apparatus*.

<sup>7</sup> Cf. L. BIANCHI, *Un Moyen Âge sans censure ? Réponse à Alain Boureau*, «Annales. Histoire, Sciences Sociales», 57/3 (2002), pp. 733-743, in part. p. 739, nota 29. Al contrario, secondo F.-X. Putallaz, nella versione definitiva del testo, Enrico avrebbe ommesso il passo sopra citato perché, a distanza di dieci anni dagli avvenimenti evocati, la situazione è cambiata e la teoria pluralista è definitivamente divenuta la dottrina filosofica dominante in merito alla questione della forma sostanziale: cf. F.-X. PUTALLAZ, *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIII<sup>e</sup> siècle*, Le Cerf/Éditions Universitaires de Fribourg, Paris-Fribourg 1995 («Vestigia», 15), p. 174. Se effettivamente fosse così, però, l'arcivescovo di Canterbury Giovanni Peckham non avrebbe avuto necessità di condannare, il 30 aprile 1286, la tesi monista di Tommaso. Sulla censura di Peckham, cf. A. BOUREAU, *Théologie, science et censure au XIII<sup>e</sup> siècle. Le cas de Jean Peckham*, Les Belles Lettres, Paris 1999. Sulla posizione di Enrico in merito a tale condanna, cf. G.A. WILSON, *Henry of Ghent and John Peckham's Condemnation of 1286*, in GULDENTOPS / STEEL (eds.), *Henry of Ghent and the Transformation of Scholastic Thought* cit., pp. 261-275.

localizzazione delle sostanze separate<sup>8</sup>, sembrano porre seriamente in discussione l'“alleanza” tra il maestro di Gand e Tempier. Se si intende la condanna del 7 marzo come il manifesto dell'opposizione tra la Facoltà di Teologia e la Curia parigina guidata dal vescovo e si presta attenzione a ciò che Enrico scrive nella *redactio originalis* del suo *Quodlibet* X, q. 5, in effetti, si può perfino ipotizzare che egli sia stato, al tempo stesso, una “vittima” di Tempier, al punto di essere costretto a modificare la propria posizione in merito alla questione della forma sostanziale, forse per non subire la stessa sorte dei sostenitori degli *exsecrabiles errores* condannati nel '77<sup>9</sup>.

Enrico è il bersaglio di un altro intervento volto a limitare la sua libertà ancora tra il novembre e il dicembre del 1290, quando il cardinale Gaetani (futuro Bonifacio VIII) lo sospende dall'insegnamento temporaneamente, per non aver obbedito alla richiesta di non tenere dispute sui privilegi concessi dal papa in merito alla questione della ripetizione della confessione. Dalla pubblicazione della bolla *Ad fructus uberes* (13 dicembre 1281) da parte di Martino IV (ovvero lo stesso Simone di Brion divenuto papa nel febbraio dello stesso anno) fino alla morte, Enrico, infatti, viene coinvolto anche nel noto conflitto tra Ordini Mendicanti e clero secolare, diventando di fatto «il teologo di riferimento della fazione dei prelati»<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> Cf. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* II, q. 9, ed. Wielockx, pp. 58-72.

<sup>9</sup> È stato Porro, undici anni fa, a mettere in discussione la tradizionale immagine storiografica di Enrico quale “teologo conservatore neo-agostiniano”, prendendo in esame proprio quegli elementi del suo pensiero che hanno contribuito ad identificarlo come tale. Facendo riferimento agli avvenimenti del '77 e, in particolare, alla condanna del 7 marzo, Porro ha affermato che: «Henry of Ghent is surely on the side of the theologians against the masters of the Arts (and perhaps in this case he really is a leader). Yet, on the other hand, Henry is strongly strained or – as he admits – threatened by the bishop and the legate; and in this sense we can say that he too suffers the attack of 1277, rather than being one of its instigators»: P. PORRO, *Metaphysics and Theology in the Last Quarter of the Thirteenth Century: Henry of Ghent Reconsidered*, in J.A. AERTSEN / A. SPEER (Hrsg.), *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, W. de Gruyter, Berlin-New York 2000 («Miscellanea Mediaevalia», 27), pp. 265-282, in part. p. 277.

<sup>10</sup> PORRO, *La teologia a Parigi dopo Tommaso* cit., p. 194. Per un'analisi del ruolo di Enrico nella controversia tra Mendicanti e secolari, cf. P. PORRO, *Enrico di Gand. La via delle proposizioni universali*, Levante, Bari 1990 («Vestigia. Studi e strumenti di storiografia filosofica», 2), pp. 149-158; ID., *Il «Tractatus super facto praelatorum et fratrum» di Enrico di Gand. La controversia tra clero secolare e Ordini Mendicanti alla fine del XIII secolo*, «Quaderno di formazione e cultura», 3 (1990), pp. 37-66; ID., *La teologia a Parigi dopo Tommaso* cit., pp. 193-196.



Dal 1276, cioè da quando diviene maestro di Teologia, egli inizia la sua *Summa*, una raccolta di questioni ordinarie<sup>11</sup>, portata avanti insieme alla disputa e alla pubblicazione dei *Quodlibeta*<sup>12</sup>. Come è noto<sup>13</sup>, Enrico ha revisionato più volte la *copia magistri* dell'opera e, per interpretare correttamente il suo pensiero, se possibile, occorre far riferimento anche a tali correzioni<sup>14</sup>.

---

<sup>11</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa Quaestionum Ordinariarum*, ed. Badius, Parisiis 1520, rist. anast. The Franciscan Institute, New York - E. Nauwelaerts, Louvain - F. Schöningh, Paderborn 1953; ID., *Summa (Quaestiones ordinariae)*, art. I-V, ed. G.A. Wilson, Leuven University Press, Leuven 2005 («Henrici de Gandavo Opera Omnia», 21); *Ibid.*, art. XXXI-XXXIV, ed. R. Macken, cum Introductione generali ad editionem criticam *Summae* a L. Hödl, Leuven University Press, Leuven 1991 («Henrici de Gandavo Opera Omnia», 27); *Ibid.*, art. XXXV-XL, ed. G.A. Wilson, Leuven University Press, Leuven 1994 («Henrici de Gandavo Opera Omnia», 28); *Ibid.*, art. XLI-XLVI, ed. L. Hödl, Leuven University Press, Leuven 1998 («Henrici de Gandavo Opera Omnia», 29); *Ibid.*, art. XLVII-LII, ed. M. Führer, Leuven University Press, Leuven 2007 («Henrici de Gandavo Opera Omnia», 30).

<sup>12</sup> Nove dei quindici *Quodlibeta* enrichiani sono stati già pubblicati nell'ambito dello stesso progetto di edizione della *Summa (Opera Omnia)*, iniziato da R. Macken nel 1979 e attualmente coordinato da G.A. Wilson. Cf. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet I*, ed. R. Macken, Leuven University Press-E.J. Brill, Leuven-Leiden 1979 («Henrici de Gandavo Opera Omnia», 5); ID., *Quodlibet II*, ed. R. Wielockx, Leuven University Press, Leuven 1983 («Henrici de Gandavo Opera Omnia», 6); ID., *Quodlibet VI*, ed. G.A. Wilson, Leuven University Press, Leuven 1987 («Henrici de Gandavo Opera Omnia», 10); ID., *Quodlibet VII*, ed. G.A. Wilson, Leuven University Press, Leuven 1991 («Henrici de Gandavo Opera Omnia», 11); ID., *Quodlibet IX*, ed. R. Macken, Leuven University Press, Leuven 1983 («Henrici de Gandavo Opera Omnia», 13); ID., *Quodlibet X*, ed. Macken; ID., *Quodlibet XII*, qq. 1-30, ed. J. Decorte, Leuven University Press, Leuven 1987 («Henrici de Gandavo Opera Omnia», 16); ID., *Quodlibet XII*, q. 31 (*Tractatus super facto praelatorum et fratrum*), ed. L. Hödl-M. Haverals, cum Introductione historica L. Hödl, Leuven University Press, Leuven 1989 («Henrici de Gandavo Opera Omnia», 17); ID., *Quodlibet XIII*, ed. J. Decorte, Leuven University Press, Leuven 1985 («Henrici de Gandavo Opera Omnia», 18). Per gli altri si può far riferimento, come nel caso delle parti della *Summa* non ancora a disposizione nell'edizione critica, a quella cinquecentesca parigina curata da Josse Bade d'Assche (Jodocus Badius Ascensius): HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibeta*, ed. Badius, Parisiis 1518, 2 voll.; rist. Bibliothèque S.J., Louvain 1961. Lo studio più recente sui *Quodlibeta* di Enrico si deve ancora una volta a Porro: P. PORRO, *Doing Theology (and Philosophy) in the First Person: Henry of Ghent's Quodlibeta*, in SCHABEL (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Thirteenth Century* cit., pp. 171-231. Per la cronologia delle opere enrichiane, cf. J. GÓMEZ CAFFARENA, *Cronología de la Suma de Enrique de Gante por relación a sus Quodlibetos*, «Gregorianum», 38 (1957), pp. 116-133; ID., *Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante*, Ed. Pont. Università Gregoriana, Roma 1958 («Analecta Gregoriana», 93), p. 270.

<sup>13</sup> Cf. R. MACKEN, *Les corrections d'Henri de Gand à sa Somme*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale» 44 (1977), pp. 55-100.

<sup>14</sup> Come hanno dimostrato recentemente A. Aiello e R. Wielockx, ad esempio, per interpretare correttamente il ruolo dell'illuminazione divina nell'ambito della conoscenza delle realtà naturali, occorre prendere in esame anche le note di seconda redazione della *Summa*, art. I-XXVI, che si trovano ai margini del ms. Paris BnF lat. 15355, ff. 2-116, e che sono state edite dagli stessi autori: A. AIELLO / R. WIELOCKX, *Goffredo di Fontaines aspirante baccelliere*

Pur avendo programmato di scrivere una parte *de creaturis*, oltre a quella *de Deo*, Enrico probabilmente non l'ha mai iniziata; la sua *Summa*, dunque, si compone di 75 articoli, ciascuno dei quali si suddivide, a sua volta, in varie questioni<sup>15</sup>. Di questi 75 articoli i primi venti sono dedicati al problema dello statuto epistemico della teologia<sup>16</sup> e questo fa di Enrico, come giustamente ha affermato P. Porro, «il maestro del XIII secolo che ha prodotto la riflessione più

---

*sentenziario: le autografe "Notule de scientia theologie" e la cronologia del ms. Paris BnF lat. 16297*, Brepols, Turnhout 2008 («Corpus Christianorum – Autographa Medii Aevi»), *Appendici II-III*, pp. 245-271. Cf. anche A. AIELLO / R. WIELOCKX, *La versione del Quodlibet IV*, qq. 7-8, *di Enrico di Gand nel ms. Paris BnF lat. 16297*, «Documenti e studi della tradizione filosofica medievale», 19 (2008), pp. 371-499, in part. pp. 442-448. Sulla dottrina enrichiana dell'illuminazione sul piano della conoscenza naturale, cf. § 1.1.

<sup>15</sup> Cf. PORRO, *La teologia a Parigi dopo Tommaso* cit., p. 199. Sulla parte della *Summa* mai scritta da Enrico, cf. M.A. SANTIAGO DE CARVALHO, *On the Unwritten Section of Henry of Ghent's Summa*, in GULDENTOPS / STEEL (eds.), *Henry of Ghent's and the Transformation of Scholastic Thought* cit., pp. 327-370. Come hanno recentemente affermato Aiello e Wielockx, «nella *Summa* Enrico annuncia molto spesso le parti della *Summa* ancora da scrivere e si mostra già ben informato su quanto dirà in queste parti non ancora scritte. Questi sorprendenti rimandi si spiegano facilmente se si ammette che il commentario di Enrico sulle *Sentenze*, che non fu pubblicato in quanto tale, servì di base alla redazione che si è divulgata sotto il nome della *Summa*. Notevole, a proposito, è il fatto che la *Summa*, la quale, in quanto *Quaestiones disputatae ordinariae*, non era però legata a nessun piano prefissato, segue regolarmente il piano dell'esposizione di Pietro Lombardo»: AIELLO / WIELOCKX, *Goffredo di Fontaines aspirante baccelliere sentenziario* cit., p. 247, nota 2.

<sup>16</sup> Sulla concezione enrichiana di scienza teologica, cf. F. BRANDARIZ, *La Teología como ciencia según Enrique de Gante*, «Estudios Eclesiásticos», 22 (1948), pp. 5-57; ID., *La Teología en relación con las demás ciencias según Enrique de Gante*, «Miscelanea Comillas», 19 (1953), pp. 165-204; P. DE VOOGHT, *La méthode théologique d'après Henri de Gand et Gérard de Bologne*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», 23 (1956), pp. 61-87; J.V. BROWN, *Henry of Ghent's "De reductione artium ad theologiam"*, in D.H. GALLAGHER (ed.), *Thomas Aquinas and His Legacy*, The Catholic University of America Press, Washington 1994, pp. 194-206; P. PORRO, *Filosofia e scienza teologica in Enrico di Gand*, in C. ESPOSITO / P. PONZIO / P. PORRO / V. CASTELLANO (a cura di), *Verum et certum. Studi di storiografia filosofica in onore di Ada Lamacchia*, Levante, Bari 1998, pp. 415-442; ID., *Lo statuto della "philosophia" in Enrico di Gand*, in J.A. AERTSEN / A. SPEER (Hrsg.), *Was ist Philosophie im Mittelalter? Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der S.I.E.P.M.*, 25. bis 30. August in Erfurt, W. de Gruyter, Berlin–New York 1998 («Miscellanea Mediaevalia», 26), pp. 497-504; ID., *Metaphysics and Theology* cit., pp. 278-281; TROTTMANN, *Théologie et noétique au XIII siècle* cit., pp. 157-192; SPEER, *Sapientia nostra* cit., pp. 260-266; ID., *Certitude and Wisdom* cit., pp. 75-100; M. LEONE, *Teologia speculativa e teologia pratica nel pensiero di Enrico di Gand*, in V. CESARONE / E.M. FABRIZIO / G. RIZZO / G. SACARAFILÉ (a cura di), *Saperi in dialogo. Dieci anni di ricerca*, Liguori, Napoli 2004, pp. 251-263; ID., *Metaphysics, Theology and the Natural Desire to Know Separate Substances in Henry of Ghent*, «Quaestio», 5 (2005), pp. 513-526; ID., *Zum Status der Theologie bei Heinrich von Gent. Ist sie eine praktische oder theoretische Wissenschaft?*, in OLSZEWSKI (ed.), *What is Theology in the Middle Ages* cit., pp. 195-224; PORRO, *La teologia a Parigi dopo Tommaso* cit., pp. 199-232.

ambiziosa e sofisticata sullo statuto epistemologico della nuova scienza teologica»<sup>17</sup>.

Come è stato dimostrato da A.J. Minnis<sup>18</sup>, inoltre, Enrico modifica in maniera decisiva la struttura tradizionale dell'*accessus*, ossia dell'introduzione a un testo e a una disciplina. Nel XII secolo, infatti, l'*accessus* ad ogni testo, e dunque anche alle Scritture, era rappresentato dal cosiddetto prologo tipo C, ossia da una serie di questioni sull'intenzione (l'*auctoris intentio*), la materia, le modalità di approccio (*modus agendi*), l'utilità (*utilitas*) e l'appartenenza a una parte della filosofia o del sapere. Dopo l'ingresso delle opere aristoteliche nell'Occidente latino prevale invece lo schema delle 4 cause, in parte sovrapponibile ai prologhi di tipo C<sup>19</sup>; con questo tipo di *accessus*, tra la terza e la quarta decade del XIII secolo, vengono introdotte la lettura delle *Sentenze* e della Bibbia nella Facoltà di Teologia di Parigi<sup>20</sup>. Anche Enrico dunque riprende, almeno in parte, lo schema delle quattro cause, ma non tanto per determinare l'autore, la materia, lo stile e il fine delle Scritture, quanto per analizzare le modalità di trasmissione della teologia dal suo vero Autore, Dio, agli autori delle Scritture, e da questi ai dottori della Chiesa, ai maestri di Teologia, fino agli uditori<sup>21</sup>. Enrico, infatti, intende «dar conto, per quanto possibile, delle tensioni che possono darsi tra l'universalità della rivelazione e le diverse limitazioni a cui essa va di fatto incontro nel processo della sua trasmissione ed esposizione»<sup>22</sup>, per

---

<sup>17</sup> Cf. PORRO, *La teologia a Parigi dopo Tommaso* cit., p. 200.

<sup>18</sup> A.J. MINNIS, *The Accessus Extended: Henry of Ghent on the Transmission and Reception of Theology*, in M.D. JORDAN / K. EMERY JR. (eds.), "Ad litteram": *Authoritative Texts and Their Medieval Readers*, University of Notre Dame Press, Notre-Dame-London 1992 («Notre-Dame Conferences in Medieval Studies», 3), pp. 275-326.

<sup>19</sup> Come ha sostenuto Porro, infatti, «la causa efficiente corrisponde in effetti all'autore, la causa formale [...] in qualche modo al *modus agendi* o *tractandi* dei prologhi di tipo C [...], la causa materiale al soggetto, e la causa finale allo scopo del testo o della scienza in questione»: cf. PORRO, *La teologia a Parigi dopo Tommaso* cit., p. 200.

<sup>20</sup> Per un confronto tra i *Prologhi dei Commenti alle Sentenze* fino a Tommaso, sia in ambiente francescano che domenicano, cf. OLIVA, *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin* cit., pp. 255-287.

<sup>21</sup> Cf. MINNIS, *The Accessus Extended* cit., pp. 280-316. Secondo Minnis, quello di Enrico «it is surely one of the most sophisticated, perhaps even the most sophisticated, *accessus ad theologiam* to have appeared in his age»: MINNIS, *The Accessus Extended* cit., p. 317. Esso risente dell'influenza di quello della *Summa theologiae* attribuita ad Alessandro di Hales, anche se si tratta di una «negative influence, in that Henry profoundly disagreed with many of its contentions and implications. But it is indubitable that the *Summa Alexandri* set much of Henry's agenda in the prologue to his *Summa quaestionum ordinariorum*»: MINNIS, *The Accessus Extended* cit., p. 277.

<sup>22</sup> PORRO, *La teologia a Parigi dopo Tommaso* cit., p. 201.

offrire «una fondazione epistemologica adeguata e affidabile alla teologia come scienza umana e anzi come la scienza umana più certa ed eccellente»<sup>23</sup>.

Fin dal *Prologo* della *Summa*, infatti, a differenza degli altri maestri e ad esempio dello stesso Tommaso<sup>24</sup>, Enrico chiama lo studio delle realtà divine *theologia*, più che *sacra doctrina* e, a differenza di pensatori come Alessandro di Hales, Alberto Magno e Bonaventura (per non citarne che alcuni)<sup>25</sup> la qualifica come scienza più che come sapienza: «quia *theologia* est scientia in qua est *sermo de Deo et de rebus divinis*»<sup>26</sup>. Dal momento che presuppone la scientificità della teologia Enrico, infatti, non si propone di determinare *an theologia sit scientia*, ma in quale modo essa lo sia (*quomodo theologia de Deo et de rebus divinis sit scientia*). Per lo stesso motivo, inoltre, egli non intende determinare se si possa formulare un discorso su Dio e le realtà divine, ma come si possa farlo (*quomodo in ea de Deo et de rebus divinis locutio sit habenda*)<sup>27</sup>.

Prima di qualsiasi indagine *de scientia et scibili propriis theologiae in speciali* (art. VI-XX), però, secondo Enrico, occorre un'analisi *de scientia et scibili communiter et in generali* (art. I-V)<sup>28</sup>. La soluzione del maestro di Gand al problema della scientificità della teologia presuppone, dunque, un'indagine preliminare sulla conoscenza umana, almeno per tre motivi. Anzitutto, perché non si può fondare la teologia come scienza senza dimostrare che per l'uomo sia possibile acquisire la conoscenza scientifica. In secondo luogo, per determinare in quale modo si possa formulare un discorso su Dio e le realtà divine, bisogna prima spiegare come sia possibile per l'uomo formulare un discorso significativo

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 201.

<sup>24</sup> Cf. Introduzione, § 2.

<sup>25</sup> Cf. Introduzione, § 1.

<sup>26</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa, Prol.*, ed. Wilson, p. 3,1-2.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 3,5-8: «ideo quaeritur hic primo quomodo theologia de Deo et de rebus divinis sit scientia; secundo quomodo in ea de Deo et de rebus divinis locutio sit habenda; tertio quae et qualia in ea de Deo et de rebus divinis sint cognoscenda». L'ultima delle tre questioni è quella alla quale Enrico non risponde, almeno nella *Summa*, anche se i *Quodlibeta* in parte sopperiscono a questa mancanza: cf. PORRO, *Doing Theology (and Philosophy) in the First Person* cit., pp. 171-231.

<sup>28</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa, Prol.*, ed. Wilson, p. 3,12-14: «quaerendum est hic primo de scientia et scibili communiter et in generali; secundo de scientia et scibili propriis theologiae in speciali».

sugli enti sensibili. Infine, per sapere cosa si possa conoscere di Dio, occorre prima distinguere ciò che è conoscibile di Dio da ciò che non lo è<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> Cf. J.V. BROWN, *Abstraction and the Object of the Human Intellect according to Henry of Ghent*, «Vivarium», 11 (1973), pp. 80-104, in part. pp. 81-82.

## 1. I presupposti gnoseologici

### 1.1. La dottrina dell'illuminazione divina sul piano della conoscenza naturale

Senza dubbio, la dottrina arricchiana della conoscenza è una delle più complesse da interpretare, sia per la pluralità delle questioni connesse al problema della verità e della scienza (dottrina dell'illuminazione divina, teoria della *species intelligibilis*, definizione di Dio come *primum cognitum* dell'intelletto) che per la presunta evoluzione di alcune tesi (come quelle dell'illuminazione divina e della *species intelligibilis*)<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> Sulla teoria della conoscenza di Enrico in generale cf., ad esempio, J. PAULUS, *Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa métaphysique*, Vrin, Paris 1938 («Études de Philosophie Médiévale», 25); ID., *A propos de la théorie de la connaissance d'Henri de Gand*, «Revue philosophique de Louvain», 47 (1949), pp. 493-496; E. BETTONI, *Il processo astrattivo nella concezione di Enrico di Gand*, Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano 1954; BROWN, *Abstraction and the Object of the human intellect* cit., pp. 80-104; S.P. MARRONE, *Truth and Scientific Knowledge in the Thought of Henry of Ghent*, The Medieval Academy of America, Cambridge (Massachusetts) 1985 («Speculum Anniversary Monographs, 11»); V. SORGE, *Gnoseologia e teologia nel pensiero di Enrico di Gand*, Loffredo, Napoli 1988; P. PORRO, *Sinceritas veritatis. Sulle tracce di un sintagma agostiniano*, «Augustinus», 39 (1994), pp. 413-430, in part. pp. 420-430; J.V. BROWN, *Henry's Theory of Knowledge: Henry of Ghent on Avicenna and Augustine*, in W. VANHAMEL (ed.), *Henry of Ghent. Proceedings of the International Colloquium on the Occasion of the 700<sup>th</sup> Anniversary of His Death*, Leuven University Press, Leuven 1996 («Ancient and Medieval Philosophy», I. 15), pp. 19-42; C. TROTTMANN, *Henri de Gand, source de la dispute sur la vision réflexive*, in VANHAMEL (ed.), *Henry of Ghent* cit., pp. 309-342; ID., *Théologie et noétique au XIII<sup>e</sup> siècle* cit. pp. 158-163; K. EMERY JR., *The Image of God Deep in the Mind: The Continuity of Cognition according to Henry of Ghent*, in AERTSEN / EMERY JR. / SPEER (Hrsg.), *Nach der Verurteilung von 1277* cit., pp. 59-124; S.P. MARRONE, *The Light of Thy Countenance. Science and Knowledge of God in the Thirteenth Century. A Doctrine of Divine Illumination*, vol. I, E.J. Brill, Leiden-Boston 2001; ID., *The Light of Thy Countenance. Science and Knowledge of God in the Thirteenth Century. God at the Core of Cognition*, vol. II, E.J. Brill, Leiden-Boston 2001; SPEER, *Certitude and Wisdom* cit., pp. 75-100; PORRO, *La teologia a Parigi dopo Tommaso* cit., pp. 201-212. Sulla dottrina dell'illuminazione divina in particolare, cf. C.B. SCHMITT, *Henry of Ghent, Duns Scotus and Gianfrancesco Pico on Illumination*, «Mediaeval Studies», 25 (1963), pp. 237-257; R. MACKEN, *La théorie de l'illumination divine dans la philosophie d'Henri de Gand*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», 39 (1972), pp. 82-112; J.V. BROWN, *Divine Illumination in Henry of Ghent*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», 41 (1974), pp. 177-199; S.P. MARRONE, *Matthew of Aquasparta, Henry of Ghent and Augustinian Epistemology after Bonaventure*, «Franziskanische Studien», 65 (1983), pp. 252-290; J.V. BROWN, *L'illumination*

Nel suo tentativo di dimostrare che per l'uomo sia possibile acquisire la conoscenza scientifica, nei primi cinque articoli della *Summa*, Enrico parte dalla confutazione dello scetticismo (ed è forse il primo autore medievale a farlo)<sup>31</sup>; quest'ultimo, negando il valore della realtà sensibile, nega anche qualsiasi forma di conoscenza che l'uomo potrebbe avere di essa.

Nella prima questione del primo articolo, infatti, sul modello del *Contra Academicos* agostiniano<sup>32</sup>, egli riconosce che, se si intende lo *scire* in senso largo, come una *notitia certa*<sup>33</sup> che descrive una *res* così come è e senza errore, si può

---

*divine concernant les vérités révélées chez Henri de Gand*, «Journal Philosophique», 5 (novembre-décembre 1985), pp. 261-271; M.L. FÜHRER, *Henry of Ghent on Divine Illumination*, «Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter», 3 (1998), pp. 69-85; S.P. MARRONE, *Certitude of Knowledge of God? Thirteenth-Century Augustinians and the Doctrine of Divine Illumination*, in G. HOLMSTRÖM-HINTIKKA (ed.), *Medieval Philosophy and Modern Times*, Kluwer, Dordrecht 2000 («Synthese Library», 228), pp. 145-160; AIELLO / WIELOCKX, *La versione del Quodlibet IV*, qq. 7-8, di *Enrico di Gand* cit., pp. 442-448. Sul problema della eliminazione della *species intelligibilis*, cf. L. SPRUIT, *Species intelligibilis: From Perception to Knowledge. Classical Roots and medieval Discussions*, t. I, E.J. Brill, Leiden 1994; ID., *Species intelligibilis: From Perception to Knowledge. Renaissance Controversies, later Scholasticism and the Elimination of the Intelligible Species in Modern Philosophy*, t. II, E.J. Brill, Leiden 1995; TROTTMANN, *Henri de Gand* cit., pp. 316-321; R. PASNAU, *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, pp. 221-229; AIELLO / WIELOCKX, *La versione del Quodlibet IV*, qq. 7-8, di *Enrico di Gand* cit., pp. 421-441. Sulla concezione di Dio come *primum cognitum*, cf. GÓMEZ CAFFARENA, *Ser participado y ser subsistente* cit.; C. BÉRUBÉ, *De l'homme à Dieu selon Duns Scot, Henri de Gand et Olivi*, Istituto Storico dei Cappuccini, Edizioni Collegio S. Lorenzo, Roma 1983, pp. 41-54, 191-195; R. MACKEN, *God as "primum cognitum" in the Philosophy of Henry of Ghent*, «Franziskanische Studien», 66 (1984), pp. 309-315; M. LAARMANN, *God as primum cognitum. Some remarks on the theory of initial Knowledge of esse according to Thomas Aquinas and Henry of Ghent*, in VANHAMEL (ed.), *Henry of Ghent* cit., pp. 171-191; ID., *Deus, primum cognitum. Die Lehre von Gott als dem Ersterkannten des menschlichen Intellekte die Heinrich von Ghent (†1293)*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Münster 1999; W. GORIS, *Absolute Beginners. Der mittelalterliche Beitrag zu einem Ausgang vom Unbedingten*, E.J. Brill, Leiden-Boston 2007 («Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters», 93).

<sup>31</sup> Cf. PORRO, *Sinceritas veritatis* cit., p. 421; PASNAU, *Theories of Cognition* cit., p. 222; PORRO, *La teologia a Parigi dopo Tommaso* cit., p. 202.

<sup>32</sup> Secondo Brown, infatti, «in a more systematic way, the first five articles stand to the rest of the *Summa* as the *Contra Academicos* of Augustine stands to the *Civitate Dei*, and perhaps to his *De Trinitate* as well. Those arguments most pernicious to theology are those which maintain that everything is uncertain and that nothing can be known. To do theology successfully, we must first dispose of the arguments, having recourse to reason alone and not to arguments from authority»: BROWN, *Abstraction and the Object of the human intellect* cit., p. 82. Sulla critica agostiniana dello scetticismo nel *Contra Academicos*, cf. G. CATAPANO, *Quale scetticismo viene criticato da Agostino nel Contra Academicos?*, «Quaestio», 6 (2006), pp. 1-13.

<sup>33</sup> Sul significato del termine *notitia* in Enrico, cf. J.V. BROWN, *The Meaning of notitia in Henry of Ghent*, in J.P. BECKMANN / L. HONNEFELDER / J. GABRIEL / W. KLUXEN (Hrsg.), *Sprache*

conoscere qualcosa *absque omni deceptione et fallacia* sia attraverso i sensi che attraverso l'intelletto:

«dicendum quod scire large accepto ad omnem notitiam certam qua cognoscitur res sicut est absque omni fallacia et deceptione [...], manifestum est et clarum quia contingit hominem scire aliquid [...] et hoc tam in cognitione sensitiva quam intellectiva. In cognitione enim sensitiva sensus ille vere rem percipit, sicut est sine omni deceptione et fallacia [...]. Cognitione igitur intellectiva, sicut iam dictum est de cognitione sensitiva, intellectus ille vere rem percipit, sicuti est sine omni deceptione et fallacia»<sup>34</sup>.

Contrariamente a ciò che sostiene Agostino, secondo il quale non è lecito aspettarsi dai sensi la *sincera veritas*<sup>35</sup>, Enrico dunque attribuisce un certo valore anche alla conoscenza sensibile. Se così non fosse, infatti, – visto che, come sostiene Aristotele, ogni conoscenza trae origine dai sensi – si dovrebbe negare anche qualsiasi possibilità di conoscenza per l'uomo<sup>36</sup>. D'altronde, in realtà, ciò che afferma Agostino contro i sensi nel *De diversis quaestionibus* 83, secondo Enrico, è rivolto a coloro che non distinguono il momento della sensazione da quello del giudizio dell'intelletto e che, non attribuendo alcun valore alla conoscenza sensibile, incorrono in *absurdissimos errores*<sup>37</sup>.

---

*und Erkenntnis im Mittelalter*, t. II, W. de Gruyter, Berlin-New York 1981 («Miscellanea Mediaevalia», XIII. 2), pp. 992-998.

<sup>34</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. I, q. 1, ed. Wilson, pp.10,93-12,135.

<sup>35</sup> Come ha affermato Porro, infatti, dal momento che i sensi percepiscono corpi mutevoli, secondo Agostino, la *sincera veritas* non può derivare dalla sensibilità. Questa «condanna almeno in apparenza inappellabile» non può, però, condurre alla negazione di qualsiasi utilità dei sensi, così come la critica dell'instabilità e mutevolezza dei corpi non può tradursi nella loro equiparazione al nulla, perché ciò comporterebbe «un indebito svilimento del creato e dell'evento stesso della creazione». Secondo Porro, Agostino riesce in qualche modo a conciliare questa necessità di difendere la sensibilità con la severa critica di ciò che viene attestato dai sensi, formulata nella q. 9 del *De diversis quaestionibus* 83, distinguendo due livelli di verità: uno che è possibile conseguire attraverso la conoscenza sensibile e l'altro, quello della *sincera veritas*, attraverso l'illuminazione divina: cf. PORRO, *Sinceritas veritatis* cit., pp. 413-420, in part. p. 419.

<sup>36</sup> Cf. *ibid.*, p. 421; PORRO, *La teologia a Parigi dopo Tommaso* cit., p. 202.

<sup>37</sup> Cf. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. I, q. 1, ed. Wilson, pp. 20,274-21,296: «apprehensione autem facta per sensus, avertendo a sensibus, ut iudicium fiat in ratione, quod summe monet fieri Augustinus in inquisitione veritatis, “bene a sensibus *sincera veritas expetenda est*”, et hoc quantum ex puris naturalibus iudicio rationis in lumine puro naturali potest conspici vel simpliciter iudicio intellectus in claritate lucis aeternae. De qua sinceritate in iudicio rationis sequentis sensum loquitur Augustinus ad litteram, secundum quod de utroque modo conspiciendi veritatem videbitur inferius. Ex sensu ergo originaliter bene est expetenda *sincera veritas*



Dal momento dunque che si può prestar fede a ciò che viene attestato dai sensi, come Enrico spiega nella questione successiva, l'uomo può conoscere qualcosa anche *absque omni speciali divina illustratione, ex puris naturalibus*. Se invece al contrario, seguendo la linea agostiniana, si afferma che non si può conoscere nulla senza l'ausilio dell'illuminazione divina, si priva l'anima umana della propria dignità. La sua operazione principale, infatti, consiste proprio nella conoscenza e pertanto non è possibile che essa non riesca a realizzarla con le sue sole forze, perché in questo caso sarebbe costituita in vista di un fine impossibile da raggiungere.

Oltre ad una *generalis influentia* di Dio nel processo conoscitivo, dunque, Enrico non riconosce la necessità, almeno al livello dello *scire* inteso in senso largo, di una *specialis divina illustratio*<sup>38</sup>.

Le cose cambiano al livello della conoscenza in senso stretto, «ex parte intellectus et cognitionis intellectivae, cuius cognoscere proprie dicitur scire»<sup>39</sup>.

---

quodammodo, quoniam “sensus proprii est certissima cognitio *circa* suum *proprium obiectum*”, nisi impediatur vel ex se vel ex medio vel ab aliquo alio [...]. Unde sensum dimittentens et eius iudicium penitus abnegantes frequenter in absurdissimos errores apud intellectum sophisticis rationibus decepti inciderunt». Cf. PORRO, *Sinceritas veritatis* cit., pp. 421-422; ID., *La teologia a Parigi dopo Tommaso* cit., p. 202.

<sup>38</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. I, q. 2, ed. Wilson, pp. 34,111-35,126: «multum enim est inconueniens ut Deus animam humanam fecerit inter naturales res et sibi non praeparaverit aliis rebus inferioribus. Multo enim minus Deus quam natura aliquid operatur frustra aut deficit alicui rei in sibi necessariis. Operatio autem animae humanae propria naturalis non est alia quam scire aut cognoscere. *Absolute ergo concedere oportet quod homo per suam animam absque omni speciali divina illustratione potest aliqua scire aut cognoscere, et hoc ex puris naturalibus*. Contrarium enim dicere multum derogat dignitati animae et humanae naturae. *Dico autem “ex puris naturalibus” non excludendo generalem influentiam primi intelligentis, quod est primum agens in omni actione intellectuali et cognitiva, sicut primum movens movet in omni motu cuiuslibet rei naturalis*. Nec impedit illa influentia generalis adiuvans ad cognoscendum quin cognitio illa dicatur fieri ex puris naturalibus». Il corsivo è mio. Il primo tipo di illuminazione a cui Enrico fa qui riferimento viene definita *specialis* rispetto a quella *generalis*, che fonda qualsiasi atto cognitivo umano e che è equiparabile alla stessa influenza indiretta che Dio esercita su ogni movimento naturale come Primo Motore: cf. BROWN, *Divine Illumination* cit., pp. 181-182; FÜHRER, *Henry of Ghent* cit., p. 76; MARRONE, *The Light of Thy Countenance* cit., vol. II, p. 273. Anche quest'illuminazione speciale, però, si colloca ancora sul piano della conoscenza naturale. L'illuminazione che rende in qualche modo evidenti le verità di fede, infatti, è distinta da essa ed è «una “nuova” e “speciale” luce» che, secondo J. Beumer, è di due tipi: mistica, riservata solo a pochi privilegiati e teologica, propria del *magister theologiae*: cf. EMERY JR., *The Image of God Deep in the Mind* cit., p. 114; J. BEUMER, *Erleuchteter Glaube. Die Theorie Heinrichs von Gent und ihr Fortleben in der Spätscholastik*, «Franziskanische Studien», 37 (1955), pp. 129-160, in part. pp. 142-143. Cf. anche R. MACKEN, *L'illumination divine concernant les vérités révélées chez Henri de Gand*, «Journal Philosophique», 5 (novembre-décembre 1985), pp. 261-271. Sul *lumen* riservato al teologo, cf. § 2.

Seguendo Agostino<sup>40</sup>, infatti, Enrico distingue la conoscenza dell'*id quod verum est* di una creatura, ossia di ciò che esiste al di fuori del conoscente e che, per la convertibilità dei trascendentali, è vero in quanto è un ente, da quella della sua *veritas*, ovvero della sua essenza. La prima è una conoscenza sensibile (*sensus enim etiam in brutis bene apprehendit de re quod verum est in ea*) o una conoscenza intellettiva immediata, che procede attraverso una *simplex intelligentia*. La seconda, invece, non è immediata ma implica un giudizio, formulato con una *intelligentia componens et dividens*:

«aliud tamen est scire de creatura id quod verum est in ea, et aliud est scire eius veritatem, ut alia sit cognitio qua cognoscitur res, alia qua cognoscitur veritas eius. Omnis enim virtus cognoscitiva per suam notitiam apprehendens rem, sicut habet esse in se extra cognoscentem, apprehendit quod verum est in ea, sed non per hoc apprehendit eius veritatem. Sensus enim etiam in brutis bene apprehendit de re quod verum est in ea, ut verum hominem, verum lignum, verum lapidem [...], sed tamen nullius rei veritatem apprehendit sive cognoscit; propter quod de nullo potest iudicare quid sit in rei veritate, ut de homine quod sit verus homo, vel de colore quod sit verus color. Cognitione igitur intellectiva de re creata duplex potest haberi cognitio: una qua praecise scitur sive cognoscitur simplici intelligentia id quod res est; alia qua scitur et cognoscitur intelligentia componente et dividente veritas ipsius rei»<sup>41</sup>.

Questa distinzione tra *verum* e *veritas* è, come è noto<sup>42</sup>, di fondamentale importanza per la gnoseologia enrichiana e il maestro di Gand, nel corso della sua carriera, sembra modificarla. Come ha dimostrato S.P. Marrone<sup>43</sup>, infatti, in una fase intermedia, tra il 1279 e il 1280 (art. XXXIV, q. 5 della *Summa; Quodlibet*

---

<sup>39</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. I, q. 2, ed. Wilson, p. 35,141-142.

<sup>40</sup> Cf. BROWN, *Abstraction and the Object of the human intellect* cit., p. 95; PORRO, *Sinceritas veritatis* cit., p. 423; ID., *La teologia a Parigi dopo Tommaso* cit., p. 202.

<sup>41</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. I, q. 2, ed. Wilson, p. 36,144-158. Come ha precisato S.P. Marrone, «here the emphasis lay on the character of the mental act – precisely its simplicity or complexity» e, nonostante l'evoluzione della nozione enrichiana di *verum* e *veritas*, «the term by which Henry referred to this primitive form of knowledge, *simplex intelligentia*, held constant throughout his career, reminder that below truth knowledge was simple absolutely and in every sense of the word»: MARRONE, *The Light of Thy Countenance* cit., vol. II, pp. 276, 279.

<sup>42</sup> Cf. BROWN, *Abstraction and the Object of the human intellect* cit., p. 95.

<sup>43</sup> Cf. MARRONE, *Truth and Scientific Knowledge* cit., pp. 50-140; ID., *The Light of Thy Countenance* cit., vol. II, pp. 359-389.

IV, q. 8, ma anche art. LVIII, q. 2 della *Summa* e *Quodlibet* XIV, q. 6), Enrico identifica anche la conoscenza del *verum* con quella dell'essenza e fa della *cognitio* della *veritas* la conoscenza della conformità tra l'essenza di un ente e il concetto formulato dall'intelletto su di essa (*verbum mentis*). La *veritas*, dunque, in questa fase, sembra identificarsi con una sorta di «superessenza»<sup>44</sup> alla quale partecipano sia l'essenza dell'ente che il concetto (creato) corrispondente ad essa. In una terza fase della sua carriera, tra il 1284 e il 1286 (*Quodlibet* VII, qq. 1-2; *Quodlibet* IX, qq. 1-2, 15), invece, Enrico torna ad identificare la conoscenza della verità con quella dell'essenza e, nel descrivere come sia possibile acquisirla, rimanda esplicitamente proprio ai primi articoli della *Summa*<sup>45</sup>, nei quali la nozione di *veritas* corrisponde a quella di conformità di un ente con il proprio *exemplar*: «intentio enim veritatis in re apprehendi non potest nisi apprehendendo conformitatem eius ad suum exemplar»<sup>46</sup>.

Enrico distingue in realtà un *exemplar* creato, che si identifica con la *species* universale dell'oggetto che la mente astraie dai dati sensoriali, da uno increato, che è la forma ideale presente nella mente divina<sup>47</sup>. Questo “duplice

<sup>44</sup> MARRONE, *Truth and Scientific Knowledge* cit., p. 66.

<sup>45</sup> Cf. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* IX, q. 15, ed. Macken, p. 264,71-87.

<sup>46</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. I, q. 2, ed. Wilson, pp. 39,225-40,227.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 40,235-238: «primum exemplar rei est species eius existens apud animam universalis, per quam acquiritur notitiam omnium suppositorum eius, et est causata a re. Secundum exemplar est ars divina continens omnium rerum ideales rationes». Come è noto, i pensatori medievali mutuano la dottrina della *species* da Aristotele per spiegare come sia possibile che, nel processo conoscitivo, si realizzi una sintesi tra un soggetto conoscente e un oggetto conosciuto che è altro da esso. La specie, infatti, può essere considerata «il ponte indispensabile per collegare intimamente il soggetto e l'oggetto, dato che essi si trascendono reciprocamente». Nella prima fase della gnoseologia enrichiana, in particolare, «la necessità della specie come determinante conoscitivo è richiesta, inoltre, dalla passività dell'intelletto umano che, essendo creato e quindi finito, non racchiude in sé l'essenza delle realtà materiali che, a causa di questa loro stessa materialità, non possono essergli immediatamente presenti»: SORGE, *Gnoseologia e teologia* cit., pp. 80, 83. Sulla concezione enrichiana di astrazione, cf. BROWN, *Abstraction and the Object of the human intellect* cit., pp. 82-87; SORGE, *Gnoseologia e teologia* cit., pp. 77-87. Come è altrettanto noto, nella metafisica enrichiana, gli *exemplaria* increati, ovvero le idee divine, sono la causa formale delle essenze creaturali (*esse essentiae*), che non esistono in atto finché non ricevono l'esistenza attuale (*esse existentiae*) dalla libera volontà divina. Se, dunque, sul piano dell'esistenza fisica Dio è libero di attualizzare solo le essenze che desidera, al livello dell'*esse essentiae*, invece, Egli non può modificare l'ordine costituito *ab aeterno* aggiungendo o eliminando qualche essenza. Una volta pensate dall'intelletto divino, infatti, le essenze non possono perdere il loro essere essenziale, né Dio può non possedere le ragioni ideali ad esse corrispondenti. Paradossalmente, dunque, dal momento che nessun ente può esistere senza essere un'essenza, il mondo delle essenze finisce per costituire il presupposto immutabile (persino per Dio) della creazione: cf. P. PORRO, *Possibilità ed esse essentiae in Enrico di Gand*, in VANHAMEL

*exemplar* (o *species*)<sup>48</sup> conduce a due distinti livelli di verità: da una parte quello della *veritas* della filosofia o della scienza aristotelica, intesa come conformità di un ente con la propria rappresentazione mentale, che deriva da un'*intelligentia componens et dividens*, dall'altra quello della *sincera veritas* della *certa scientia*, che è la conformità tra i due *exemplaria* (creato e increato), raggiungibile solo grazie all'illuminazione divina<sup>49</sup>.

Enrico riconosce, dunque, la scienza filosofica come il primo livello dell'itinerario noetico umano, almeno nell'ambito della conoscenza naturale. Tra la verità della filosofia e quella della *certa scientia*, d'altronde, non esiste alcuna contrapposizione o frattura perché, nonostante la prima sia «imperfecta obscura et

---

(ed.), *Henry of Ghent* cit., pp. 211-253. Si veda anche P. PORRO, Ponere statum. *Idee divine, perfezioni creaturali e ordine del mondo in Enrico di Gand*, «Mediaevalia», 3 (1993), pp. 109-159, in part. pp. 113-119.

<sup>48</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. I, q. 3, ed. Wilson, pp. 84,307-85,312: «sciendum quod duplex species et exemplar rei debet interius lucere in mente tamquam ratio et principium cognoscendi rem: una scilicet species accepta a re quae disponit mentem ad cognitionem ipsi inhaerendo; altera vero est quae est causa rei quae non disponit mentem ad cognitionem ei inhaerendo, sed ei illabendo et praesentia maiori quam inhaerendo in ea lucendo». R. Macken sembra l'unico studioso che, finora, commentando questo passo, ha negato l'esistenza di una teoria del "doppio *exemplar*" nel pensiero enrichiano, identificando la seconda specie con la luce divina, «de facon qu'il n'y a qu'une seule espèce: la *species* transformée par la lumière divine»: MACKEN, *La théorie de l'illumination divine* cit., p. 94. Questa identificazione può essere giustificata, in un certo senso, almeno per due motivi. Anzitutto, nella stessa questione di tale articolo della *Summa*, non senza ambiguità, Enrico attribuisce alla luce divina anche il ruolo di *forma* o *species*: cf. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. I, q. 3, ed. Wilson, pp. 75,126-128; 81,239-82,249. Per il commento, si veda MARRONE, *Truth and Scientific Knowledge* cit., pp. 292-293; ID., *The Light of Thy Countenance* cit., vol. II, pp. 30-33. In secondo luogo, inoltre, come ha suggerito K. Emery, anche dopo aver rinunciato ad ogni *species impressa* o *intelligibilis* nell'intelletto umano (*Quodlibet* III, q. 1; *Quodlibet* IV, q. 7) Enrico, ad esempio nel *Quodlibet* IX (Quaresima del 1286), continua a riferirsi alla luce divina come ad una *species*, forse per indicare una certa somiglianza tra l'azione di Dio e quella dell'intelletto agente umano nel processo conoscitivo. Vale la pena, a tal proposito, citare le parole di Emery: «by eliminating impressed intelligible species, Henry did not intend to eliminate "duality" from his theory of human cognition. Rather, by eliminating such species, received passively from outside the soul (*extra nos*), in favor of "expressive species" alone, which are the product of the spirit's active operation (*intra nos*) upon phantasms and sensible realities below it (*infra nos*), Henry made the similitude between the mind and its living divine reason or exemplar even closer [...]. Henry's elimination of intelligible species prepared the way for his understanding of the cooperation between divine and human agent intellects in human knowing»: EMERY JR., *The Image of God Deep in the Mind* cit., p. 104. Sull'eliminazione della *species intelligibilis* da parte di Enrico, lo studio più recente e attendibile è quello di Aiello e Wielockx: cf. AIELLO / WIELOCKX, *La versione del Quodlibet IV*, qq. 7-8, *di Enrico di Gand* cit., pp. 421-441. Per altri riferimenti bibliografici, cf. *supra*, nota 30.

<sup>49</sup> Cf. PORRO, *Sinceritas veritatis* cit., p. 424. Come ha affermato Porro, «Enrico opera dunque in tal modo una singolare saldatura tra la teoria aristotelica dell'astrazione e la dottrina agostiniana dell'illuminazione divina»: ID., *La teologia a Parigi dopo Tommaso* cit., p. 203.

nebulosa»<sup>50</sup>, essa è il presupposto indispensabile per il conseguimento della seconda, visto che l'illuminazione divina agisce sul concetto astratto dalla mente umana, rendendolo conforme a quello esistente, *ab aeterno*, nell'intelletto divino<sup>51</sup>. Dio non fornisce, dunque, alcun contenuto alla mente umana, ma certifica che i suoi concetti coincidano con gli *exemplaria* eterni<sup>52</sup>. Per questo come ha affermato J.V. Brown<sup>53</sup>, l'illuminazione divina, nella gnoseologia enrichiana, può essere definita una «*similitudo* di una *similitudo*»<sup>54</sup>, nel senso che consente all'uomo di conoscere la *veritas* quando rende la similitudine tra la *res* e l'*exemplar* creato una similitudine di quello increato<sup>55</sup>.

Riprendendo una nota analogia agostiniana<sup>56</sup>, nella terza questione del primo articolo della *Summa*, Enrico paragona la luce divina a quella solare per

---

<sup>50</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. I, q. 2, ed. Wilson, p. 58,569-570.

<sup>51</sup> Per questo, l'*exemplar* creato è necessario per conoscere la *veritas*, tanto quanto quello increato: «et nota quod licet talem conceptum perfectae similitudinis in mente format solummodo divinum exemplar, quod est causa rei, cum hoc tamen ad conceptus formationem necessarium est exemplar acceptum a re, ut est species et forma rei a phantasmate accepta in mente. Sine illa enim nihil de re quacumque concipere potest intellectus noster in tali statu vitae in quali sumus. Sine forma enim et specie generali habita de re non potest habere generalem de ea notitiam, sine forma speciali non potest habere notitiam specialem, et sine forma particulari vel speciali particularibus conditionibus determinata non potest habere notitiam particularem. Quam exemplar aeternum debet illustrare et cum ea in conceptu mentis ad veritatem sinceram vel etiam veritatem simpliciter percipiendam impressionem facere»: HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. I, q. 3, ed. Wilson, pp. 83,281-84,292. Come ha affermato Trottmann, infatti, nella gnoseologia enrichiana, «par la seule connaissance naturelle, l'intellect peut tout au plus parvenir au seuil de l'illumination spéciale requise pour atteindre la vérité pure (*sincera*)»: TROTTMANN, *Théologie et noétique au XIII siècle* cit., p. 159.

<sup>52</sup> Come ha sostenuto Marrone: «in this mode of influencing intellection God acted not as the vehicle for knowledge but as the modeler who raised a lower sort of knowledge to a more perfect form [...]. The word or concept was now altered in a manner that increased its value and brought it closer to the divine exemplar itself»: MARRONE, *Truth and Scientific Knowledge* cit., p. 38. La gnoseologia enrichiana può essere definita «una specie di struttura circolare: Dio, come causa formale e efficiente, è all'origine dell'attualizzazione delle essenze nelle cose effettivamente esistenti; la mente umana è in grado di (ri)conoscere l'essenza nelle cose tramite il processo astrattivo e la successiva conoscenza proposizionale: la mente ritrova in Dio, attraverso l'illuminazione, la stessa essenza che aveva individuato nella *res*, ricevendo in tal modo la conferma definitiva (il sigillo, appunto) della certezza della sua conoscenza (*sincera veritas*)»: PORRO, *Sinceritas veritatis* cit., p. 429.

<sup>53</sup> Cf. BROWN, *Divine Illumination* cit., pp. 188-197.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p.191.

<sup>55</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. I, q. 2, ed. Wilson, p. 57,539-543: «necesse est ergo quod illa veritas increata in conceptu nostro se imprimat, et ad characterem suum conceptum nostrum transformet, et sic mentem nostram expressa veritate de re informet similitudine illa quam res ipsa habet apud primam veritatem».

<sup>56</sup> Cf. SORGE, *Gnoseologia e teologia* cit., p. 124; FÜHRER, *Henry of Ghent* cit., p. 71.

dimostrare che, come il sole non illumina direttamente gli occhi e quindi consente di vedere tutte le cose senza essere visto, anche Dio illumina la mente *obliquo aspectu*, in modo tale da far conoscere senza essere conosciuto<sup>57</sup>. La luce divina che permette all'uomo di comprendere la *sincera veritas* non va intesa, infatti, come oggetto di conoscenza, ma come *ratio cognoscendi*:

«lux autem divina illustrans mentem in notitiam veritatis sinceræ vel etiam cuiuscumque solum se habet ut ratio intelligendi, non ut obiectum visum et intellectum. Idcirco absolute dicendum est quod sic alia facit videri, ut in se non videatur, nec simpliciter nec distinctivè»<sup>58</sup>.

Come ha dimostrato Marrone<sup>59</sup>, questa distinzione tra Dio come *ratio intelligendi* e Dio come *obiectum cognitum*, consente ad Enrico di separare, per la prima volta nell'ambito di una dottrina illuminazionista<sup>60</sup>, la questione della certezza della conoscenza da quella della conoscenza dei trascendentali che, a partire da Guglielmo d'Auvergne, sono sempre state strettamente connesse per il fatto che entrambe rimandano al problema della conoscibilità di Dio da parte dell'uomo. A differenza degli altri agostiniani del XIII secolo, in pratica, Enrico

---

<sup>57</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. I, q. 3, ed. Wilson, pp. 80,217-81,228: «quando vero lux ista illuminat quasi obliquo aspectu a suo fonte, tunc illuminat ad videndum alia a se, sicut lux obliquata a sole in medio illuminat ad videndum alia a sole, non ipsum solem. Et ideo sicut lux ista solis materialis non illuminat oculum ad videndum se nisi in recto aspectu, sed alia tantum, sic divina lux, cum quasi obliquo aspectu illuminat, solum illuminat ad videndum alia a se, se ipsam autem nequaquam. Sic autem illuminat secundum communem huius vitæ statum ad cognoscendum sinceram veritatem vel etiam quamcumque rerum primo diffundendo se super species rerum et ab illis in mentem ad formandum in ipso perfectum conceptum de re ipsa ad modum quo lux corporalis primo diffundit se super colorem ad informandum visum perfectum oculi».

<sup>58</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. I, q. 3, ed. Wilson, p. 71,46-49.

<sup>59</sup> Cf. MARRONE, *Certitude of Knowledge of God?* cit., pp. 148-156; ID., *The Light of Thy Countenance* cit., vol. II, pp. 270-273.

<sup>60</sup> Come giustamente ha sostenuto Marrone, non esiste un'unica dottrina illuminazionista nel XIII secolo, ma «a cluster of doctrines about the way the human intellect comes to the most perfect products of its natural [...] processes of intellection, all of which doctrines incorporate the notion of an intervention by God, most typically – but not always – as a light of truth»: MARRONE, *Certitude of Knowledge of God?* cit., p. 148. Per una breve analisi dell'evoluzione delle dottrine dell'illuminazione, cf. BÉRUBÉ, *De l'homme à Dieu* cit., pp. 23-79; SORGE, *Gnoseologia e teologia* cit., pp. 118-120; W.A. FRANK / A.B. WOLTER, *Duns Scotus, metaphysician*, Purdue University Press West Lafayette, Indiana 1995 («Purdue University Press Series in the History of Philosophy»), pp. 135-136.

non ritiene che Dio possa essere conosciuto in quanto luce che garantisce l'acquisizione della *sincera veritas* da parte dell'uomo, ma in quanto *primum cognitum* confuso e indeterminato<sup>61</sup>, a partire dalla conoscenza dei trascendentali e, in particolare, della nozione di *ens*. Enrico, infatti, seguendo Avicenna<sup>62</sup>, ritiene che il primo oggetto dell'intelletto sia il concetto di *ens in quantum ens*<sup>63</sup>, distinguibile in due concetti analoghi: uno che può essere applicato a Dio e un altro alle creature<sup>64</sup>, ma che la mente umana concepisce *modo confuso*, come se si trattasse di un unico concetto<sup>65</sup>. Nella nozione di *ens* si radica dunque, in Enrico,

---

<sup>61</sup> Per i riferimenti bibliografici sull'argomento, cf. *supra*, nota 30. La distinzione tra il piano della conoscibilità divina da parte dell'uomo e quello della funzione divina di *ratio cognoscendi*, come è noto, consente ad Enrico di evitare ogni forma di ontologismo, ovvero di visione diretta di Dio da parte delle creature: cf. MARRONE, *Certitude of Knowledge of God?* cit., pp. 148-156; ID., *The Light of Thy Countenance* cit., vol. II, pp. 270-273; PORRO, *La teologia a Parigi dopo Tommaso* cit., p. 206. Nella q. 6 del suo *Quodlibet* VII (Avvento del 1282), ad esempio, Enrico nega esplicitamente che l'uomo possa conoscere l'essenza divina in questa vita: «dico ergo breviter ad quaestionem, quod homo in vita praesenti existens, utens sensibus, Deum videre non potest per speciem suae essentiae, quia carnali amore mentem ad se trahunt ne possit totaliter in se recolligi, quod necessarium est ut Deus videatur per essentiam»: HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* VII, ed. Wilson, p. 44,46-49. La conoscenza *in via* dell'essenza divina, d'altronde, è una delle tesi condannate nel '77 da Tempier e dai suoi collaboratori tra i quali, come si è detto, si trova lo stesso Enrico: «36 (9). Quod Deum in hac vita mortali possumus intelligere per essentiam»; «211 (8). Quod intellectus noster per sua naturalia potest pertingere ad cognoscendum essentiam primae causae – Hoc male sonat et est error, si intelligatur de cognitione immediata»: PICHÉ, *La condamnation parisienne* cit., pp. 90, 144. Sul problema della conoscenza di Dio da parte dell'uomo nel XIII secolo, cf. ad esempio W. HOYE, *Gotteserkenntnis per essentiam im 13. Jahrhundert*, in A. ZIMMERMANN (Hrsg.), *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im 13. Jahrhundert*, W. de Gruyter, Berlin-New York 1976 («Miscellanea Mediaevalia», 10), pp. 269-284.

<sup>62</sup> Cf. MARRONE, *The Light of Thy Countenance* cit., vol. II, p. 307.

<sup>63</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. I, q. 12, ed. Wilson, p. 189,111-113: «primum principium et primus conceptus est conceptus entis, in quantum est ens, sub quo sunt omnes alii conceptus incomplexi, et ex ipso et post ipsum concipiuntur».

<sup>64</sup> Il termine ente, infatti, può essere predicato di Dio e delle creature *analogice*: «et ita si ens aut esse praedicatur de Deo et creaturis, hoc est sola nominis communitate, nulla rei, et ita non univoce per definitionem univocorum, nec tamen pure aequivoce, secundum definitionem aequivocorum casu, sed medio modo ut analogice»: HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. XXI, q. 2, ed. Badius, I, f. 124rF-G. Sull'analogia del concetto di ente in Enrico, cf. PAULUS, *Henri de Gand* cit., pp. 52-66; GÓMEZ CAFFARENA, *Ser participado y ser subsistente* cit., pp. 182-193; MACKEN, *God as "primum cognitum"* cit., pp. 312-315; PORRO, *Enrico di Gand* cit., pp. 41-53; J. DECORTE, *Henry of Ghent on Analogy. Critical Reflexions on Jean Paulus' Interpretation*, in W. VANHAMEL (ed.), *Henry of Ghent. Proceedings of the International Colloquium on the Occasion of the 700<sup>th</sup> Anniversary of His Death*, Leuven University Press, Leuven 1996 («Ancient and Medieval Philosophy», I, 15), pp. 71-105.

<sup>65</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. XXIV, q. 6, ed. Badius, I, f. 142vV: «et licet secundum se diversos intellectus distinctos faciunt bonum creatoris et bonum creaturae, sicut et ens de Deo et de creatura, quia tamen proximi sunt, intellectus noster concipit modo confuso

«la condizione di possibilità di ogni discorso su Dio»<sup>66</sup>. Ogni volta che si conosce l'ens di una res, infatti, il concetto di essere è talmente indeterminato da implicare, oltre a quello delle creature, anzitutto quello di Dio che, in questo senso, può essere inteso come il *primum cognitum* dell'intelletto umano e, in quanto tale, anche come la *ratio cognoscendi* di ogni cosa, nel senso che non può essere conosciuto nulla se prima, quando si concepisce l'essere, non viene conosciuto Dio *in generali*<sup>67</sup>.

Questo essere di Dio *ratio intelligendi* in quanto *primum cognitum* è ben distinto, in Enrico, dal Suo essere *ratio cognoscendi* come luce che consente di

---

utrumque ut unum». Secondo E. Bettoni, «risulta chiaro da queste parole che per Enrico l'unità del concetto analogico è soltanto frutto di una confusione, che il nostro intelletto fa di due concetti in sé ben distinti. L'analogia insomma c'è per una debolezza del nostro intelletto, che in un primo momento non riesce a distinguere il concetto di essere partecipato da quello impartecipato»: BETTONI, *Il processo astrattivo* cit., p. 72. Alla radice di questa «confusione» si trova, in realtà, la mancanza di determinazioni comune all'ente divino e a quello creaturale, con la distinzione tra l'essere negativamente indeterminato senza poter essere determinato del primo (*indeterminatio per abnegationem*) e l'essere privativamente indeterminato che può essere determinato del secondo (*indeterminatio per privationem*): «per hunc ergo modum, esse indeterminatum per abnegationem convenit Deo, et per privationem creaturae. Et quia indeterminatio per abnegationem et per privationem propincae sunt, quia ambae tollunt determinationem, una tamen secundum actum, alia secundum actum simul et potentiam, ideo non potentes distinguere inter huiusmodi diversa pro eodem concipiunt esse simpliciter et indeterminatum, sive uno modo, sive altero, sive sit Dei sive creaturae. Natura enim est intellectus non potentis distinguere ea quae propincae sunt, concipere ipsa ut unum, quae tamen in rei veritate non faciunt unum conceptum. Et ideo est error in illius conceptu. Verus enim conceptus primo concipiendo esse simpliciter indeterminatum quod ratione suae indeterminationis nihil ponit omnino neque determinat, ut ex hoc nihil sit re commune deo et creaturae positivum, sed negativum solum [...], consequenter rectus intellectus bene distinguit concipiendo esse indeterminatum vel negative vel privative»: HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. XXI, q. 2, ed. Badius, I, f. 125rS. Per questo, l'originale analogia enrichiana è stata giustamente chiamata da Porro «analogia di indeterminatezza»: PORRO, *Enrico di Gand* cit., p. 41.

<sup>66</sup> PORRO, *Enrico di Gand* cit., p. 48.

<sup>67</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. XXII, q. 2, ed. Badius, I, f.130vQ: «dicendum ad hoc quod Deum esse contingit intelligere dupliciter. Uno modo in generali, in quantum Deum intelligit sub nomine entis vel boni absolute, vel alicuius proprietatis nobilis quam ei convenit et similiter creaturis [...]. Intellige hoc bonum, intellige illud, intellige bonum simpliciter si poteris intellexeris Deum. Alio modo in speciali, ut significat sub hoc nomine Deus, scilicet ut natura aliqua excellentissima [...]. Primo modo dicendum quod cognitio essendi Deum naturaliter nobis inferta est, quia in primis conceptibus cum intelligimus ens unum aut bonum simpliciter in generali intelligimus Deum sub quadam confusionem». Come ha sostenuto Porro, «l'aspetto senz'altro più paradossale di questa impostazione è che ogni nostro progresso conoscitivo determina in realtà un allontanamento da questo spiraglio sul divino e una ricaduta inevitabile nel puro mondo creaturale. L'uomo rimane in questa zona di tangenza solo finché non è in grado di discernere nei concetti primi, come dovrebbe, Dio dalle creature o, viceversa, solo se è in grado di approfondire consapevolmente, per poi rimuoverla, questa comunanza»: PORRO, *Enrico di Gand* cit., pp. 123-124.



conoscere la *sincera veritas*, dal momento che non implica nessun intervento da parte di Dio nel processo conoscitivo umano. Al contrario, infatti, secondo Enrico, la conoscenza della *sincera veritas* dipende dall'*illustratio specialis* che Dio concede liberamente a chi vuole:

«illas [*scil.*: regulas lucis aeternae] offert Deus quibus vult et quibus vult subtrahit. Non enim quadam necessitate naturali se offerunt, ut in illis homo veritatem videat, sicut lux corporalis, ut in ea videat colores [...]. Unde et regulas aeternas Deus aliquando offert malis, ut in eis videant multas veritates quas boni videre non possunt, quia praescientia regularum aeternarum non offertur eius [...]. Eisdem etiam regulas aliquando eis subtrahit et eos in errorem cadere permittit [...]. Absolute ergo dicendum quod homo sinceram veritatem de nulla re habere potest ex puris naturalibus eius notitiam acquirendo, sed solum illustratione luminis divini, ita quod licet in puris naturalibus constitutus illud attingat, tamen ex puris naturalibus *naturaliter attingere illud non potest*, sed libera voluntate quibus vult se ipsum offert»<sup>68</sup>.

---

<sup>68</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. I, q. 2, ed. Wilson, pp. 62,644-63,666. Il corsivo è mio. In realtà, questo è uno dei punti più oscuri e controversi della dottrina enrichiana dell'illuminazione divina. Al contrario di ciò che ha sostenuto Bettoni, infatti, le dichiarazioni di Enrico in merito al problema di chi venga illuminato da Dio «lasciano dubbi in proposito»: BETTONI, *Il processo astrattivo* cit., p. 31. È vero in effetti che, nel brano citato, Enrico sembra dichiarare che Dio illumini chi vuole (e non tutti gli uomini), a prescindere dai meriti e demeriti individuali. È anche vero, però, che nella sua risposta alla quinta argomentazione della stessa questione, Enrico sembra affermare invece che la luce divina venga offerta a tutti gli uomini *aequaliter*, ma che ognuno sia illuminato *secundum dispositionem et capacitatem suam*: «omnibus tamen quantum est ex parte Dei aequaliter praesentatur, ut unusquisque secundum dispositionem et capacitatem suam eo illustretur, nisi exigente eminenti malitia aliquis mereatur ut ei omnino subtrahatur, ne ullam veritatem omnino videat, sed totaliter infatuetur in omni cognoscibili, ut in alio determinato ne videat veritatem in eo, sed dilabatur in errorem quem meretur»: HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. I, q. 2, ed. Wilson, pp. 67,744-68,750. Queste parole hanno condotto Macken a concludere che, in Enrico, «la vie morale produit donc par ricochet un état ontologique, qui ouvre notre intelligence à l'illumination divine»: MACKEN, *La théorie de l'illumination divine* cit., p. 107. In pratica, dunque, o Dio non illumina tutti gli uomini, ma solo chi vuole, a prescindere dai meriti e demeriti individuali o Egli offre a tutti *aequaliter* la Propria luce, anche se il modo di fruirne muta *secundum dispositionem et capacitatem* morale (visto il successivo riferimento alla *malitia*). Oltre a queste due possibilità ve ne sarebbe, inoltre, una terza: Dio illumina gli uomini *aequaliter*, anche se ognuno riceve la Sua luce in modalità differenti, secondo la capacità della propria ragione che, in questa vita, viene ostacolata dal corpo e, per questo, non può essere illuminata perfettamente, come *in statu innocentiae*: «lux enim divina nulla necessitate, sed sola voluntate unumquemque secundum gradum sanitatis suae illustrat, unum plus, alterum minus, quosdam perfecte, quosdam nihil [...]. Quantum enim est in se, omnes aequaliter illustrat. Quod videns Plato, et cum hoc videns quod anima quantum est de se, nisi esset corpore obumbrata, perfecte nata est illustrari [...]. Revera ex coniunctione corporis animae nostrae sunt

La conoscenza di Dio inteso come *primum cognitum* è acquisita *naturaliter* come quella delle prime nozioni<sup>69</sup>, mentre quella della *sincera veritas* non può essere conseguita *naturaliter*, ma attraverso un intervento divino<sup>70</sup> e ciò è, secondo Enrico, naturale per l'uomo:

«hoc est naturale creaturae rationali, quod solum possit ex puris naturalibus in cognitionem eius quod verum est de re, et non ultra in cognitionem ipsius veritatis nisi per illustrationem divini exemplaris, et hoc propter eminentiam actus intelligendi ipsam veritatem»<sup>71</sup>.

---

obnubilatae, non obnubilatione occultante aliquam notitiam latentem in eis, ut posuit Plato, sed impediendo receptionem illustrationis divinae et notitiae veritatis sinceræ»: HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. I, q. 4, ed. Wilson, pp. 99,173-100,194. Gli studiosi non sono concordi sulla questione: Bettoni e Speer hanno abbracciato la prima tesi, secondo C. Schmitt e la Sorge, l'*illuminatio divina* viene concessa a tutti, Macken e M.L. Führer hanno ritenuto che la seconda posizione sia quella sostenuta da Enrico, Marrone pone un'alternativa tra le ultime due soluzioni: cf. BETTONI, *Il processo astrattivo* cit., pp. 31-35; SCHMITT, *Henry of Ghent* cit., p. 83; MACKEN, *La théorie de l'illumination divine* cit., p. 107; SORGE, *Gnoseologia e teologia* cit., p. 132; FÜHRER, *Henry of Ghent* cit., p. 83; MARRONE, *The Light of Thy Countenance* cit., vol. II, p. 297; SPEER, *Certitude and Wisdom* cit., p. 92. Dal momento che nel caso della conoscenza delle verità sovranaturali Enrico attribuisce un grande valore alle capacità intellettive e allo studio del teologo (più che alle sue doti morali), oltre che ad un'illuminazione divina speciale, si potrebbe ipotizzare che, nell'ambito della conoscenza naturale, possa valere lo stesso discorso e, quindi, che sia più probabile che Dio illumini tutti *aequaliter*, anche se ognuno riceve la Sua luce secondo la capacità della propria ragione (terza soluzione). Sul *lumen* riservato al teologo, si veda § 2.

<sup>69</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. XXIV, q. 7, ed. Badius, I, f. 144rG: «loquendo autem de primo modo supra iam dicto intelligendi Deum quid est, scilicet naturaliter in primis intentionibus entis, quae sunt ens, verum, unum, bonum, *naturaliter intellectis*, quod pertinet ad modum intelligendi Deum quid sit modo generalissimo in primo et secundo gradu eius, dicendum quod quid est Deus est primum comprehensibile per intellectum». Il corsivo è mio. La dottrina enrichiana di Dio come *primum cognitum*, come hanno già dimostrato C. Bérubé e Marrone, riecheggia in parte quella elaborata dieci anni prima da Bonaventura nell'*Itinerarium mentis in Deum*: cf. BÉRUBÉ, *De l'homme à Dieu* cit., pp. 100-101; MARRONE, *The Light of Thy Countenance* cit., vol. II, p. 302.

<sup>70</sup> Come ha dimostrato Marrone, almeno in un'occasione, però, nella q. 3 dell'art. I della *Summa*, Enrico non sembra distinguere così chiaramente il piano della conoscenza naturale di Dio da quello del processo di illuminazione divina che conduce alla *sincera veritas*: cf. MARRONE, *The Light of Thy Countenance* cit., vol. II, p. 296; HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. I, q. 3, ed. Wilson, pp. 88,378-384; 89,399-90,417.

<sup>71</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. I, q. 3, ed. Wilson, pp. 68,751-755.

Nonostante, dunque, l'uomo non possa conoscere *ex puris naturalibus* la verità, egli è *de natura sua natus* ad acquisirla, anche se grazie ad un intervento divino sovranaturale:

«dicendum quod aliqua sunt homini cognoscibilia naturaliter, quia ex principiis naturaliter ei inditis potest in illorum cognitionem devenire sine adiutorio exteriori; sic homini in statu huius vitae solum sunt naturaliter cognoscibilia ea quae sensuum adminiculo capere potest. Alio modo sunt aliqua naturaliter ei cognoscenda seu cognoscibilia, quia de natura sua natus est illa intelligere, sed hoc non ut ex puris naturalibus illa intelligat, sed quia naturaliter ita ordinata est, ut nata sit recipere lumen quo adiuta illa intelligat. Unde secundum hunc modum homo ordinatur ad hoc, ut per gratiam elevetur ad suscipiendum magis bonum, quam sit illud quod potest attingere per naturam»<sup>72</sup>.

Come è noto, secondo Marrone, in una fase intermedia della sua carriera, Enrico sembra attenuare il valore dell'illuminazione divina nel processo conoscitivo umano<sup>73</sup>. A. Aiello e R. Wielockx, facendo riferimento soprattutto alle note di seconda redazione della *Summa* (1278), presenti nei margini del ms. Paris BnF lat. 15355<sup>74</sup>, hanno invece recentemente dimostrato che Enrico, in quella stessa fase della sua carriera, estende l'illuminazione divina ad ogni forma di conoscenza naturale, a condizione che non si tratti della semplice percezione di

---

<sup>72</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. I, q. 4, ed. Wilson, pp. 260,81-261,90. Come ha giustamente affermato la Sorge, l'illuminazione divina in Enrico, dunque, può essere considerata come «un'esigenza ineliminabile che scaturisce dalla razionalità, si accompagna ad essa e la rende possibile; in altre parole la ragione, per essere pienamente se stessa, ovvero sia per poter esprimere conoscenze universali e necessarie ha bisogno naturalmente dell'intervento divino [...] il nodo della questione è appunto costituito dal proclamare naturale ciò che viene concesso come un'integrazione della natura che supera la natura stessa»: SORGE, *Gnoseologia e teologia* cit., p. 132.

<sup>73</sup> È questa l'ormai celebre tesi sostenuta da Marrone in merito all'evoluzione della gnoseologia enrichiana: «from 1279 or 1280, the notion of a divine light of truth took a back seat, its prominent place in the structure of his thought coming to be occupied instead by a view of truth and certitude in human knowledge, as well as a corresponding noetics, reflective of a more exclusively Aristotelianizing bent»: MARRONE, *The Light of Thy Countenance* cit., vol. II, p. 360. Cf. anche MARRONE, *Truth and Scientific Knowledge* cit., pp. 48, 68-69.

<sup>74</sup> Cf. AIELLO / WIELOCKX, *Goffredo di Fontaines aspirante baccelliere sentenziario* cit., *Appendici II-III*, pp. 245-271.

una nozione, ma di un giudizio<sup>75</sup>. In effetti, in almeno 29 delle 48 note copiate da Goffredo di Fontaines ed edite dagli stessi studiosi, Enrico dichiara esplicitamente che l'illuminazione divina consente all'uomo di conoscere la *sincera veritas vel etiam simpliciter veritas*<sup>76</sup>. Il *vel* che Enrico adopera nelle note per estendere l'illuminazione ad ogni forma di conoscenza, forse, non ci pone proprio di fronte ad «un'asserzione categorica»<sup>77</sup>, però di fatto mette seriamente in discussione la celebre tesi di Marrone e apre un nuovo orizzonte di ricerca nell'ambito della gnoseologia enrichiana.

---

<sup>75</sup> Cf. AIELLO / WIELOCKX, *Goffredo di Fontaines aspirante baccelliere sentenziario* cit., *Appendice II*, pp. 245-266. La stessa tesi è stata sostenuta anche da B. Goehring in occasione del XII Congresso Internazionale di Filosofia Medievale tenutosi a Palermo tra il 16 e il 22 settembre 2007: «I argue that the redactional stages in Henry's text do not show the alleged waning importance of divine illumination in Henry's mature thought (as supposed by many critics), but rather a movement in the opposite direction: they confirm Henry's strengthening of the role that this divine regulating influence has even in cases of ordinary cognition»: B. GOEHRING, *Henry of Ghent on Human Knowledge and Its Limits*, in corso di pubblicazione negli Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia Medievale della Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Palermo, 16-22 settembre 2007.

<sup>76</sup> Cf. AIELLO / WIELOCKX, *La versione del Quodlibet IV* cit., pp. 442-448.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 446.

## 1.2. Il desiderio *naturale* di conoscere le verità sovranaturali

Alla fine della seconda questione del primo articolo della *Summa*, Enrico anticipa due temi centrali della propria gnoseologia e della propria dottrina sulla scientificità della teologia:

«naturali enim appetitu bene desiderat homo scire etiam illa quae sunt supernaturaliter cognoscenda, quae tamen secundum communem illustrationem a divino exemplari sine illustratione specialiori non posset attingere»<sup>78</sup>.

Anzitutto, anche il desiderio di conoscere le verità sovranaturali è *naturale* per l'uomo. In secondo luogo, non si può pervenire alla loro conoscenza attraverso la *communis* illuminazione divina che consente di acquisire la *veritas*, dal momento che occorre un'*illustratio specialior*.

Il primo tema è oggetto di uno specifico articolo della *Summa*, il IV: *De appetitu sciendi*<sup>79</sup>, il secondo viene descritto, in particolare, nella q. 3 dell'art. V, nelle qq. 2, 3, 4, 5, 6 e 7 dell'articolo XIII e nella q. 2 del *Quodlibet* XII (Avvento del 1288)<sup>80</sup>.

Nella prima questione dell'articolo IV Enrico cerca di determinare, anzitutto, se l'uomo desideri conoscere (*Utrum homo appetat scire*)<sup>81</sup>. Si può dimostrare che l'uomo abbia un desiderio naturale di conoscenza innanzi tutto considerando le caratteristiche della specie umana: ciò che la contraddistingue è in il possesso dell'intelletto, il cui fine è quello di conoscere. Anche la volontà, d'altronde, desiderando che ogni facoltà persegua il suo fine, desidera anche il perfezionamento dell'intelletto, ovvero la stessa conoscenza. L'uomo, quindi, desidera conoscere:

«appetitus igitur rationalis in homine sive voluntas movere habet omnes alias potentias animae ad actus suos et in proprios fines. Nihil autem movet ad actus inclinando

---

<sup>78</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. I, q. 2, ed. Wilson, pp. 68,765-69,769.

<sup>79</sup> Per un breve commento dell'intero articolo, cf. TROTTMANN, *Théologie et noétique au XIII siècle* cit., pp. 161-162; PORRO, *La teologia a Parigi dopo Tommaso* cit., pp. 209-210.

<sup>80</sup> Cf. § 2.

<sup>81</sup> Cf. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. IV, q. 1, ed. Wilson, pp. 269-273.

in finem, nisi appetat finem. Appetit ergo voluntas in homine, immo homo per voluntatem, fines et perfectiones proprias omnium aliarum potentiarum animae comprehendendo sub actu suo actus omnium illarum et sub fine suo fines omnium illarum [...]. Cum ergo de numero illarum potentiarum una sit intellectus, cuius obiectum et finis est verum et scire, dicendum quod homo per voluntatem appetit scire, sed secundum intellectum»<sup>82</sup>.

Nella questione successiva, Enrico cerca di determinare se tale desiderio appartenga ad ogni uomo (*Utrum omnis homo appetat scire*)<sup>83</sup>. Il desiderio di conoscenza non solo appartiene alla specie umana, dal momento che il suo perfezionamento secondo l'intelletto consiste proprio nella conoscenza, ma è naturale per tutti gli uomini e si riscontra in ognuno, sia pure in modalità diverse, in conformità al desiderio personale di ciascuno<sup>84</sup>.

Il desiderio di conoscenza, dunque, è naturale (q. 3)<sup>85</sup> e riguarda tutti gli uomini, anche se *inaequaliter* (q. 4) almeno per due motivi. Anzitutto, perché non tutti acquisiscono nello stesso modo quella conoscenza imperfetta che fa desiderare loro di perfezionarla. In secondo luogo, ognuno desidera conoscere in

---

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 271,40-51. Cf. TROTTMANN, *Théologie et noétique au XIII siècle* cit., p. 161; PORRO, *La teologia a Parigi dopo Tommaso* cit., p. 209.

<sup>83</sup> Cf. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. IV, q. 2, ed. Wilson, pp. 273-278.

<sup>84</sup> *Ibid.*, pp. 276,48-277,68: «cum ergo quaeritur an omnis homo appetat scire, dicendum quod omnis homo ratione qua est homo et continet in se naturam speciei, appetit scire, sicut et homo simpliciter appetit scire, ut dictum est, quia in scire consistit perfectio speciei secundum intellectum [...] omnis homo appetit scire; loquendo autem de scire aliquod scibile particulare hoc vel illud, non oportet quod omnis homo appetat scire vel hoc vel illud. Cum enim homo ratione individui in quantum huiusmodi non appetat aliquid nisi ut sibi conveniens vel simpliciter, vel ut delectabile vel utile, et scire per se ex natura sua sit delectabile et natum delectare quemcumque de quocumque scibili sit – et si non delectet, hoc est per accidens [...] omnis homo per se et naturaliter appetit scire in quantum scibile est [...], et si aliquis scire non appetat hoc particulare scibile vel illud, hoc est per accidens». Cf. TROTTMANN, *Théologie et noétique au XIII siècle* cit., p. 161; PORRO, *La teologia a Parigi dopo Tommaso* cit., p. 209.

<sup>85</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. IV, q. 3, ed. Wilson, p. 281,47-58: «cum igitur, ut dictum est supra, homo ex natura intellectus sui est in potentia omnia intelligibilia, et nihil eorum in actu antequam intelligat, et ita naturaliter imperfectus est, perfectibilis tamen per species intelligibilium, ut per eas actu intelligat et sciat, et imperfectum naturaliter tendit in suam perfectionem, *absolute ergo dicendum quod homo ante acquisitionem omnis notitiae appetit illo qui non est animalis, sed in ipso pure naturalis naturaliter appetit scire simpliciter*, sicut post adeptam aliqualem cognitionem imperfectam appetitum cognitivo appetit scire hoc vel illud, secundum quod imperfectam habet notitiam huius vel illius, ut scientia imperfecta in ipso perficiatur. Et hunc appetitum cognitivum praecedat ille appetitus naturalis sine omni cognitione». Il corsivo è mio.

conformità della propria condizione: è naturale che chi si trova in uno stato di indigenza, infatti, si preoccupi più dell'acquisizione dei beni temporali che di quella del sapere<sup>86</sup>.

Nella q. 5 dello stesso articolo, Enrico si chiede se il desiderio di conoscere si estenda a ciò che eccede la ragione (*Utrum homo appetat scire ea quae notitiam naturalis rationis excedunt*)<sup>87</sup>.

In realtà, nella q. 4 dell'articolo III, Enrico ha già anticipato che esiste nell'uomo un desiderio *naturale* di conoscere le verità sovranaturali (Dio e le sostanze separate) che non può, però, essere realizzato attraverso il *lumen* naturale della ragione<sup>88</sup>.

Come Enrico afferma nella q. 5 dell'articolo IV sbagliano, dunque, sia quei filosofi che negano che l'uomo possieda un desiderio naturale di conoscere le

---

<sup>86</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. IV, q. 4, ed. Wilson, pp. 284,18-285,36: «ad hoc dicendum quod loquendo de appetitu rationali cognitivo, non est dubium quin homines inaequaliter appetant scire. Unde non omnes ad acquisitionem perfectae scientiae aequaliter nituntur, et illius causa duplex est: una essentialis, alia accidentalis. Essentialis causa est quoniam non omnes aequaliter sunt imperfecta notitia informati qua movetur appetitus ad amplius sciendum [...]. Causa vero accidentalis quod appetitu rationali cognitivo non omnes aequaliter appetunt scire multiplex est et indeterminata, quia in quibusdam est indigentia necessariorum, quae causat in eis desperationem deveniendi ad scientiae perfectionem, per quam retrahitur et refrigeratur appetitus, in quibusdam vero circa temporalia occupatio et plures aliae infinitae». Sulla posizione di Enrico in merito al possesso e all'uso dei beni temporali, mi permetto di rinviare a A. AREZZO, *I beni di questo mondo e l'agire morale. Gli articoli 143 e 170 del "Sillabo" di Tempier*, in R. LAMBERTINI / L. SILEO (a cura di), *I beni di questo mondo. Teorie etico-economiche nel laboratorio dell'Europa medievale*. Atti del Convegno della S.I.S.P.M., Roma, 19-21 settembre 2005, Fidem, Porto 2010 («Textes et Études du Moyen Âge», 55), pp. 173-191.

<sup>87</sup> Cf. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. IV, q. 5, ed. Wilson, pp. 287-297. Come ha sostenuto M. Leone, «in particular, the topic of *quaestio* 5 of article IV touches on one of the most debated controversies of the late thirteenth century, namely whether it is permissible to hold the Averroistic position that man is already able to know God and the separate substances (or the celestial intelligences) during his earthly life through natural capacities»: LEONE, *Metaphysics, Theology and the Natural Desire to Know Separate Substances* cit., pp. 513-514.

<sup>88</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. III, q. 4, ed. Wilson, pp. 258,33-259,54: «nunc autem ita est quod ratio naturalis in cognitione quae sibi ex puris naturalibus competit utitur ut instrumento lumine naturali sibi veritates rerum illustrante et eas intellectui manifestante. Lumen autem illud, quia naturale est, limitatum est ad solummodo notitiam hominis naturalem illustrandum. Cum ergo illa notitia quae naturalis est sit adminiculo sensuum et sensibilium, lux homini connaturalis solum illustrat ad sciendum notitiam eorum quae mediante sensu nata sunt cognosci. Talia sunt illa quae sunt scibilia philosophica solum, praeter quae sunt plura alia, quae excedunt naturalem intellectum hominis, quia per sensibilia non potest ad illorum quidditates cognoscendas attingere, maxime autem Dei, quia omnia sensibilia sunt effectus quidam virtutum illius in nullo adaequantur, et sine cognitione eius quod quid est omnino scientia de natura rei haberi non potest [...]. Et non solum clara illorum notitia nostri intellectus possibilitatem excedit, sed et illa quae nata est haberi de eis *per fidem et in aenigmate*».

sostanze separate, sia Averroè, secondo il quale già in questa vita l'intelletto è in grado di raggiungere tale conoscenza<sup>89</sup>. Enrico rimprovera dunque ai filosofi non solo, come fanno gli altri maestri di Teologia, compreso Tommaso<sup>90</sup>, di sopravvalutare le possibilità di conoscenza dell'uomo, ma anche di sottovalutarle, ammettendo in questa vita, al contrario di Averroè, un desiderio ed una conoscenza limitati alle sole realtà naturali. A differenza degli altri maestri di Teologia, in pratica, Enrico non identifica la posizione di Averroè con quella di qualsiasi altro filosofo e, ponendosi in controtendenza rispetto all'intervento del '77, non rimprovera ai filosofi solo di pretendere troppo, ma anche troppo poco dalla ragione e dalla conoscenza che ne deriva, ovvero dalla filosofia<sup>91</sup>.

In primo luogo, infatti, secondo Enrico, si deve ammettere che l'intelletto è in potenza rispetto a tutti gli intelligibili, come il senso è in potenza rispetto a tutti i sensibili e, quindi, sia alle realtà naturali che a quelle soprannaturali. Se però la conoscenza di queste ultime fosse del tutto preclusa agli uomini, esse sarebbero intelligibili *frustra*, così come il sole sarebbe inutilmente visibile se nessuno lo potesse vedere. Allo stesso modo in cui la materia è in potenza rispetto a tutte le possibili forme, anche il nostro intelletto lo è rispetto a tutti gli intelligibili, sia a quelli attingibili naturalmente che a quelli attingibili sovranaturalmente. Anzi, la conoscenza naturale predispone l'uomo ad acquisire quella sovranaturale [*post adeptionem scientiae rerum naturalium (scil.: homo) appetat etiam notitiam rerum supernaturalium*]<sup>92</sup>. In secondo luogo, nell'ambito

<sup>89</sup> Cf. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. IV, q. 5, ed. Wilson, pp. 289,38-290,64.

<sup>90</sup> Cf. C. STEEL, *Medieval Philosophy: An Impossible Project? Thomas Aquinas and the "Averroistic" Ideal of Happiness*, in AERTSEN / SPEER (Hrsg.), *Was ist Philosophie im Mittelalter* cit., pp. 152-174; ID., *Siger of Brabant versus Thomas Aquinas on the Possibility of Knowing the Separate Substances*, in AERTSEN / EMERY JR. / SPEER (Hrsg.), *Nach der Verurteilung von 1277* cit., pp. 211-231.

<sup>91</sup> Cf. A. AREZZO, *La felicità del teologo. Gloria, grazia e scienza in Enrico di Gand*, in M. BETTETINI / F.D. PAPARELLA (a cura di), *Le felicità nel Medioevo*. Atti del Convegno della S.I.S.P.M., Milano, 12-13 settembre 2003, Fidem, Louvain-la-Neuve 2005 («Textes et Études du Moyen Âge», 31), pp. 411-424, in part. pp. 418-419.

<sup>92</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. IV, q. 5, ed. Wilson, pp. 290,65-291,83: «prima [*scil.: via*] ex parte intellectus humani, quoniam secundum philosophos ipse est in potentia omnia intelligibilia, sicut sensus sensibilia, et hoc nec solum omnia intelligibilia ex sensibilibus abstracta, sed etiam ex se separata [...]. Frustra enim essent facta nobis intelligibilia et numquam ea intelligere possemus, *sicut frustra esset sol* factus nobis visibilis, si eum nullo modo videre possemus. Sed ita est quod sicut prima materia, si esset in potentia ad formas, ut quasdam posset recipere opere naturae et alias non posset recipere nisi opere supernaturali, omnes tamen tam has quam illas, naturaliter appeteret, sic intellectus humanus, cum sit in potentia ut perficiatur notitia



di qualsiasi conoscenza, si procede sempre da una imperfetta ad una perfetta. Per questo, dal momento che l'uomo in questa vita è in grado di pervenire a una conoscenza solo imperfetta di Dio e delle sostanze separate, a partire dai loro effetti (*notitia quia sunt, et quid sunt in generali*), desidera pervenire a una conoscenza perfetta (*notitia eorum quid sunt in speciali*)<sup>93</sup>. Infine, dal momento che l'uomo, a partire dagli effetti creaturali, riconosce l'esistenza di Dio e delle sostanze separate, è impossibile che non desideri conoscerne anche l'essenza, che gli è ignota<sup>94</sup>. L'uomo possiede, dunque, un desiderio *naturale* di conoscere Dio e le sostanze separate<sup>95</sup> e, anzi, più si procede nella conoscenza naturale, più si riconosce la sua imperfezione e si desidera superarla per conoscere anche le verità sovrannaturali<sup>96</sup>.

Enrico, dunque, concorda con Averroè nel sostenere che gli uomini desiderano *naturalmente* conoscere ciò che eccede la ragione umana ma, nello

---

rerum naturalium, quam potest sua actione naturali attingere, et similiter supernaturalium, quam solum potest supernaturaliter attingere, naturaliter appetet tam istam notitiam quam illam, ut nec solum homo ante adeptionem scientiae rerum naturalium appetat illarum notitiam, immo post adeptionem scientiae rerum naturalium appetat etiam notitiam rerum supernaturalium».

<sup>93</sup>*Ibid.*, pp. 291,84-292,97: «secunda via patet idem ex parte scientiae incompletae quam habet ex rebus naturalibus ad illa superiora cognoscenda, quoniam omne imperfectum quod se experitur imperfectum in aliquo actu desiderat consequi perfectionem in illo, quoniam notitia imperfecta de aliquo necessario excitat intellectum bene dispositum ad desiderandum eius perfectionem. Nunc autem experimur in nobis notitiam imperfectam separatorum ex effectibus eorum, scilicet notitiam quia sunt, et quid sunt in generali, quae est imperfecta respectu notitiae eorum quid sunt in speciali [...]. Quare necessarium est quod homo desiderat consequi illam notitiam perfectam. Ex hoc ergo quod homo aliqua ex creaturis sensibilibus cognoscat de Deo et separatis, non quiescit eius desiderium, sed necessario excitatur magis ad cognoscendum illa, ad quae tamen naturaliter attingere non potest».

<sup>94</sup>*Ibid.*, pp. 292,106-293,115: «et ex hoc aperte apparet tertia via. Non enim solum est in homine desiderium ad percipiendum imperfectam notitiam quam experitur in se, sed etiam ad expellendam illam quam in se experitur ignorantiam [...]. Quare cum homo ex effectibus creaturarum experitur esse illa quae naturalem eius cognitionem excedunt, et scit naturam et quidditatem eorum sibi esse ignotam, impossibile est quod appetitus eius non tendit ad illa cognoscenda, et tanto magis quanto plura circa illa per creaturas experitur, et cognoscit ex hoc suam incompletam cognitionem et ignorantiam».

<sup>95</sup>*Ibid.*, p. 293,117-128: «absolute ergo dicendum quod homo appetit scire ea quae naturalis rationis notitiam excedunt, ita quod per naturam quiescere non potest humanus appetitus, quousque deveniat ad apertam notitiam separatorum, maxime quidditatis et essentiae eius qui est prima veritas, ita quod nihil citra ipsam sedare posset eius appetitum, etiam si videat clare omnes substantias angelicas, immo tunc adhuc amplius desiderium eius ad nudam divinam essentiam videndam excitaretur, quanto esset propinquior fini, et ei magis assimilaretur [...]. Nullum ergo firmiter scibile potest quietare appetitum hominis in sciendo, sed solummodo illud infinitum in summo cardine rerum constitutum».

<sup>96</sup> Cf. AREZZO, *La felicità del teologo* cit., p. 418.

stesso tempo, come Tommaso, nega che tale conoscenza possa realizzarsi in questa vita *ex pura cognitione naturali*<sup>97</sup>. A tal proposito, Enrico denuncia la *confusio* dei filosofi che hanno dedotto da tale desiderio naturale la possibilità di realizzarlo altrettanto naturalmente:

«revera magna est confusio philosophorum, qui [...] ex desiderio quod perceperunt hominem habere ad illa [*scil.*: quae naturalis rationi notitiam excedunt] cognoscenda, bene perceperunt quod notitia illarum non esset homini impossibilis [...]. Et ideo multis et variis modis, sed erroneis conati sunt ostendere quomodo homo ad perfectam notitiam illorum posset in vita ista pervenire»<sup>98</sup>.

La verità secondo Enrico, dunque, si trova nel mezzo: l'uomo ha un desiderio naturale di conoscere Dio e le sostanze separate, ma non può realizzarlo *propria actione*:

«medium est ergo tenendum, scilicet ut notitiam illorum [*scil.*: separata quoad essentias et quidditates suas] recipere poterit, sed quod propria actione ad illam attingere non poterit»<sup>99</sup>.

L'originale dottrina enrichiana della scientificità della teologia trova la sua giustificazione in questa impossibilità di realizzare *naturalmente* il desiderio *naturale* dell'uomo di conoscere Dio e le sostanze separate. Prima di entrare nel merito della questione occorre, tuttavia, prendere in esame un ultimo importante presupposto della posizione enrichiana: il valore dello studio.

---

<sup>97</sup> Cf. LEONE, *Metaphysics, Theology and the Natural Desire to Know Separate Substances* cit., p. 517.

<sup>98</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. IV, q. 5, ed. Wilson, p. 294,135-144. Sulla critica enrichiana dei *philosophi*, si veda anche L. RENAULT, *Félicité humaine et conception de la philosophie chez Henri de Gand, Duns Scot et Guillaume d'Ockham*, in AERTSEN / SPEER (Hrsg.), *Was ist Philosophie im Mittelalter?* cit., pp. 969-976, in part. pp. 970-971.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 295,154-156.

### 1.3. Il valore dello studio

Come è noto<sup>100</sup>, Enrico dedica al tema dello studio un intero articolo della *Summa*, il V: *De studio sciendi*.

Come egli afferma nella prima questione, dal momento che il fine dell'esistenza umana consiste nella conoscenza perfetta della Verità suprema, per realizzarlo occorre studiare, procedendo da una nozione ad un'altra:

«dicendum ad hoc quod omnis qui intendit devenire ad terminum aliquem ad quem devenire non potest nisi per viam deducentem ad ipsum terminum, necesse habet se ponere in via et ambulare per eam. Nunc autem ita est quod terminus unus est vitae humanae ad quem devenire homo intendit, scilicet notitia perfecta summi veri, ad quam pervenire non potest nisi ambulando in cognoscendo per alia vera quae sunt ad ipsum tamquam per viam, ut dictum est. Ambulare autem per notitiam ab uno in aliud non potest nisi studendo scientiae, cum homini scientia non contingat nisi per studium et investigationem»<sup>101</sup>.

---

<sup>100</sup> Cf. TROTTMANN, *Théologie et noétique au XIII siècle* cit., pp. 163-165; PORRO, *La teologia a Parigi dopo Tommaso* cit., pp. 210-212.

<sup>101</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. V, q. 1, ed. Wilson, pp. 317,23-318,31. La principale fonte di questa connessione tra studio e conoscenza della Verità si trova nel *Fons vitae* di Avicbron, che si conclude con queste parole: «qui est fructus quem consequemur ex hoc studio? Evasio mortis et applicatio ad originem vitae»: AVICEBRON, *Fons vitae*, V, 43 (tr. it. di M. Benedetto, in AVICEBRON, *Fonte della vita*, Bompiani, Milano 2007, p. 680). Lo studio è indispensabile, secondo Avicbron, dal momento che «l'anima, a seguito della sua unione con il corpo, si è *spissata*, perdendo memoria di quella sapienza che pure essa possiede per natura; è chiamata, dunque, a compiere un lungo e faticoso cammino di ascesa dalla conoscenza di sé e di ciò che la circonda, fino alle sostanze sempre più semplici che la introducono alla conoscenza della Volontà»: M. BENEDETTO, *Sapienza e filosofia nel Fons vitae di Ibn Gabirol*, «Quaestio», 5 (2005), pp. 259-272, in part. p. 271. L'uomo deve studiare, dunque, per conoscere la causa finale per la quale è stato creato e per essere felice: «[*scil.*: homo] debet inquirere scientiam causae finalis propter quam conditus fuit, et ut multum studeat ad illam, quia propter hoc consequetur felicitatem»: AVICEBRON, *Fons vitae*, I, 2( tr. it. di Benedetto, in AVICEBRON, *Fonte della vita* cit., p. 210). La felicità suprema, infatti, consiste nella conoscenza delle sostanze intelligibili, che si può acquisire anche attraverso lo studio: «stude ergo in hoc «[*scil.*: gradus substantiarum intelligibilium] et ama, quia haec est intentio propter quam est humana anima, et ibi est delectatio magna et felicitas maxima»: AVICEBRON, *Fons vitae*, III, 57, tr. it. di Benedetto, in AVICEBRON, *Fonte della vita* cit., p. 502. Sul percorso di elevazione che, secondo il filosofo ebreo, conduce l'uomo alla felicità, cf. BENEDETTO, *Sapienza e filosofia* cit., pp. 259-272. Come ha osservato Marrone, «this line of thinking led directly into the mendicant schools of the thirteenth century and the establishment of a defense of professional theology as part of or continuous with the *vita contemplativa*»: S.P. MARRONE, *Speculative Theology in the Late Thirteenth Century and the Way*

Questo non significa, però, che si debba studiare tutto: nemmeno la conoscenza esaustiva della creazione, infatti, ci può consentire di conoscere il Creatore. La nostra vita, d'altronde, non è neppure sufficiente e, impegnandosi in tale impresa, si rischia di trascurare cose più importanti. È meglio limitarsi, dunque, a studiare ciò che è più utile e necessario per la *vita futura*<sup>102</sup>.

Citando Agostino, nella q. 3, Enrico afferma che, più che ascendere al terzo cielo o attendere una visione di Cristo, occorre studiare per comprendere i passi oscuri della Scrittura. Rinunciare del tutto allo studio delle verità che eccedono la ragione per aspettare un dono divino significa, infatti, *tentare Deum*<sup>103</sup>.

Lo studio è necessario, dunque, non solo nell'ambito delle conoscenze naturali e, dunque, delle scienze filosofiche, ma anche in quello delle verità di fede e della teologia, per passare dai primi principî accolti *divino lumine ad omnia posteriora credibilia*<sup>104</sup>.

---

*to Beatitude*, in B.C. BAZÁN / E. ANDÚJAR / L.G. SBROCCHI (éds.), *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge*, vol. II, Legas, New York-Ottawa-Toronto 1995, pp. 1067-1080, in part. p. 1071. Sul carattere speculativo della teologia in Enrico, cf. *infra*, nota 173.

<sup>102</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. V, q. 2, ed. Wilson, pp. 323,21-324,56: «dicendum ad hoc quod vanitatis quorundam erat quod oporteret hominem omnium rerum investigare scientiam, ut ex hoc perfecte ascenderet in cognitionem Dei [...]. Vana tamen erat illorum deductio, quoniam numquam erat hominem ad tantam creaturarum notitiam possibile devenire, tum propter vitae brevitatem, tum propter experientiae difficultatem, tum propter scientiae profunditatem [...]. Dicendum ergo quod non est homini studendum ad sciendum omnia in vita ista: primo, quia hoc est ei impossibile, ut dictum est; secundo, quia per hoc negligeret magis utile [...]. Sed solum studendum est ei sic, ut studeat ad vitae futurae utilia et inter illa ad magis necessaria».

<sup>103</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. V, q. 3, ed. Wilson, pp. 327,22-328,37: «dicendum ad hoc secundum Augustinum in principio De doctrina christiana quod error erat aliquorum quod “*praecepta* de modo studendi et investigandi *obscura Sacrae Scripturae non erant necessaria*, sed quod intellectus eorum *divino munere* esset exspectandus”, et ita negabant quod non esset homini studendum ad sciendum scibilia supra scientias philosophicas. Contra quos dicit Augustinus [...] per hominem discendum est [...]. Dicere ergo absolute quod talibus quae sunt super scientias philosophicas non est studendum, error est et temptare Deum».

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 330,66-76: «circa talia ergo quae fide cognoscuntur de supernaturalibus principaliter quaestio exponenda est. De talibus ergo sciendis notandum quod initia fidei accipimus divino lumine, sicut initia primorum principiorum scientialium sumimus lumine naturalis rationis, et quod se habent prima credibilia fidei ad omnia posteriora credibilia, sicut et prima scibilia philosophica ad posteriora scibilia. Sicut ergo homo, antequam noverit prima principia scientiarum philosophicarum, non potest addiscere neque cetera studio aliquo investigare, ut dictum est supra, sic ad cognitionem illorum quae fidei sunt studere non potest antequam lumine fidei prima principia credibilium cognoverit».

Naturalmente, non tutte le scienze devono essere studiate nello stesso modo, dal momento che esse differiscono «ex materia, ex proprietate scientiae, et ex dispositione scientis»<sup>105</sup> e si distinguono in necessarie, utili, vane o superstiziose. Queste ultime presuppongono il ricorso alle pratiche magiche o sataniche, come ad esempio l'astrologia e la negromanzia e, secondo Enrico, non vanno mai praticate. La filosofia, invece, può essere considerata utile, perché contribuisce al perfezionamento della natura umana, a condizione che non sia una *delectatio* fine a se stessa o che sia praticata per conseguire la felicità o per ingannare o discutere. L'unica scienza realmente necessaria è la teologia, che si applica alla Sacra Scrittura<sup>106</sup>. Come Enrico afferma anche nella q. 2 dell'art. VIII, infatti, la teologia è *summe* necessaria all'uomo perché, consentendogli di conoscere in maniera approfondita le verità di fede, è l'unica scienza che lo avvicina alla sua finalità ultima, ossia alla beatitudine ultraterrena<sup>107</sup>.

Sia pur attribuendo un grande valore allo studio Enrico, dunque, non ritiene che esso possa essere praticato per se stesso, ma sempre in vista di altro:

---

<sup>105</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. V, q. 5, ed. Wilson, p. 347,46-47.

<sup>106</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. V, q. 4, ed. Wilson, pp. 338,27-343,103: «ad hoc sciendum quod scientiarum quaedam est necessaria, quaedam utilis sive fructuosa, quaedam vana et superstitiosa. Superstitiosa est omnis ars per pactiones demonum et hominum instituta [...]. Tali ergo scientiae [...] nullo modo est studendum [...]. Utilis autem scientia est scientia vere philosophica, quia ad perfectionem humanae naturae inventa est. Et isti, ut dicit Augustinus, studere non licet ad delectationem, aut ut in ea spes adipiscendi bonam vitam ponatur, aut deceptionem, aut rixandi libidinem [...]. Scientia autem necessaria est Sacra Scriptura, cui principaliter studendum est, et omni alteri propter ipsam». Sulla scientificità della teologia in Enrico, cf. § 3. Considerando le scienze superstiziose e demoniache del tutto inutili, in questo caso, Enrico si allinea al vescovo Tempier che, nel *Prologo* del "Sillabo", estende la sua condanna proprio ai *libri, rotuli seu quaterni nigromantici*, come alle *invocationes demonum*: cf. PICHÉ, *La condamnation parisienne* cit., p. 76. Anche l'atteggiamento di Enrico nei confronti della filosofia è lo stesso degli altri maestri di Teologia rispetto a quelli delle Arti: essa non può essere praticata per se stessa o in vista di una presunta «felicità mentale», ma per una scienza e un fine superiori: la teologia e, naturalmente, la salvezza ultraterrena. Sulla «felicità mentale», cf. L. BIANCHI, *La felicità intellettuale come professione nella Parigi del Duecento*, «Rivista di filosofia», 78 (1987), pp. 181-199; BIANCHI, *Il vescovo e i filosofi* cit., pp. 149-195.

<sup>107</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. VIII, q. 2, ed. Badius, I, f. 64rvH-K: «solus autem homo sic creatus est: ut naturaliter habilis sit elevari ad ulterius bonum per gratiam, quem possit attingere per naturam [...]. Quare cum homo ordinatur ad hoc: ut supernaturaliter perficiatur perfecta cognitione divinorum, clara scilicet et aperta, statim pro statu huius vitae eam capere non sufficit, sed necesse est quod agens superius actu perfectum illorum cognitione, aliqua illorum cognitione imperfecta et obumbrata primo imbuatur, per quam ad perfectam proficere possit [...]. Haec sunt illa quae docentur per hanc scientiam. Ideo dicendum simpliciter quod homini haec scientia summe necessaria est». Il corsivo è mio.

«aut propter actionem agendorum, ut in scientiis operativis, aut propter amorem diligendorum, ut in scientiis pure speculativis»<sup>108</sup>.

In generale, nel caso delle scienze profane, lo studio deve essere praticato sempre solo in quanto è utile alla conoscenza delle Scritture. Non si deve *immorare* in esso, spreco del proprio tempo che potrebbe essere impiegato meglio, per qualcosa *fructuosius*, come la comprensione delle Scritture, sebbene nemmeno tutta la vita sia sufficiente per portare a termine tale impresa<sup>109</sup>. Lo studio della Sacra Scrittura, infatti, non ha alcun limite, dal momento che essa verte su Dio, che è infinito:

---

<sup>108</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. V, q. 6, ed. Wilson, p. 359,119-121. Come è noto, in tale questione Enrico afferma il primato della vita contemplativa su quella attiva: «non est ergo scire simpliciter propter agere, sed e converso [...] quantum est de genere operis maioris meriti est opus contemplative quam active, et magis debet esse in electione, in quantum tamen contemplari ex voluntate imperatur et caritatis amore. Sed hoc declarari habet in quaestione de comparatione vitae activae et contemplativae»: *Ibid.*, pp. 357,83-358,91. Cf. PORRO, *La teologia a Parigi dopo Tommaso* cit., pp. 211-212. Come è altrettanto noto, dodici anni dopo, nella q. 28 del suo *Quodlibet XII* (Avvento del 1288), al contrario, Enrico afferma che, rispetto allo stato presente e al merito dell'uso, è preferibile e più perfetta la vita attiva rispetto a quella contemplativa: «quoad usum vitae praesentis simpliciter magis diligenda et eligenda est et melior talis vita activa quam contemplativa»: HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet XII*, q. 28, ed. Decorte, p. 175,74-76. Per uno studio della questione, cf. R. MACKEN, *The Superiority of Active Life to Contemplative Life in Henry of Ghent's Theology*, «Medioevo», 20 (1994), pp. 115-129; MARRONE, *Speculative Theology in the Late Thirteenth Century* cit., pp. 1067-1080; M.S. KEMPSHALL, *The Common Good in Late Medieval Political Thought*, Oxford University Press, Oxford 1999, pp. 157-203; S.P. MARRONE, *Henry of Ghent and the Debate over Ways of Life and the Role of the Clergy*, in GULDENTOPS / STEEL (eds.), *Henry of Ghent and the Transformation of Scholastic Thought* cit., pp. 371-386; P. PORRO, *La (parziale) rivincita di Marta. Vita attiva e vita contemplativa in Enrico di Gand*, in C. TROTTMANN (éd.), *Vie active et vie contemplative au Moyen Âge et au seuil de la Renaissance*, École Française de Rome, Roma 2009 («Collection del'École Française de Rome», 423), pp. 155-172. Secondo Leone, tale cambiamento dipende dai differenti intenti che Enrico si propone nei rispettivi testi e dai diversi contesti storico-dottrinali nei quali egli opera e, in particolare, da quello della controversia tra Ordini Mendicanti e clero secolare: cf. LEONE, *Teologia speculativa e teologia pratica* cit., pp. 251-263; ID., *Zum Status der Theologie bei Heinrich von Gent* cit., pp. 195-224. Sul ruolo di Enrico nella disputa, cf. *supra*, nota 10.

<sup>109</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. V, q. 7, ed. Wilson, pp. 368,117-369,127: «in ceteris autem scientiis studio terminus est ponendus. Cum enim, ut dictum est supra, in aliis scientiis studendum non est nisi in quantum utiles sunt, et, ut infra dicitur, in tantum utiles sunt in quantum ad hanc Sacram Scripturam proficiunt, in tantum ergo studendum est unicuique; in aliis scientiis in quantum ex hoc profectum poterit habere studendi consequenter in Scriptura Sacra, ne nimium immorando in aliis in illis tempus consumat per quod fructuosius in ista proficere posset, etiam si quis illis intendat, ut ad istam scientiam veniens amplius et pluribus proficiat, cum residuum temporis vitae suae ad capiendum ea quae sunt huius scientiae non sufficiat».

«quantum ad studium Sacrae Scripturae absolute dicendum quod terminus studii in eo ponendus non est, immo dispositus et ordinatus ad hoc semper intentionem proficiendi amplius et amplius in ea habere debet, et hoc maxime ideo, quia scibile in ipsa est infinitum, circa quod potest profectus procedere in infinitum»<sup>110</sup>.

Dalla lettura dell'art. V della *Summa* si evince, dunque, che Enrico attribuisce allo studio delle Scritture un valore *speciale* e questo, come si è detto, è uno dei presupposti della sua originale dottrina della scientificità della teologia.

---

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 364,33-38.

## 2. La dottrina del *lumen medium*

Nella q. 8 dell'art. I – *Utrum contingat hominem acquirere scientiam angelo docente* – Enrico introduce una importante distinzione tra tre forme di conoscenza: una naturale, che verte sulle realtà naturali *ex sensu*; un'altra che è in parte sovrannaturale, perché consente di comprendere le verità di fede attraverso un *lumen* infuso sovrannaturalmente, e in parte naturale, dal momento che esse si conoscono per fede *sub similitudinis corporalibus*; una terza sovrannaturale, perché riguarda Dio e le sostanze separate e procede *per ecstasim*:

«unus est pure naturalis, quia naturalis et modo naturali, quo intelligit ea quae sibi naturaliter subsunt, ut naturalia et ea quae ex sensu circa naturalia potest investigare. Qui est naturalis, quia ex principiis et naturalibus instrumentis potest ad ipsum pertingere, et est modo naturali, quia per sensus et sensibilia acceptus [...]. Secundus est partim naturalis, partim supernaturalis, quo intelligit per fidem ea quae sunt fidei. Qui est supernaturalis, quia per lumen aliquod supernaturaliter infusum; est autem naturalis, quia modo naturali, quia per fidem et ex fide non intelligimus nisi sub similitudinibus corporalibus involuta [...]. Tertius modus est omnino supernaturalis, quo intelligit homo pure spiritualia circa Deum et spirituales creaturas. Qui est supernaturalis, quia de illis ad quae attingere non potest nisi per lumen supernaturale, et est modo supernaturali, quia non per species a sensibus acceptas, sed illis omnino sopitis, quoniam illa non contingit homini in vita ista videre nisi per ecstasim in tertio genere visionis intellectualis»<sup>111</sup>.

Nella q. 3 dell'art. V – *Utrum studendum sit homini ut sciat scibilia super scientias philosophicas* – Enrico distingue ancora le tre forme di conoscenza: una naturale, che procede secondo un modo naturale; un'altra sovrannaturale, che procede secondo un modo altrettanto sovrannaturale; ed una intermedia: sovrannaturale, ma che procede secondo un *modus* naturale. Questa volta, però, egli precisa che la prima forma di conoscenza coincide con la filosofia, la seconda con la visione beatifica ultraterrena e la terza con una *notitia* che deriva da una luce sovrannaturale, ma che perviene alla considerazione delle realtà divine attraverso la mediazione di quelle sensibili:

---

<sup>111</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. I, q. 8, ed. Wilson, pp. 150,41-151,63.



«verumtamen sciendum quod triplex est modus cognoscendi res: quidam naturalis et modo naturali, quidam supernaturalis et modo supernaturali, quidam medius supernaturalis et modo naturali. Primus est ille quo cognoscuntur scienda in disciplinis philosophicis, quae sunt de rebus naturalibus, quarum notitia est naturalis, quia investigatione naturalis rationis et modo naturali, quia via sensus et experientiae capit ortum. Secundus est ille quo cognoscuntur clare et aperte quidditates caelestium spirituum Dei et angelorum, quae sunt res supernaturales, quorum notitia non est naturalis, quia non naturalis rationis investigatione, neque modo naturali, quia nec per illa quae accipiuntur a sensu, sed immediate et pure a divino dono speciali [...]. Tertius modus est ille quo supernaturalia et divina hic cognoscuntur per fidem, quorum notitia est supernaturalis, quia per lumen infusum, modo tamen naturali, quia in aenigmate rerum sensibilium»<sup>112</sup>.

Secondo Enrico, infatti, è impossibile credere agli articoli di fede e alle proposizioni teologiche (*complexa*) senza comprenderne prima i termini (*incomplexa*) con il lume naturale della ragione, a partire dai sensi<sup>113</sup>. D'altronde, anche se gli *initia fidei* si acquisiscono attraverso la luce divina, una volta conosciuti, occorre comunque procedere nell'indagine razionale (*studere*) per due motivi: 1) per passare dalle prime cose credute alle successive; 2) per capire ciò che all'inizio viene solo creduto (*ut credita fiant intellecta*)<sup>114</sup>. Per conoscere le verità di fede, dunque, *studere debemus* anche se, *in supernaturalibus*, la ragione umana non è sufficiente e le occorre l'aiuto di un *lumen* sovranaturale:

---

<sup>112</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. V, q. 3, ed. Wilson, pp. 328,38-329,58.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 329,58-60: «non enim in istis complexa et articulos fidei credimus per lumen fidei, nisi prius terminos et incomplexa lumine naturalis rationis adminiculo sensus intelligamus».

<sup>114</sup> *Ibid.*, pp. 330,67-331,89: «de talibus ergo sciendis notandum quod initia fidei accipimus divino lumine, sicut initia primorum principiorum scientialium sumimus lumine naturalis rationis, et quod se habent prima credibilia fidei ad omnia posteriora credibilia, sicut et prima scibilia philosophica ad posteriora scibilia. Sicut ergo homo, antequam noverit prima principia scientiarum philosophicarum, non potest addiscere neque cetera studio aliquo investigare, ut dictum est supra, sic ad cognitionem illorum quae fidei sunt studere non potest antequam lumine fidei prima principia credibilium cognoverit. Quibus cognitis ad duo investiganda studendum est. Primo, ut ex primis credibilibus investigentur posteriora. Sicut enim lumine naturalis rationis homo potest studendo investigare notitiam eorum quae in potentia cognita sunt in principiis scientialibus, sic lumine fidei potest investigare credibilia quae in potentia cognita sunt in primis principiis credibilium [...]. Secundo autem studendum est eis quae sunt fidei, ut credita fiant intellecta».

«ut ergo quae fide sola tenemus intelligamus, studere debemus, non viribus solum naturalis rationis [...]. Non ergo solum viribus naturalis rationis ad sciendum naturalia studendum est, sed viribus naturalis rationis adiutae *lumine supernaturali* ad intelligendum illa [...]. Tali ergo gratia Dei adiutus potest homo studere et proficere in supernaturalibus»<sup>115</sup>.

Solo in questo modo, secondo Enrico, l'uomo riesce a comprendere (*intelligere*) i dati di fede, ossia a “leggere dentro” (*intus legere*) e a portare alla luce quella verità che si nasconde sotto ciò che viene creduto<sup>116</sup>. Come la ragione naturale, aiutata da un lume naturale, *quasi fodiendo sub signis et intentionibus sensibilium*, può conoscere la verità che si nasconde sotto di essi, così la stessa ragione naturale, aiutata da un *lumen superius, quasi fodiendo sub credibilibus*, riesce a scoprire quella *veritas* nascosta sotto di essi e che da sola non potrebbe mai conoscere:

«sicut ergo ratio naturalis adiutorio luminis naturalis, quasi fodiendo sub signis et intentionibus sensibilium quae patent, potest [homo] in cognitionem venire eorum quae sub ipsis latent propter naturalem colligantiam eorum ad signa quae patent, sic ratio naturalis adiutorio luminis fidei, quasi fodiendo sub credibilibus, potest venire in cognitionem veritatis eorum. Licet enim per se ad hoc non potest devenire ratio solo lumine naturali, quia non habet veritas latens naturalem ordinem ad illa signa quae patent, sub quibus credenda proponuntur, adiutorio tamen luminis superioris hoc bene potest»<sup>117</sup>.

Come sul piano della *cognitio naturalis*, per conoscere la *sincera veritas*, occorre l'illuminazione divina, anche su quello della *cognitio supernaturalis*, per

---

<sup>115</sup> *Ibid.*, pp. 331,96-332,122. Il corsivo è mio.

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 333,123-129: «dicitur enim intelligere quasi 'intus legere', id est enucleare quod latet, ut sub intentione et specie sensibili accepta a sensu latet veritas et quidditas rei, et sub signis figurabilibus ipsa figurata, et sub eis quae tenentur ut credita veritas nota, et sub effectu causa, et cetera huiusmodi». Cf. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. XIII, q. 6, ed. Badius, I, f. 94vD: «actus intelligendi importat quandam interiorem notitiam, dicitur enim intelligere quasi intus legere, quod evidenter patet in notitia quam habet intellectus ex eis quod percipit sensu». Come è noto, la stessa «etimologia fantasiosa» del verbo *intelligere* è stata adoperata, prima di Enrico, da Tommaso: cf. TROTTMANN, *Théologie et noétique au XIII siècle* cit., p. 142.

<sup>117</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. V, q. 3, ed. Wilson, p. 334,155-163.

conoscere la *veritas dei credibilia*, è necessario un *lumen* divino<sup>118</sup> che, come Enrico spiega meglio nelle righe successive, non si identifica né con quello naturale della ragione, né con quello infuso in tutti i fedeli attraverso il Battesimo (*lumen fidei*). Se con il lume naturale della ragione, infatti, è possibile capire la verità della proposizione «una donna non vergine può partorire», solo con un lume superiore si può capire quello della proposizione «una donna vergine può partorire»<sup>119</sup>. Tale *lumen superius* non è neppure il *lumen fidei*, visto che Enrico afferma esplicitamente che, per procedere nella conoscenza dei *credibilia*, anche i fedeli devono studiare *adiuti illustratione Spiritus Sancti*:

«et ideo sicut philosophi studuerunt ad cognoscendum posteriora ex prioribus et ad intelligendum veritatem rerum naturalium solo lumine naturalis rationis adiuti, sic fideles debent studere ad cognoscendum posteriora credibilia ex prioribus et ad haec et illa intelligenda adiuti illustratione Spiritus Sancti [...]. Et debet esse primum studium fidelis, ut cognoscat quid credendum, deinde quomodo intelligat credita»<sup>120</sup>.

Nella q. 6 dell'art. XIII - *Utrum discens hanc scientiam acquirat aliquam notitiam eius super notitiam fidei* - Enrico è a tal proposito ancora più esplicito: l'uomo "spirituale" (*homo spiritualis*), ovvero il teologo, non può conoscere la *veritas dei credibilia* né attraverso la fede, né attraverso il *lumen* naturale della ragione, ma solo grazie al *donum* di un ulteriore *lumen* sovranaturale:

«sic dono aliquo intellectus potest homo spiritualis intelligere veritates credibilium assentiendo eis ex evidentia rationis non ex solo auditu fidei, quas alius non intelligit, sed sola fide tenet. Non enim minoris virtutis est lumen supernaturale ad ostendendum intellectui investigati ea quae latent sub sensibilibus supernaturali colligantia, quod lumen naturale ad ostendendum intellectui investigati ea quae latent sub aliis naturali colligantia»<sup>121</sup>.

---

<sup>118</sup> Sulle varie tipologie di *illustratio divina* in Enrico, cf. *supra*, nota 38.

<sup>119</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. V, q. 3, ed. Wilson, pp. 334,163-335,166: «unde ad intellectum veritatis huius "corruptam posse parere" potest pervenire intellectus lumine rationis naturalis, sed ad intellectum illius "virginem posse parere" non nisi lumine superiori».

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 335,166-177.

<sup>121</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. XIII, q. 6, ed. Badius, I, f. 94vD.

Lo studio *lumine naturalis rationis* dei *credibilia* accolti per via del *lumen fidei*, insieme all'aiuto di un *lumen superius*, consente dunque, secondo Enrico, di conoscere in questa vita la *veritas* in ambito sovrannaturale.

Enrico chiarisce ulteriormente la differenza tra questa *cognitio* ottenuta con l'ausilio di un *lumen superius* e la semplice conoscenza acquisita per fede, paragonando la prima al cibo solido e la seconda al latte<sup>122</sup>. Come quest'ultimo, infatti, la dottrina accolta per fede non richiede alcuno sforzo, mentre la comprensione dei *credibilia* richiede uno sforzo di analisi, proprio come il cibo solido che deve essere prima masticato con i denti e poi digerito nello stomaco<sup>123</sup>.

Nello stesso tempo, però, Enrico ribadisce anche che la conoscenza dei *credibilia*, che si può acquisire in questa vita solo attraverso l'ausilio di un *lumen superius*, si fonda comunque sulla fede e non può mai prescindere da essa, proprio come un edificio non può fare mai a meno delle sue fondamenta. Tale conoscenza, d'altronde, per quanto possa essere perfetta, paragonata a quella ultraterrena rimane pur sempre imperfetta<sup>124</sup>.

---

<sup>122</sup> Cf. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. V, q. 3, ed. Wilson, pp. 333,129-334,155; ID., *Summa*, art. XIII, q. 6, ed. Badius, I, ff. 94vG-95rG.

<sup>123</sup> Cf. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. V, q. 3, ed. Wilson, pp. 329,129-331,145: «unde ista cognitio, quae consistit in intelligendo, solido cibo comparatur; simplex autem notitia per fidem comparatur lacti [...] quoniam sicut lac sine labore et opere dentium manducatur et manducantem suavitate sua delectat. Panis autem est perfectioris doctrina iustitiae, quam accipere non possunt nisi exercitati sensus circa res spirituales, quoniam qui audit necesse habet intra se tractatibus quibusdam discutere et meditari, quasi quibusdam dentibus spiritualibus molere [...]. Sicut enim qui mittit in os fragmentum panis, primum molit cum dentibus et ita mittit in stomachum, sic et cum audimus omne verbum, necesse est illud meditari in ore sensus, et quasi quibusdam dentibus id tractantibus molere et videre quid est quod dicit, aut unde dicit, aut propter quam rem dicit. Nam quemadmodum qualemcumque cibum, nisi masticaverimus dentibus, non sentimus saporem eius, ita et verbum quod custodimus, nisi masticaverimus tractantes in nobis, non possumus intelligere veritatem verbi illius».

<sup>124</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. XIII, q. 7, ed. Badius, I, ff. 96vT-97rV: «unde fides respectum intellectus huius vitae potius habet similitudinem fundamenti ad edificium quod lactis ad cibum. Quoniam cum puer solidum cibum attingit, lac despicit, sed cum edificium surgit fundamentum non dimittit. Et sic intellectus vitae huius nunquam fidem evacuat, sed semper in fundamento suo habet, quia propter debilitatem nostri intellectus in vita ista sine fidei temperamento tam ardua capere non posset [...]. Quantumcumque igitur quis perfectus est intellectu in vita ista in fundamento intellectus semper debet habere fidem et in hoc semper imperfectus est respectu intellectus qui erit in vita futura». Sul valore dell'atto di fede in Enrico, cf. R. AUBERT, *Le Traité de la Foi à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle*, in J. AUER / H. VOLK (Hrsg.), *Theologie in Geschichte und Gegenwart*, M. Schmaus zum 60. Geburtstag dargebracht v. seinen Freunden u. Schülern, K. Zink, München 1957, pp. 349-370, in part. pp. 367-370.

Com'è noto, nella q. 3 dell'articolo XIII della *Summa*<sup>125</sup> e, successivamente, nella q. 2 del suo *Quodlibet* XII, Enrico descrive il nesso tra la conoscenza fondata sul *lumen supernaturale*, quella naturale e la fede.

Ancora una volta, anzitutto, egli precisa che, nonostante l'abito infuso della fede preceda qualsiasi forma di conoscenza, per prestare il proprio assenso alle verità delle Scritture, è necessario comprenderne prima il significato dei termini con il *lumen naturale* della ragione<sup>126</sup>. Per conoscere in maniera più approfondita quegli stessi termini, però, occorre un *clarius lumen* rispetto a quello della fede: il *lumen supernaturale* dei teologi, che consente loro di comprendere gli articoli di fede e di servirsi di questi ultimi come principi a partire dai quali dimostrare tutte le possibili conclusioni<sup>127</sup>,

---

<sup>125</sup> Per un'analisi dettagliata della questione si veda R. TYÖRINOJA, *Lumen medium. Henry of Ghent on the Accessibility of Theological Truths*, in G. HOLMSTRÖM-HINTIKKA (ed.), *Medieval Philosophy and Modern Times*, Kluwer, Dordrecht 2000 («Synthese Library», 228), pp. 161-182.

<sup>126</sup> Credere, infatti, significa «prestar fede ad altri», ma nessuno può apprendere da qualcun altro se non è in grado prima di conoscere. Per questo, la conoscenza naturale, che trae origine dai sensi, fonda la possibilità di credere: cf. PORRO, *Filosofia e scienza teologica* cit., p. 441, nota 46. Come ha affermato R. Työrinoja, «for Henry, the Augustinian dictum “*crede ut intelligas*”, is valid also in the reverse order, “*intellige ut credes*”, or believing presupposes understanding. This implies that one has first to understand before one can believe, and one has to believe to be able to understand more perfectly and more clearly»: TYÖRINOJA, *Lumen medium* cit., p. 170. Nella q. 2 del suo *Quodlibet* XII, Enrico descrive la differenza tra *credere*, *intelligere* e *videre*: HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* XII, q. 2, ed. Decorte, pp. 23,8-24,23: «credere enim est assentire veritati credibilis per intellectum ex habitu fidei cum voluntatis imperio, secundum modum quo oportet credere doctori omnem qui discit [...]. Intelligere autem est cognoscere aliquid ex alio per discursum rationis, vel definitivum vel syllogisticum [...]. Videre autem intellectualiter est oculo mentis Deum ex nuda eius praesentia conspicerere [...]. Et sic, licet intelligere divina contingit clariori lumine quam credere, multum tamen distat intelligere a videre et differt ab ipso. Omne enim credere et similiter videre proprie dictum est intelligere quoddam, sed non e converso, secundum quod hoc alibi diffusius declaravimus». Enrico pone la stessa differenza tra *credere*, *intelligere* e *videre* nella q. 14 del suo *Quodlibet* VIII (Avvento del 1284), anche se ancora non riconosce, oltre a quello della ragione, un ulteriore *lumen* che consenta di rendere intelligibili gli articoli di fede necessari ed eterni *non simpliciter* (ad esempio, quelli che riguardano i sacramenti e la redenzione in Cristo): cf. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* VIII, q. 14, ed. Badius, f. 325rI-K.

<sup>127</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* XII, q. 2, ed. Decorte, pp. 14,20-15,23; *ibid.*, pp. 26,75-27,97: «dico secundum quod determinavi in Quaestionibus ordinariis, quod quid est Deus, et quod sit trinus, et cetera credibilia de illo, clarius possunt cognosci quam per fidem, et hoc in clariori lumine quam sit lumen fidei [...]. Postquam autem tale intelligere terminorum incomplexorum alicuius complexi theologici habitum est dicto modo ex sensu, puta quid est Deus, quid esse, quid trinus, quid unus [...], cum postmodum ex illis terminis ex auctoritate Sacrae Scripturae seu Dei proponuntur articuli credibilium complexi ex illis terminis incomplexis constituti, quibus articulis propter illam auctoritatem cum adiutorio fidei infusae creditur et firmiter eorum veritati assentitur, praeparata est via ad intelligendum supernaturaliter illa

«et per hoc habetur habitus intellectivus de principiis tam extrinsecis quam intrinsecis theologiae, et *scientificus* simpliciter de conclusionibus credibilibus»<sup>128</sup>.

Il *lumen* speciale permette, dunque, al teologo di acquisire un *habitus scientificus* dei *credibilia*, conoscendo quelle verità che nessun uomo può capire, *in via*, col semplice *lumen naturale* della ragione e alle quali il credente può solo prestar fede con il *lumen fidei* (*quod Deus est, quod Deus est unus, quod Deus est trinus*)<sup>129</sup>.

L'attività razionale e questa illuminazione *speciale* sono, secondo Enrico, le due condizioni indispensabili per l'acquisizione della teologia, dal momento che l'uomo è ordinato a una «doppia conoscenza»<sup>130</sup>: quella naturale, che può acquisire con la ragione, e quella soprannaturale, che richiede il *lumen supernaturale*<sup>131</sup>. La teologia, dunque, «risulta dalla sovrapposizione di istanze

---

incomplexa adiutorio supernaturalis luminis, excedentis fidem et lumen fidei cognitione magis determinata et magis particulari quam erat cognitio quam philosophi ex puro lumine naturali potuerunt habere de illis [...]. Quibus terminis cognitis, in ipsis statim cognoscuntur complexa ex quibus constituuntur, ut principia tam extrinseca quam intrinseca scientifica in theologia, ut quod Deus est, quod Deus est unus, quod Deus est trinus, quae sunt principia extrinseca in demonstratione theologiae. Et consimili modo in eodem lumine virtute talium principiorum extrinsecorum cognoscuntur principia theologiae intrinseca, et ex illis collectione demonstrativa cognoscuntur conclusiones quae ex illis sequuntur». Il corsivo è mio. Cf. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. XIII, q. 3, ed. Badius, I, f. 92rvH-I.

<sup>128</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* XII, q. 2, ed. Decorte, p. 27,99-1. Il corsivo è mio.

<sup>129</sup> Cf. AREZZO, *La felicità del teologo* cit., p. 421. Come ha affermato Macken, il *lumen supernaturale* dei teologi è dunque una luce «"intermedia"» tra quella infusa in tutti i fedeli attraverso il Battesimo e il *lumen gloriae* che consente ai beati di godere, *in patria*, della visione di Dio: cf. MACKEN, *L'illumination divine concernant les vérités révélées* cit., p. 264. Sul *lumen gloriae*, cf. *infra*, nota 173. Per questo, a partire da Giovanni Duns Scoto, il *lumen speciale* arricchiano viene chiamato anche *lumen medium* o *theologicum*: cf. M. PICKAVÉ, *Heinrich von Gent über Metaphysik als erste Wissenschaft. Studium zu einem Metaphysikentwurf aus dem letzten Viertel des 13. Jahrhunderts*, E.J. Brill, Leiden-Boston 2007 («Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters», 91), p. 55, nota 105.

<sup>130</sup> PORRO, *La teologia a Parigi dopo Tommaso* cit., p. 227.

<sup>131</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. XIII, q. 2, ed. Badius, I, f. 91rT-V: «homo naturaliter ordinatus est, ut quaedam possit scire ad quae solo adiutorio luminis naturalis et illustrationis generalis potest attingere, et aliqua quae omnem eius facultatem naturalem excedunt, et hoc tum propter eius debilitatem [...] illustratione generali et vi luminis naturalis illa inspicere non sufficit. Quare si talia debet scire, necessario requiritur aliquid supernaturale et speciale ei infusum, quo in virtute fortificetur et elevetur et in visu acuatur. Hoc autem est quod appellamus speciale lumen, speciali illustratione infusum, quod est quasi sanitas spiritualium oculorum mentis, quod sufficit intellectui scibilia supernaturalia illustrare ut ipsa scire possit. Cum ergo de talibus

naturali e sovranaturali»<sup>132</sup>, e per questo richiede sia l'esercizio della ragione che l'ausilio del *lumen speciale*.

Fede, studio della Sacra Scrittura e intervento del *lumen speciale* sono dunque, secondo Enrico, le tre fasi del processo attraverso il quale l'uomo può conoscere *in via* le verità sovranaturali:

«primo credendum est auctoritati Sacrae Scripturae, deinde studio Sacrae Scripturae diligenti investigatione insistendum est, ad hoc quod creditum est intelligendum, assistente nobis supernaturali illustratione divina»<sup>133</sup>.

Non si può e non si deve mai rinunciare allo studio e limitarsi ad attendere l'illuminazione divina, ma occorre impegnarsi per progredire sempre di più nella conoscenza delle Scritture<sup>134</sup>.

Come è noto<sup>135</sup>, nella q. 6 dell'articolo XIII, Enrico chiarisce il ruolo del lume sovranaturale ricorrendo all'esempio classico dell'eclissi. Esistono tre modi per conoscere un'eclissi: credere a un maestro che la annuncia (*ex solo auditu*), osservarla personalmente (*ex aspectu corporali*), prevederla sulla base dei calcoli dei moti celesti (*ex ratione sola*). Lo stesso accade nel caso delle verità divine, alle quali si può semplicemente credere per via del *lumen fidei*, o possono essere conosciute direttamente *in patria* nella visione beatifica di Dio, oppure *in via* attraverso una *notitia* intermedia che corrisponde alla teologia. Come nel caso dell'eclissi, infatti, conoscendo la natura del sole, della luna e del loro movimento è possibile dedurre tutto il fenomeno, se si conosce il significato dei termini Padre, Figlio e Spirito Santo *per intellectus investigationem* e con l'aiuto di un *lumen supernaturale*, secondo Enrico, si può comprendere anche la Trinità divina:

«dicendum ad hoc quod sicut in disciplinis circa idem triplex est modus cognoscendi discipulo possibilis: unus ex solo auditu quo credit dictis magistri et eius

---

quae sunt secundi generis sit ista scientia [...], ab homine disci non potest omnino sine speciali illustratione divina».

<sup>132</sup> PORRO, *La teologia a Parigi dopo Tommaso* cit., p. 227.

<sup>133</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. XIII, q. 6, ed. Badius, I, f. 94vE.

<sup>134</sup> Sul valore dello studio in Enrico, si veda § 1.3.

<sup>135</sup> Cf. TROTTMANN, *Théologie et noétique au XIII siècle* cit., p. 181; PORRO, *La teologia a Parigi dopo Tommaso* cit., pp. 227-228.

auctoritati, puta quod luna eclipsatur, si hoc dicat ei magister eius. Alius ex aspectu corporali, quo cernit oculis quia luna eclipsatur, sed propter quid ignorat. Tertius ex ratione sola, qua certis temporibus et certis sitibus ex motibus solis et lunae circa terram, noverit lunam necessario eclipsari, licet non videat quod nunc eclipsatur, neque aliquis hoc ei dicat. Consimiliter in notitia eorum quae sunt fidei in hac scientia triplex est modus cognoscendi. Unus qui est solius fidei, quasi ex auditu assentiendo divinae auctoritati, quia in Scriptura sua illa asserit [...]. Alius est ex rei creditae apparentia, quo modo cognoscunt eam sancti in patria. Tertius modus est medius quo cognoscuntur credita, non solum auditu, nec apparentia rei quasi visu, sed ex rationis evidentia, qua intellectui conspicuum est naturam rei sic se habere sicut fides tenet. Quemadmodum enim cognoscendo naturam solis et lunae et discursus eorumdem circa terram, per intellectus investigationem adiutorio luminis naturalis cum generali illustratione divina potest homini notum fieri quomodo contingit lunam eclipsari, sic cognoscendo naturas terminorum credibilium, ut patris, et filii, et spiritus sancti in divinis, per intellectus investigationem adiutorio luminis supernaturalis et divinae illustrationis specialis potest ei notum fieri quia Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio, et non a Patre solo, et sic de caeteris quae sunt huius scientiae propria, et ad fidem pertinentia»<sup>136</sup>.

In maniera del tutto innovativa rispetto agli altri maestri del XIII secolo, dunque, Enrico ammette che anche *in via*, attraverso un'illuminazione speciale, l'uomo-teologo possa conoscere con «una certa “evidenza”»<sup>137</sup> le verità sovrannaturali. Tra l'oscurità di ciò che viene creduto per fede e l'evidenza di ciò che si conosce direttamente nella visione beatifica, infatti, Enrico pone un'evidenza “intermedia”, che si fonda su una *ratio* che è *veridica*, perché conosce i *credibilia* con l'aiuto di un *lumen supernaturale*. Tale conoscenza, però, procede sempre *per speciem* e non direttamente (*non est ex rei praesentis evidentia*) e, per questo, non riesce ad eliminare mai del tutto l'*obscuritas fidei*:

«loquendo de intellectu proprie dicto, cui res praesto est per speciem, et maxime per speciem alienam, sicut sunt ipsi praesto credibilia de Deo, quae sunt per se et absolute credibilia, quae in praesenti fiunt intelligibilia manuductione fidei, non est ex rei praesentis evidentia, sed ex veridicae rationis efficacia, loquendo, inquam, de tali

<sup>136</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. XIII, q. 6, ed. Badius, I, f. 94rvB-D.

<sup>137</sup> MACKEN, *L'illumination divine concernant les vérités révélées* cit., p. 265.



intellectu, non est verum quin simul de eodem potest aliquis habere fidem et intellectum, quia talis intellectus non est omnino perspicuus et clarus, propter quod secum compatitur aliquam fidei obscuritatem, et ideo non omnino fidem evacuat, quia non tollit ei rationem sui obiecti. Potest enim intellectum et fidem homo habere de eodem creditum intelligendo ex ratione veridica cum divinae illustrationis adiutorio»<sup>138</sup>.

A differenza della tradizione agostiniana e tommasiana<sup>139</sup>, dunque, in Enrico, fede e conoscenza dei *credibilia* non si escludono reciprocamente, dal momento che è possibile acquisire *in via, ex ratione veridica cum divinae illustrationis adiutorio*, una *notitia* delle verità divine *media* tra l'oscurità della fede e la chiarezza della visione beatifica che, sia pur senza eliminare del tutto la prima, costituisce un progresso rispetto alla *obscuritas fidei* di partenza:

«postquam enim homo prius credita omnino inceperit intellectu percipere, si proficiendo continue procedat, continue clarescit notitia eius circa credita, semper magis ac magis continue fidei obscuritatem evacuando, quam tamen numquam perfecte evacuare poterit [...], quousque visione aperta evacuetur quod obscurum est ex fide, et perficiatur quod imperfectum est intellectus claritate»<sup>140</sup>.

---

<sup>138</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. XIII, q. 7, ed. Badius, I, f. 96rQ.

<sup>139</sup> Cf. TROTTMANN, *Théologie et noétique au XIII siècle* cit., pp. 182-183; PORRO, *La teologia a Parigi dopo Tommaso* cit., p. 228.

<sup>140</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. XIII, q. 7, ed. Badius, I, f. 96vR.

### 3. La teologia come *scientia prima*

L'originale tesi di Enrico in merito allo statuto della teologia è, dunque, questa: essa è una scienza vera e propria dal momento che i *credibilia* possono diventare *intelligibilia* per via di una *illustratio superior* rispetto a quella della fede e, naturalmente, della ragione<sup>141</sup>.

La teologia è una scienza sia “in senso largo” (*large*), intendendo per scienza una conoscenza certa della verità (in quanto essa presuppone la fede), che “in senso stretto” (*stricte*), come una *notitia* evidente all'intelletto. La teologia dunque è una scienza, come la filosofia, anche se a differenza di quest'ultima, come si è detto<sup>142</sup>, non procede secondo un modo naturale ma sovranaturale, *illustratione speciali luminis*:

«dicendum igitur, quod notitia aliqua appellatur scientia dupliciter, uno modo stricte, alio modo large. Large appellatur scientia quaelibet notitia certa veritatis [...]. Et scientia sic dicta distinguitur contra opinionem, dubitationem et suspensionem, quae sunt operationes intellectus et notitiae sine ulla certitudine [...]. Unde quia fides dicit certam notitiam eorum, quae tenentur per fidem, ut infra dicitur, sub isto modo scientiae continentur notitia fidei, et sic large sumendo scientiam, theologia in quantum continet credibilia considerata, ut credibilia tantum, nondum visa sive intellecta, dicenda est scientia [...]. Stricte vero appellatur scientia, non quaecumque certa notitia, sed solummodo eorum, quorum veritas intellectui ex rei evidentia apparet, ut intellectus in ea sibi ipsi sit testis, et certitudinem ex eo quod videt, habeat, non tantum ex testimonio alterius, sicut certitudinem habet fides [...]. Et scientia sic dicta distinguitur a fide et omni notitia eorum, quae fide tenentur in quantum huiusmodi, quia est intellectorum ex rei evidentia, non creditorum ex alterius testimonio. Sed intellectus talis dupliciter potest haberi. Et secundum hoc scientia proprie dicta est duplex. Uno enim modo haberi potest vi naturalis rationis operantis modo naturali illustratione solius luminis naturalis, aut cum divina illustratione generali, de qua dictum est supra. Alio modo vi naturalis rationis operantis modo supernaturali illustratione speciali luminis supernaturalis. Primo modo

---

<sup>141</sup> Come Enrico afferma esplicitamente, ad esempio, nella q. 4 dell'art. XIII: «ad sic addiscendum hanc scientiam, necessario requiritur *illustratio aliqua superior illustratione fidei*, quia hoc modo sciuntur non solum credendo, sed et credita intelligendo»: HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. XIII, q. 4, ed. Badius, I, f. 93rN. Il corsivo è mio.

<sup>142</sup> Cf. § 2.

habetur intellectus de rebus naturalibus in scientiis philosophicis. Secundo autem modo habetur de rebus supernaturalibus in ista scientia, et hoc in quantum credibilia sunt intelligibilia quaedam in potentia, vel iam intellecta»<sup>143</sup>.

La definizione di scienza con la quale Enrico deve confrontarsi è quella aristotelica, interpretata dagli scolastici come la conoscenza di un determinato soggetto universale, del quale vengono scoperte le parti o le affezioni, per dimostrazione, a partire da principî primi evidenti<sup>144</sup>.

Nella sua risposta alle argomentazioni contrarie della q. 1 dell'art. VI - *Utrum theologia sit scientia* - pertanto, egli tenta di attribuire questa definizione alla teologia.

Anzitutto, come le altre scienze, essa procede a partire da principî primi dai quali, attraverso la ragione naturale e il *lumen* sovranaturale, vengono dedotti i *credibilia posteriora*<sup>145</sup>.

La teologia, inoltre, verte *primo et propter se* su concetti universali e intelligibili e, solo *secundario*, per spiegare meglio i contenuti principali, riguarda anche gli eventi singolari, come le storie e le imprese<sup>146</sup>.

In terzo luogo, la teologia può essere considerata una *scientia* in “senso stretto”, e non solo una *notitia eorum quae tenentur per fidem*, se si intende come scienza dei *credibilia* che diventano *intelligibilia* attraverso il *lumen* speciale. Se,

---

<sup>143</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. VI, q. 1, ed. Badius, I, f. 42vB-D.

<sup>144</sup> Cf. Introduzione.

<sup>145</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. VI, q. 1, ed. Badius, I, f. 42vE: «ad primum in oppositum, quod theologia non habet causas et principia, dicendum quod falsum est, quia habet principia prima credibilia, ex quibus ductu naturalis rationis illustrante lumine supernaturali elici possunt credibilia posteriora pertinentia ad hanc scientiam. Sicut in qualibet alia scientia ex primis principiiis lumine naturalis rationis eliciuntur posteriora».

<sup>146</sup> *Ibid.*, ff. 42vF-43rF: «ad secundum, quod theologia est de singularibus et sensibilibus, dicendum quod aliquid tractatur in scientia dupliciter: vel primo et propter se, ut sunt illa quae sunt de substantia et integritate scientiae, vel secundario et propter illa quae principaliter tractant, ut per ea declarentur et facilius fiat doctrina, et melius percipiat addiscens. Primo modo theologia sicut et qualislibet alia scientia est de universalibus et intelligibilibus. Secundo modo bene potest esse de singularibus et sensibilibus et hoc modo historiae et gesta particularia et sensibilia in hac scientia introducuntur». Dal momento che, nell'articolo XIX della *Summa*, Enrico identifica il soggetto della teologia con Dio, le nozioni universali e intelligibili alle quali egli qui si riferisce devono essere quelle che riguardano Dio. Sul soggetto della teologia in Enrico, cf. BRANDARIZ, *La Teologia como ciencia* cit., pp. 14-27; PORRO, *La teologia a Parigi dopo Tommaso* cit., pp. 230-233, 240-241, 245-249; OLSZEWSKI (ed.), *Dominican Theology at the Crossroads* cit., pp. 209-213.

invece, essa viene intesa come scienza dei *credibilia ut credibilia* può essere considerata una scienza solo “in senso largo”<sup>147</sup>.

La teologia, infine, procede *ex principiis per se notissimis et certissimis*, almeno per il fedele *lumine fidei*, anche se essi non possono essere conosciuti *ex rei evidentia* senza il *lumen speciale*<sup>148</sup>.

Se si intende come la scienza dei *credibilia ut intelligibilia* attraverso il concorso del *lumen fidei*, del *lumen naturale* e del *lumen speciale*, la teologia può dunque secondo Enrico essere considerata una *scientia* secondo i canoni dell’epistemologia aristotelica<sup>149</sup> e, anzi, come la scienza più certa (perfino della filosofia e della matematica)<sup>150</sup> che, in questa vita, almeno «il credente studioso adeguatamente illuminato»<sup>151</sup>, o uomo “spirituale”, possa acquisire:

---

<sup>147</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. VI, q. 1, ed. Badius, I, f. 43rG: «ad tertium, quod de his quae tenent fide non est scientia, dicendum secundum iam dicta quod verum est stricte sumendo scientia, nisi in quantum credibilia sunt etiam intelligibilia. Large autem sumendo scientiam, bene verum etiam est quod de eis est scientia ut credibilia sunt, ut dictum est». Nella q. 2 dell’art. VII - *Utrum sit certissima scientiarum* - Enrico ripropone la stessa differenza tra la teologia come scienza dei *credibilia ut credibilia* e la teologia come scienza dei *credibilia ut intelligibilia*, distinguendo anche una *certitudo ex parte rei scitae* da una *certitudo ex parte scientis*. La prima è naturalmente massima per la teologia, «quia res scita in ea firmissima et certissima est in sua veritate». Nel caso della seconda, invece, occorre distinguere la *certitudo* che dipende dalla *securitas* della verità da quella che dipende dalla *evidentia*. La prima è la *certitudo adhaesionis* che, *per habitus fidei*, è massima. La seconda o *certitudo evidentiae*, invece, non lo è altrettanto nel caso dei *credibilia ut credibilia*, che sono sempre meno evidenti rispetto agli oggetti delle altre scienze, a causa della *obscuritas fidei* e *ex indispositione scientis*. Quando invece, almeno nel caso di “pochi uomini eccellentissimi” i *credibilia* diventano *intelligibilia* per via di un *lumen* infuso sovranaturalmente la teologia è *certissima ex rei evidentia*: cf. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. VII, q. 2, ed. Badius, I, ff. 48vK-49vR. Come ha fatto notare Porro, l’espressione *certitudo adhaesionis* suggerisce «una connessione quasi immediata» tra la posizione di Enrico e l’inclusione dell’art. 151 (3) nel “Sillabo”: «quod ad hoc, quod homo habeat certitudinem alicuius conclusionis, oportet quod sit fundatus super principia per se nota. – Error, quia generaliter tam de certitudine apprehensionis quam adhesionis loquitur»: PICHÉ, *La condamnation parisienne* cit., p. 124. Cf. PORRO, *Filosofia e scienza teologica* cit., p. 434; ID., *Lo statuto della “philosophia”* cit., p. 502.

<sup>148</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. VI, q. 1, ed. Badius, I, f. 43rH: «ad quartum quod non procedit ex principiis per se notis, dicendum quod procedit ex principiis per se notissimis et certissimis in sua veritate, et etiam fideli certitudine fidei, licet prius quam credita facta sunt intellecta, non sint nota ex rei evidentia, vel licet etiam nec fide teneantur sine lumine fidei».

<sup>149</sup> Come ha dimostrato Marrone, l’epistemologia enriciana, come quella di Guglielmo d’Auvergne e di Giovanni Duns Scoto, può essere considerata, in realtà, perfino come un tentativo di superamento di quella aristotelica: cf. S.P. MARRONE, *Concepts of Science among Parisian Theologians in the Thirteenth Century*, in TYÖRINOJA / INKERI LEHTINEN / FØLLESDAL (eds.), *Knowledge and the Sciences* cit., pp. 124-133.

<sup>150</sup> La certezza di queste scienze infatti, è *medicata ab alio*, nel senso che le loro dimostrazioni derivano sempre da un *medium* precedente, mentre quella della teologia è *ex natura*

«et ideo simpliciter et absolute dicendum quod ista est certissima scientiarum, quia est de rebus certissimis in sua veritate et ex parte scientis securissima et evidentissima viro spirituali lumine intellectuali illustrato, prout homini in vita ista est possibile»<sup>152</sup>.

Rispetto alle altre scienze, inoltre, dal punto di vista del *subiectum*, la teologia viene definita da Enrico *scientia usualis*, perché si serve della loro materia (in questo caso esse vengono chiamate *scientiae materialiter subministrativae*), o di determinati strumenti (*scientiae instrumentaliter subministrativae*)<sup>153</sup>.

La *subministratio*, dunque, si distingue dalla *subalternatio* perché, nel primo caso, una scienza inferiore offre qualcosa ad una superiore, nel secondo invece, la scienza subalternata *mendicat* qualcosa da una superiore<sup>154</sup>, come succede ad esempio alla geometria, che verte su ciò che è meno semplice e certo e si serve dei principi e delle conclusioni dell'aritmetica (che si occupa di ciò che è più semplice e più certo) per dimostrare le proprie<sup>155</sup>.

---

*rei in se* e, quindi, maggiore: «loquendo vero de certitudine ex evidentia rei per medium aliud, cum ea quae proprie sunt credibilia sunt divina, quae non possunt habere medium prius quia sunt prima, nec posterius, quod sufficienter ad illorum notitiam ducit quale medium possunt habere creata. Dicendum quod isto modo sciendi ista scientia non est certissima, sed multo sunt certiores philosophice et maxime mathematice. Sed ista certitudo cum sit mendicata ab alio, illa autem prior habetur a natura rei ista quod est per medium est certitudo secundum quid respectu illius quae sit ex natura rei in se»: HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. VII, q. 2, ed. Badius, I, f. 49vR. Come Enrico scriverà qualche riga dopo, la teologia è la scienza più certa di tutte le altre anche perché verte sulle realtà più certe (Dio e le sostanze separate) e costituisce la conoscenza più certa ed evidente che gli uomini “spirituali” possono acquisire di esse: cf. *infra*, nota 152.

<sup>151</sup> BRANDARIZ, *La Teología como ciencia* cit., p. 43.

<sup>152</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. VII, q. 2, ed. Badius, I, f. 49vR.

<sup>153</sup> Cf. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. VII, q. 1, ed. Badius, I, f. 47rvB. Per un esame dettagliato della questione, cf. BRANDARIZ, *La Teología en relación con las demás ciencias* cit., pp. 172-180; PORRO, *La teologia a Parigi dopo Tommaso* cit., pp. 214-217.

<sup>154</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. VII, q. 5, ed. Badius, I, f. 54rH: «subministratio enim et famulatus omnino aliud est a subalternatione, et est fatuum dicere quod subministratio sit aliquis modus subalternationis, hoc enim nullus dicit nisi ignorans Philosophi determinationem circa scientiarum subalternationem. Subministratio enim est ex hoc quod scientia inferior parat aliquid in usum superioris [...]. Subalternatio autem est ex hoc quod scientia subalternata mendicat aliquid a superiori et deficit circa proprium cognoscibile ibi aliquid non cognoscendo quod cognitum est a scientia superiori».

<sup>155</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. VII, q. 1, ed. Badius, I, f. 47vB: «si autem scientia una sit diversa ab altera, quia de diverso connexa, tamen in hoc quod una mendicat ab alia

Seguendo la nota dottrina aristotelica della subalternazione (*unius sub altero detentio*)<sup>156</sup>, e in polemica con Egidio Romano più che con Tommaso<sup>157</sup>, nella q. 5 dell'art. VII - *Utrum theologia subalternatur alicui aliarum* - Enrico nega che la teologia possa essere subalternata alla scienza divina. Non è essenziale infatti, in un rapporto di subalternazione, la maggiore o minore chiarezza intorno ad uno stesso soggetto. Il fatto che la conoscenza di Dio e dei beati sia più chiara ed evidente a Dio che agli uomini, dunque, non è una ragione sufficiente (come crede Egidio)<sup>158</sup> per sostenere che la nostra conoscenza di Dio sia subalternata alla scienza divina. In un rapporto di subalternazione tra due scienze, secondo Enrico, ciò che è essenziale, invece, è che esse possiedano lo stesso soggetto (almeno in parte) e un differente *modus considerandi*: quella subalternante deve conoscere *propter quid*, ossia attraverso la causa e a priori, il soggetto che la subalternata

---

determinata, hoc modo scientia quae est de simplicioribus et magis certis distincta est et diversa a scientia quae est de magis compositis, et minus certis, et certificatur per illam quae est de magis certis, sicut se habet arithmetica respectu geometriae, in quantum demonstrationes arithmeticae certiores sunt demonstrationibus geometriae [...] et ideo certificant demonstrationes geometricae per demonstrationes arithmeticas [...]. Et hoc modo etiam omnis scientia subalternans distincta est a subalternata, quia omnis subalternata indiget subalternante».

<sup>156</sup> Cf. Introduzione, nota 76.

<sup>157</sup> Finora si è sempre affermato che l'interlocutore di Enrico in merito alla dottrina della subalternazione sia Tommaso, ma recentemente Porro ha dimostrato come il vero bersaglio del maestro di Gand sia in realtà Egidio Romano, dal momento che è la sua interpretazione della dottrina aristotelica ad essere criticata nella q. 5 dell'art. VII della *Summa*: cf. PORRO, *La teologia a Parigi dopo Tommaso* cit., pp. 217, 237-239. Sulla dottrina tommasiana della subalternazione, cf. Introduzione, § 2; sulla critica enrichiana della tesi tradizionalmente ascritta a Tommaso, cf. BEUMER, *Erleuchteter Glaube* cit., p. 145; S.F. BROWN, *Henry of Ghent's Critique of Aquinas' Subalternation Theory and the Early Thomistic Response*, in TYÖRINOJA / INKERI LEHTINEN / FØLLESDAL (eds.), *Knowledge and the Sciences* cit., pp. 337-345; ID., *Henry of Ghent's "De reductione artium ad theologiam"* cit., pp. 194-206; A. RODOLFI, «*Verum simpliciter*» e «*Verum secundum quid*»: Enrico di Gand «critico» di Boezio di Dacia, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», serie IV, 3 (1998), pp. 361-379, in part. pp. 370-373; O. BOULNOIS, *Duns Scoto. Il rigore della carità*, Jaca Book, Milano 1999 («Eredità medievale», 15), pp. 111-115; S.F. BROWN, *La subalternation et ses critiques après saint Thomas. Henri de Gand, Godefroid de Fontaines, Jean de Paris, Pierre d'Auriol*, in BOULNOIS (éd.), *Philosophie et théologie* cit., pp. 311-326, in part. pp. 311-312, 314-318; DEMANGE, *La théologie est-elle une science?* cit., pp. 548-549; OLSZEWSKI (ed.), *Dominican Theology at the Crossroads* cit., pp. 214-219. Brown ha recentemente perfino equiparato il rifiuto enrichiano della dottrina della subalternazione a quello di Goffredo di Fontaines, concludendo che «la critique d'Henri et Godefroid aboutissait finalement à restreindre la valeur épistémologique de la théologie: elle n'est plus qu'une science de la foi»: BROWN, *La subalternation et ses critiques après saint Thomas* cit., p. 313. In realtà, come si è visto, in Enrico la teologia non è solo una scienza di fede, ma una scienza vera e propria, attraverso l'illuminazione speciale infusa *in via* nei teologi.

<sup>158</sup> Cf. PORRO, *La teologia a Parigi dopo Tommaso* cit., p. 238.

conosce *quia*, ovvero a posteriori e a partire dagli effetti, oppure attraverso le cause ma per via di un'altra scienza. Dal momento che Dio è incausato, è impossibile una conoscenza *per causas* e *propter quid* della Sua natura, ed è pertanto impossibile che la scienza divina funga da subalternante rispetto alla teologia<sup>159</sup>.

Quest'ultima, secondo Enrico, è invece una *scientia subalternans* rispetto a tutti gli altri saperi sia nell'ordine speculativo, dal momento che consente di conoscere la Causa prima di tutte le cose (e non solo le *causae proximae*), che in quello pratico, visto che il suo fine è quello ultimo dell'uomo, la beatitudine, a cui non può essere subordinato nessun altro. Per questo, la teologia è anche la scienza *principalis* sia rispetto alle scienze speculative che a quelle pratiche<sup>160</sup> e il

---

<sup>159</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. VII, q. 5, ed. Badius, I, f. 53vE: «ista positio ex simplicitate et ignorantia naturae subalternationis venit. In subalternatione enim, ut dictum est supra, hoc est per se et essenziale, quod scientia subalternans dicat propter quid de quo subalternata dicit quia. Nunc autem principia theologiae cum sint de omnino et simpliciter primis, propter quid sciri non possunt in quacumque scientia, quia cognitio propter quid semper est per prius et notius. Licet ergo principia theologiae sciantur clarius in scientia superiori, propter quid tamen non plus sciuntur in illa scientia quam in ista, immo multo minus, quia scientia Dei et beatorum discursiva non est a primo in postremum per medium sicut est nostra, ut alias forte videbitur. Non est autem scientia propter quid nisi per medium discursus. Notum ergo et non notum non faciunt distinctionem scientiae a scientia, ut subalternantis a subalternata, sed quod id quod solum est quia est, in una scientia, notum est propter quid in alia».

<sup>160</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. VII, q. 4, ed. Badius, I, ff. 52vF-53rG: «ad cuius intellectum sciendum quod secundum dicta superius Philosophi in eis quae ad creaturas pertinent solummodo causas proximas colligatas naturaliter suis effectibus principaliter considerant, quas supponunt dicentes solum de illis quia sunt, non autem ad primum omnium principium voluntarium ab omnibus separatum attendunt quae est causa propter quid aliorum omnium, quam considerat ista scientia, causalitatem omnium quae fiunt Deo ascribendo etiam super ea quae sunt prima et propria principia in singulis aliis supposita [...]. Hoc ergo modo theologia subalternat sibi omnes scientias rerum causas et principia considerantes, et hoc quo ad scientias speculativas. Consimiliter et in eodem modo subalternandi subalternat sibi omnes scientias practicas. In talibus enim ipsum propter quid sumitur a fine, respectu cuius a quolibet alio fine sub ipso sumit ipsum quia. Quaecumque igitur scientia finem ultimum operandorum attingit, secundum quem totum opus debet regulari, subalternare sibi debet omnes alis scientias quae attendunt finem inferiorem non cognoscendo rationem finis ultimi. Nunc autem ita est quod finis ultimus omnis scientiae operativae est Deus in quantum est bonum supernaturale creaturae rationalis, quem sola inter scientias humanas theologia attingit, dicens propter illum omnia debere operari. Theologia ergo primo modo subalternationis non solum omnes scientias speculativas, sed etiam omnes scientias operativas sibi subalternat, dirigens omnes tam speculativas quam practicas, illas in cognitione veri, illas autem in operatione boni et per hoc [...] ista scientia est principalis super omnes alias scientias et speculativas et activas». Per un esame dettagliato della questione, cf. BRANDARIZ, *La Teología en relación con las demás ciencias* cit., pp. 192-195; BROWN, *Henry of Ghent's "De reductione artium ad theologiam"* cit., pp. 194-201; PORRO, *La teologia a Parigi dopo Tommaso* cit., pp. 217-222. C. Köning-Pralong ha recentemente dimostrato che il programma della *Summa*

teologo, o uomo “spirituale”, può giudicare *tam in speculandis quam in agendis*<sup>161</sup>.

Essa non è subalternata rispetto a nessuna scienza, dal momento che non *mendicat* i propri principî e le proprie regole, anche se il *magister theologiae* si serve degli altri saperi per spiegare le verità divine attraverso nozioni più accessibili all’uomo:

«theologia non subalternatur alicui scientiae a qua sumit id de quo dicit quia, et alia propter quid, quia non assumit mendicando tamquam principia suae scientiae et regulas suae conditionis. Immo habet principia propria superiora principiiis omnium aliarum scientiarum. Subalternata autem scientia mendicando principia sua accipit a superiori scientia, quia nulla habet propria. Sed theologia assumit ab omnibus scientiis eis principiando et in usum suum ad declarandum ea quae ex suis principiiis propriis propter eorum elongationem a nobis manifesta esse non possunt, nisi adminiculo nobis cognitorum ex sensibilibus et probatis et manifestatis in aliis scientiis»<sup>162</sup>.

Le altre scienze, oltre che per esporre più chiaramente le verità divine, sono utili alla teologia anche per dimostrare che quelle delle Scritture si accordano

---

enrichiana di riorganizzazione del campo epistemico, che subordina alla teologia ogni altra disciplina, è stato poi messo in atto nei *Quodlibeta*, servendosi di una sorta di «casistica teologica» per passare da un sapere ad un altro e, soprattutto, da quello teologico a quello filosofico. Si pensi, ad esempio, al problema dello stato del cadavere di Cristo nel *triduum* tra la Sua morte e la Sua Resurrezione, divenuto occasione di discussione sulla tesi dell’unità o pluralità della forma nell’uomo: cf. C. KÖNIG-PRALONG, *Le raisonnement par cas chez Henri de Gand: entre via naturae et via fidei*, in corso di pubblicazione negli Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia Medievale della Société Internationale pour l’Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Palermo, 16-22 settembre 2007.

<sup>161</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. VII, q. 6, ed. Badius, I, f. 55vP: «homo igitur fidelis maxime cui credibilia huius scientiae facta sunt intelligibilia, iam spiritualis existens, ex hac scientia omnia tam in speculandis quam in agendis habet iudicare suffucienter ex hac scientia instructus, cum ipse in eis quae sunt huius scientiae a nemine iudicandus sit». Come ha precisato recentemente König-Pralong, «le critère pour délimiter le champ de pertinence de l’évaluation peut être qualifié de principe de “répercussion” (*redundandio*). Le théologien doit juger des principes d’une autre discipline lorsque ceux-ci ont des répercussions en théologie. Sinon il doit s’effacer [...]. Cette méthodologie décrit les procédures de l’évaluation que j’ai qualifiée d’“externe”. Armé de sa science, porteur de ses valeurs, le théologien “iuge” des autres sciences du haut de sa chaire»: C. KÖNIG-PRALONG, *Évaluations des savoirs d’importation dans l’Université médiévale: Henri de Gand en position d’expert*, «Revue européenne des Sciences Sociales», XLVI, 141 (2008), pp. 11-28, in part. pp. 27-28.

<sup>162</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. VII, q. 5, ed. Badius, I, f. 54rV.



con gli scritti dei pagani, per esortare più facilmente ad aver fede e per confutare le tesi false<sup>163</sup>.

Tutte le scienze che non hanno un fine pratico distinto dalla pura conoscenza<sup>164</sup> d'altronde, secondo Enrico, devono essere studiate solo *in usum* della teologia che è l'unica, come si è detto, ad essere ordinata *immediate* al fine ultimo dell'esistenza umana, la beatitudine ultraterrena. Questo vale, anzitutto, nel caso delle discipline filosofiche:

«de scientiis igitur philosophicis pure speculativis absolute dicendum quod non licet eas addiscere, nisi in usum huius scientiae [...]. Qui enim philosophicas scientias discunt finem statuendo in ipsis propter scire naturas rerum, non in ordine ad usum istius scientiae [...], isti sunt qui ambulant in vanitate sensus sui [...]. Aliae enim scientiae quae fines proprios non habent, re vera non sunt homini concessae nisi propter istam, et ideo vanum est eas discere nisi in usum istius; nec licet, quia [...] qui philosophicis diligit insistere propter se non potest, vel vix potest errores evadere verae fidei contrarios»<sup>165</sup>.

Rispetto alle altre scienze, ancora dal punto di vista del *subiectum*, la teologia è anche una *scientia universalis*, ed è perfino più universale della metafisica, perché solo studiando Dio nella sua natura si può conoscere la totalità degli enti. La conoscenza dell'ente in quanto ente, propria della metafisica, invece, non consente di conoscere la natura degli enti sui quali vertono le scienze

---

<sup>163</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. VII, q. 9, ed. Badius, I, f. 59rV: «et nota quod sunt quattuor utilitates provenientes Sacrae Scripturae ex hoc quod scripta aliena dictis eius commisceantur, propter quae licet ea assumere. Prima, ut veritas Sacrae Scripturae testimoniis adversariorum congruere appareat [...]. Secunda, ut philosophicis dictis imbuti facilius ad veritatem fidei vocentur [...]. Tertia, ut veritas Sacrae Scripturae per illa apposita clarius exponatur [...]. Quarta, ut per vera quae ex illis literis assumuntur, falsa ibidem contenta evidentius improbentur». Cf. BRANDARIZ, *La Teología en relación con las demás ciencias* cit., pp. 196-198.

<sup>164</sup> Tra le scienze che hanno un fine proprio ordinato *utiliter ad finem communem humanae vitae*, Enrico cita la falegnameria, volta alla costruzione di armadi o tavoli, la medicina, finalizzata alla salute del corpo e la politica finalizzata alla pace della città: cf. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. VII, q. 10, ed. Badius, I, f. 60rB.

<sup>165</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. VII, q. 10, ed. Badius, I, f. 60rB. Come ha osservato Brown, «Henry thus is not anti-philosophical [...]. Philosophy, however, even though defended, is never permitted as an independent discipline. It must be competent, but its end always is its service to theology and to the ultimate supernatural end of human existence. It always must have a *reductio ad theologiam*»: BROWN, *Henry of Ghent's "De reductione artium ad theologiam"* cit., p. 206. Sul rapporto tra filosofia e teologia in Enrico, cf. PORRO, *Filosofia e scienza teologica* cit., pp. 415-442; ID., *Lo statuto della "philosophia"* cit., pp. 497-504.

filosofiche che, se così non fosse, sarebbero superflue. Al contrario, invece, esistono *più* discipline filosofiche, ognuna con un proprio *subiectum*, ed *una* sola teologia:

«absolute dicendum quod ista scientia debet dici universalis, et magis universalis quam metaphysica, in quantum ex consideratione sua in primo principio potest quantum est de se pertingere ad particularia omnium rerum consideranda, in quantum pertinent ad istam scientiam per attributionem ad ipsum principium [...]. Metaphysica autem per ea quae considerat de primo principio non potest attingere ad consideranda de entibus aliis nisi communia et generalia convenientia eis in quantum entia sunt, non autem particularia, quia tunc superfluerent scientiae philosophicae particulares, et non esset nisi unica scientia philosophica, metaphysica scilicet, sicut non est nobis nisi unica scientia theologica»<sup>166</sup>.

Dal punto di vista del modo di considerare il soggetto, essa si distingue da tutte le altre scienze *ad aliud*, ossia per il fine (a differenza di esse, la teologia non considera gli enti in se stessi, ma in riferimento a Dio), *per aliud* o per i principî (le scienze filosofiche considerano le cause prossime, la teologia considera la Causa Prima) e *secundum aliud*, ovvero per il modo di procedere (dal Creatore alle creature nel caso della teologia, dalle creature al Creatore in quello della filosofia)<sup>167</sup>.

Rispetto alle altre scienze, inoltre, secondo Enrico, la teologia è *prima*, almeno per quattro motivi: per la priorità cronologica, nell'ordine causale, per la nobiltà, per il contenuto.

---

<sup>166</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. VII, q. 3, ed. Badius, I, f. 50rC. Cf. *ibid.*, f. 51vM: «unde ista scientia est quodammodo ita universalis quantum esset metaphysica si simul cum sua consideratione universali consideraret quicquid considerant scientiae particulares sub ipsa, et esset solum una scientia philosophica, sicut est tantum una theologica». Come ha affermato Porro, «l'universalità del soggetto non va intesa dal punto di vista della predicazione (*in praedicando*), perché in tal caso la scienza che si occupa dell'*ens commune* sarebbe davvero quella più universale, ma dal punto di vista conoscitivo (*in cognoscendo*), nella misura in cui, cioè, conoscendo tale *subiectum* si può avere accesso alla conoscenza della totalità delle cose. E ciò è vero solo per la teologia, perché solo Dio contiene in sé le ragioni formali (i modelli ideali, gli *exemplaria*) di ogni possibile ente»: PORRO, *Filosofia e scienza teologica* cit., pp. 431-432; ID., *Lo statuto della "philosophia"* cit., p. 501.

<sup>167</sup> Cf. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. VII, q. 1, ed. Badius, I, f. 48rvC-E. Cf. anche BRANDARIZ, *La Teología en relación con las demás ciencias* cit., pp. 177-178; PORRO, *La teologia a Parigi dopo Tommaso* cit., p. 216.

Anzitutto, essa è prima *tempore et antiquitate*, perché inizia con l'umanità, mentre la filosofia inizia con i Greci e, in particolare, con Solone.

In secondo luogo, la teologia è prima *origine*, perché precede e supera tutte le altre scienze che derivano da essa, come il canto dalla voce. Enrico la definisce addirittura il *primum principium in genere scientiarum*, dal momento che tutte le discipline dipendono dalla teologia e sono ordinate ad essa che è, come si è detto, l'unica ad avere come fine la *visio Dei*.

In terzo luogo, la *nobilitas* e la *dignitas* di tale scienza superano quelle di tutte le altre per la certezza, per il valore dell'autorità, per la nobiltà del soggetto, per l'utilità del fine, per la ricchezza del linguaggio e per la perfezione.

Infine, la teologia è prima *ex natura rei*, anche se è l'ultima ad essere appresa dall'uomo. Il suo contenuto, infatti, eccede l'intelletto umano e per questo essa è, come la metafisica, ultima *ordine doctrinae* anche se *ex merito* è prima, anzi è *excellentior* rispetto a tutte le altre scienze<sup>168</sup>.

Questo elogio della teologia sembra in qualche modo ricalcare, se non addirittura superare, quello che gli *artista*e Alberico di Reims e Boezio di Dacia hanno elaborato per la filosofia, considerata come quell'*excellentior status* contro il quale si scaglia Tempier nel '77<sup>169</sup>.

---

<sup>168</sup> Cf. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. VII, q. 7, ed. Badius, I, ff. 47rB-48rE.

<sup>169</sup> Tra le 219 tesi condannate il 7 marzo si trova infatti, come è noto, anche questa: « 40 (1). Quod non est excellentior status quam vacare philosophia»: PICHE, *La condamnation parisienne* cit., p. 92. La fonte di tale articolo, secondo R. Hissette, è il *De summo bono* di Boezio di Dacia: cf. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles* cit., p. 16. In effetti, in esso l'Autore afferma che la beatitudine suprema che l'uomo può conseguire su questa terra consiste nel conoscere la verità su ogni questione, nel compiere il bene e nel godere di entrambe le attività. Pertanto, in questa vita, l'uomo più felice è il filosofo, perché egli si dedica alla contemplazione, che è la migliore delle attività e, attraverso essa, partendo dalla considerazione delle cause seconde, giunge a riconoscere e ad amare Dio come causa suprema di tutto ciò che esiste. Più perfetta è la felicità del filosofo in questa vita, più egli si avvicina alla beatitudine ultraterrena: «sumum bonum quod est homini possibile est cognitio veri et operatio boni et delectatio in utroque [...]. Qui enim perfectior est in beatitudine, quam in hac vita hominis possibile esse per rationem scimus, ipse propinquior est beatitudini, quam vita futura per fidem expectamus [...] sic operationes omnium virtutum inferiorum quae sunt in homine sunt propter operationes virtutis supremae, quae est intellectus. Et inter operationes virtutis intellectivae, si aliqua est optima et perfectissima, omnes naturaliter sunt propter illam. Et cum homo est in illa operatione, est in optimo statu qui est homini possibilis. Et isti sunt philosophi, qui ponunt vitam suam in studio sapientiae. Unde omnes virtutes quae sunt in philosopho operantur secundum ordinem naturalem: prior propter posteriorem et inferior propter superiorem et perfectiorem [...] et omnes universaliter propter virtutem supremam et actionem ultimam, quae est speculatio veritatis et delectatio in illa, et praecipue veritatis primae; numquam enim satiatur appetitus sciendi, donec sciatur ens increatum [...]. Ideo philosophus speculando entia causata, quae sunt in mundo, et naturas eorum et ordinem eorum ad invicem

La teologia non è infatti, secondo Enrico, *solo* una scienza vera e propria secondo i canoni dell'epistemologia aristotelica, ma la scienza *più certa* (anche della matematica), *più universale* (perfino della metafisica), *principale*, *subalternante* rispetto a tutte le altre discipline e non subalternata a nessun'altra (nemmeno a quella divina), *prima*.

Dal momento che è anche l'unica scienza che consente all'uomo-teologo di conoscere in *via* le verità sovranaturali con una certa evidenza, attraverso il *lumen medium*, la teologia è anche *sapientia*, nel senso aristotelico e avicenniano del termine<sup>170</sup>:

«quare cum theologia considerat causas altissimas et profundiora et altiora circa illas, quam scientia humana potest attingere, et maxime circa illam causam, quae Deus est, qui est causarum et omnium est principium, ut dicit I Metaphysicae, quam summe considerat, ut est primum principium omnium, omne ens in quantum verum producendo in esse a prima veritate, quae ipse est, et ut est omnium finis ultimus, omne ens in quantum bonum, in bonum ultimum quod ipse est reducendo quo ad bene esse. Circa enim Deum theologus considerat non solum quae circa eum philosophus ex creaturis potuit cognoscere, sed etiam illa, quae ipsi Deo soli nota erant naturaliter de se, quae nec supremus angelus cognitione naturali potest attingere, quae nobis revelavit per Spiritum

---

inducitur in speculationem altissimarum causarum rerum, quia cognitio effectuum est quaedam manu ductio in cognitionem suae causae; et cognoscens causas superiores et naturas earum esse tales, quod necesse est eas habere aliam causam, inducitur in cognitionem primae causae. Et in speculando consistit delectatio et maior, cum intellegibilia sint nobiliora. *Ideo philosophus ducit vitam valde voluptuosam*»: BOETHIUS DE DACIA, *De summo bono*, in BOETHIUS DE DACIA, *Opuscula. De aeternitate mundi. De summo bono. De somniis*, ed. N.G. Green-Pedersen, Copenhagen 1976 («Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi»), pp. 371,62-376,185. Il corsivo è mio. Anche secondo Alberico di Reims colui che non ama la filosofia non è «homo nisi aequivoce» e dato che, non esiste nulla di più elevato, una volta arrivati ad essa «ibi statur»: ALBERICUS REMENSIS, *Philosophia*, in R.A. GAUTHIER, *Notes sur Siger de Brabant. II. Aubry de Reims et la scission de Normands*, «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», 68/1 (1984), pp. 3-49, in part. pp. 33,86; 37,194-195.

<sup>170</sup> Cf. ARIST., *Metaph.* A, 2, 982a 4-982b 11, translatio Iacobi in *Aristoteles Latinus*, XXV 1-1<sup>a</sup>, *Metaphysica*, Translatio Iacobi sive “Vetustissima” cum Scholiis et Translatio Composita sive “Vetus”, ed. Vuillemin-Diem, pp. 7,29-9,10: «quoniam autem hanc scientiam quaerimus, hoc utique erit considerandum, circa quales causas et circa qualia principia scientia sapientia sit [...]. Ex omnibus igitur dictis in hanc ipsam scientiam cadit quaesitum nomen; oportet enim hanc primorum principiorum et causarum esse speculativam». Cf. AVICENNA, *Metaphysica*, trattato I, sezione seconda, [16] (tr. it. di O. Lizzini, in AVICENNA, *Metafisica*, a cura di O. Lizzini e P. Porro, Bompiani, Milano 2002, pp. 40-41): «[scil.: haec scientia] est etiam sapientia quae est nobilior scientia qua apprehenditur nobilior scitum: nobilior vero scientia, quia est certitudo veritatis, et nobilior scitum, quia est Deus, et causae quae sunt post eum».

Sanctum, et in hac sacra scientia sunt conscripta [...]. Absolute ergo dicendum quod theologia vere et proprie debet dici sapientia super omnes scientias humanas [...]. Cui concordat Avicenna qui describens sapientiam dicit in primo Metaphysicae: “Sapientia est excellentior scientia ad sciendum id quod est excellentium scitum, et est prima causarum totius”<sup>171</sup>.

---

<sup>171</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. VI, q. 2, ed. Badius, I, f. 43vN-44rO. Enrico è evidentemente ben lontano dalla interpretazione francescana del termine sapienza, intesa come un “sapere affettivo”: cf. Introduzione. Nella risposta alla terza argomentazione della q. 3 dell’art. VIII, infatti, sia pur affermando che *sapientia* deriva da *sapor*, e dunque che la teologia abbia una componente affettiva, Enrico nega che essa sia *affectiva*. La denominazione di una scienza, infatti, dipende dalla sua finalità intrinseca che, nel caso della teologia, è la speculazione. Tutto ciò che riguarda l’affetto, invece, segue la speculazione come una finalità estrinseca. Per questo, la teologia è speculativa e non pratica o affettiva: «primum ergo bonum non est finis huius scientiae, nisi finis sub fine, sed secundum ad quod ordinatur primum ut in finem ultimum, et ex hoc habet ista scientia quod perfectissime sit speculativa et nomen sapientiae sibi appropriet, ut dicatur sapientia a sapore, quia non solum illuminat intellectum in cognitione veri, sed ulterius inflamat affectum in fruitionem boni [...]. Unde et quia huius scientiae speculatio sicut et vitae futurae perficitur in affectione dilectionis et fruitionis, dicitur a quibusdam quod ista scientia debet dici potius affectiva quam speculativa, sed non est ita. *Denominatio enim scientiae debet esse a fine suo intra*, in quo stat ipsa cognitio intra limites suos. Nunc autem illud quod est in affectione sequens huius scientiae speculationem finis extra se est, *sed ista speculatio quae stat in cognitione veri in intellectu est finis eius intra se, ut scientia est et ideo simpliciter et absolute verius debet dici speculativa quam practica aut affectiva*»: HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. VIII, q. 3, ed. Badius, I, f. 66rZ. Il corsivo è mio. Come ha dimostrato M. Olszewski, Enrico segue in questo caso probabilmente Tommaso che, nel *Prologo* del suo *Commento alle Sentenze*, facendo riferimento alla teologia, scrive: «sed quia scientia omnis principaliter pensanda est ex fine, finis autem ultimus istius doctrinae est *contemplatio* primae veritatis in patria, ideo principaliter speculativa est»: THOMAS DE AQUINO, *Scriptum super primum librum Sententiarum, Prol.*, a. 3, 2.3, ed. Oliva, p. 320,34-36. Il corsivo è mio. A differenza di Tommaso, però, Enrico usa il termine *speculatio* anziché *contemplatio*, distinguendo la speculazione volta al compimento di una buona azione, propria della scienza pratica, da quella volta all’unione con Dio, propria della scienza speculativa suprema, ossia della teologia: «est enim duplex bonum voluntatis. Unum, quod ab ipsa voluntate perficitur, ut est actio bona quam in aliud extra se extendit, sicut est quaelibet actio directa in finem. Aliud vero quod ipsam voluntatem perficit, ut est operatio perfecta quam intra se elicit, et per quam fini ultimo se unit. Primum bonum voluntatis pertinet ad scientiam practicam, quia in ipsa est speculatio ut actionem dirigat, quod proprium practicae est. Secundum vero bonum voluntatis pertinet ad scientiam specialiter speculativam, quia in ipsa est speculatio solummodo, ut voluntati obiectum suae operationis perfecte ostendat, ut in ipsum statim operatione perfecta tendat, quod est proprium speculativae supremae, quae cognitionem extendit in amorem. Et est ista operatio perfecta voluntatis: dilectio Dei et finis ultimus ad quem tendit ista scientia»: HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. VIII, q. 3, ed. Badius, I, f. 65vY. Sull’uso dei termini *contemplatio* e *speculatio* nella scolastica, cf. M. OLSZEWSKI, *Contemplatio and speculatio: Are they synonyms or not?*, in M.C. PACHECO / J.F. MEIRINHOS (éds.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale / Intellect and Imagination in Medieval Philosophy / Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval*. Actes du XI Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l’Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Porto, du 26 au 31 août 2002, vol. IV, «Mediaevalia. Textos e estudos», 23 (2004), pp. 411-422.

#### 4. Il *doctor theologiae*

Nella q. 2 dell'art. VI, dunque, oltre ad identificare la teologia con la sapienza, Enrico afferma che la conoscenza del *theologus* è superiore non solo rispetto a quella del filosofo che conosce Dio a partire dalle creature, ma perfino rispetto a quella naturale dell'angelo supremo<sup>172</sup> perché è l'unica che, attraverso il *lumen speciale*, giunge ad *illa quae ipsi Deo soli nota erant naturaliter de se*.

---

Per un confronto tra la concezione tommasiana e quella enrichiana, cf. anche OLSZEWSKI (ed.), *Dominican Theology at the Crossroads* cit., p. 227. Sul carattere della teologia in Enrico, cf. BRANDARIZ, *La Teología como ciencia* cit., pp. 28-38; SPEER, *Certitude and Wisdom* cit., pp. 75-100; LEONE, *Teologia speculativa e teologia pratica* cit., pp. 251-263; ID., *Zum Status der Theologie bei Heinrich von Gent* cit., pp. 195-224; PORRO, *La teologia a Parigi dopo Tommaso* cit., pp. 240-241. E in Tommaso, cf. JORDAN, *Theology as Speculative and Practical* cit., pp. 430-439.

<sup>172</sup> Facendo riferimento alla *cognitio naturalis* dell'angelo, Enrico sembra presupporre che la conoscenza angelica si distingua in naturale e sovranaturale, come in effetti egli affermerà esplicitamente nella q. 15 del suo *Quodlibet V* (Avvento del 1280 o Quaresima del 1281): «oportet intelligere quod notitia angeli est duplex: quaedam pure naturalis, quaedam supernaturalis. Naturalis autem non est nisi quidditatum universalium et essentialium omnium creaturarum vel in Verbo, vel in propria natura [...]. Cognitio vero supernaturalis omnino est cognitio singularium futurorum dependentium a sola voluntate divina et praescientia»: HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet V*, q. 15, ed. Badius, f. 189vQ. Seguendo la tradizione, almeno fino al 1287-1288, Enrico ritiene che esista una gerarchia, ovvero uno *status*, sia per i corpi sensibili che per le sostanze separate, dal momento che in entrambi i casi, per salvaguardare l'ordine dell'universo, occorre ammettere che gli enti superiori influenzino sempre quelli inferiori. Al vertice della gerarchia delle sostanze separate si deve porre, appunto, l'angelo supremo, mentre al livello più basso si trova l'anima razionale. Come è noto, questa tesi viene ritrattata da Enrico nella q. 11 del suo *Quodlibet XI* (Avvento del 1287) - *Utrum unum sit aevum omnium aeviternorum* - per conformarsi ad un misterioso articolo condannato a Parigi, secondo il quale si deve negare che esista uno *status in supremo* per le creature, dal momento che si può individuare sempre un ente superiore ad un altro, che dista infinitamente dal Creatore: «sed secundum articulum quemdam damnatum Parisii nulla creatura habet statum in supremo: quoniam superior ea esse potest, eo quod in infinitum semper distat a substantia increata. Sed in infima est status, scilicet, in anima rationali»: HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet XI*, q. 11, ed. Badius, f. 467rV. Finora quest'articolo non è stato identificato con nessuna delle tesi condannate il 7 marzo. Per un esame della questione, cf. P. PORRO, *Enrico di Gand e il problema dell'unicità dell'aevum*, «Medioevo», 13 (1987), pp. 123-193; ID., *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale. L'aevum, il tempo discreto, la categoria «Quando»*, De Wulf-Mansion Centre, Leuven University Press, Leuven 1996, pp. 205-209. Sul problema dello *status* delle essenze creaturali in Enrico, cf. P. PORRO, *Ponere statum. Idee divine, perfezioni creaturali e ordine del mondo in Enrico di Gand*, «Mediaevalia», 3 (1993), pp. 109-159. Sulla concezione scolastica degli angeli, cf. T. SUAREZ-NANI, *Les anges et la philosophie: subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées à la fin du XIIIe siècle*, Vrin, Paris 2002 («Études de Philosophie Médiévale», 82); I. IRIBARREN / M. LENZ (eds.), *Angels in Medieval Philosophical Inquiry. Their Function and Significance*, Ashgate, Aldershot-Burlington 2008 («Ashgate Studies in Medieval Philosophy»); G. AGAMBEN / E. COCCIA (a cura di), *Angeli. Ebraismo Cristianesimo Islam*, Neri Pozza, Milano 2009.

Tale conoscenza, dunque, sembra anticipare in qualche modo quella beatifica conseguibile *in patria* per via del *lumen gloriae*<sup>173</sup>.

In effetti, nella q. 13 del suo *Quodlibet IX* (Quaresima del 1286), Enrico afferma esplicitamente che esiste una certa continuità tra la conoscenza di Dio che l'uomo conseguirà *in patria* e quella raggiungibile *in via*, dal momento che la *dispositio viae*, ovvero la grazia e la *dispositio patriae*, la gloria, non sono due realtà del tutto distinte:

«et dicunt aliqui quod cognitio Dei in via et in patria omnino alterius et alterius rationis est [...]. Debet ergo esse alia dispositio intellectus in via et in patria. Cum ergo dispositio patriae est gloria et dispositio viae est gratia, gloria igitur et gratia nullo modo possunt esse idem [...]. Sed si ita esset, in vita praesenti non haberetur in anima habitus gloriae, quia superflueret, cum actus eius in praesenti non habet exercere; sic in vita futura non haberetur in anima habitus gratiae, quia eius actus non habentur ibi, et superflueret ponere habitus ubi non possunt exerceri actus [...]. Unde, etsi voluntas sequitur intellectum in hoc, quod non potest velle nisi cognitum, non tamen ad diversum genus cognoscendi sequitur diversum genus volendi, et differt solum penes perfectum et imperfectum [...]. Si ergo ex parte intellectus *non ponitur habitus gloriae diversus ab habitu gratiae nisi propter genus cognitionis*, idcirco e contra ex parte voluntatis non debet poni alius et alius, sed sufficit idem propter idem genus volendi, *et differens solum sicut perfectum et imperfectum, ut, sicut caritas imperfecta in via, quae voluntatem imperfecte elevat [...], sic caritas perfecta in patria voluntatem elevet perfecte*»<sup>174</sup>.

---

<sup>173</sup> Sulla visione beatifica e il ruolo del *lumen gloriae* nella scolastica, cf. C. TROTTMANN, *Connaissance in via, vision in patria. La théologie scolastique naissante en quête d'un statut noétique: une autocritique médiévale de la raison dans son usage le plus pur*, in AERTSEN / SPEER (Hrsg.), *Was ist Philosophie im Mittelalter* cit., pp. 961-968; ID., *La Vision béatifique des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Ecole française de Rome, Paris 1995; C. TROTTMANN / A. DUMOUCHE, *Benoît XII. La Vision béatifique*, Docteur angélique, Paris 2009, pp. 47-59. E in Enrico in particolare, cf. TROTTMANN, *Henri de Gand* cit., pp. 320-342.

<sup>174</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet IX*, q. 13, ed. Macken, pp. 242,55-243,96. Il corsivo è mio.

Anche per la perfetta conoscenza terrena, quella che è *per sapientiam in via*<sup>175</sup> e che, come risulta dalla lettura degli articoli della *Summa*, è possibile solo a pochi *viri eminentissimi*<sup>176</sup> occorre, secondo Enrico, un *habitus* che predisponga la sostanza dell'anima umana a ricevere la presenza divina già in questa vita<sup>177</sup>. Tale *habitus* è l'*habitus sapientiae*, ossia la grazia, che non è del tutto differente da quello riservato ai beati,

«licet habitus sapientiae non ordinatur ad actum videndi in patria in eliciendo [...], ordinatur tamen ad actum videndi in elevando potentiam et aptando eam ut sit idonea ad recipiendum illum, etsi in eo quod ordinatur vel ordinabilis est ad actum aliquem eliciendum alium ab actu videndi, vocetur habitus sapientiae, in eo tamen quod ordinatur elevative ad actum videndi, non nominatur nisi habitus gloriae [...], et secundum hoc dicendum quod *idem sunt gratia et gloria, quia gloriae lumen non est nisi perfectus habitus sapientiae quae non est nisi gratia redundans de essentia animae in potentiam intellectivam*»<sup>178</sup>.

La grazia che qui Enrico rivendica per chi è capace di *intelligere credita pro statu viae*<sup>179</sup>, ovvero per i teologi, sembra dunque una sorta di “*lumen gloriae imperfecto*”<sup>180</sup>. Come egli spiega nella q. 5 dell'art. XIII - *Utrum ad hanc scientiam descendam requiratur lumen gratiae gratum facientis* -, si tratta di una grazia carismatica, *gratis data*, indipendente da quella santificante, *gratum faciens* e, dunque, anche dalla condotta morale di chi la riceve:

---

<sup>175</sup> *Ibid.*, pp. 243,100-244,4: «ex parte tamen intellectus invenitur triplex modus cognoscendi, scilicet credendo per fidem, intelligendo per sapientiam [...], et videndo per deitatis claram praesentiam».

<sup>176</sup> Cf. *supra*, nota 147.

<sup>177</sup> Cf. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet IX*, q. 13, ed. Macken, pp. 243,1-245,37.

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 245,44-55. Il corsivo è mio. Cf. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet I*, q. 11, ed. Macken, p. 75,29: «cum gloria sit gratia perfecta secundum statum cuiuscumque contemplatoris».

<sup>179</sup> Cf. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet IX*, q. 13, ed. Macken, p. 245,39-41.

<sup>180</sup> Come ha fatto notare Trottmann, a differenza di Tommaso ad esempio, in Enrico il *lumen gloriae* non è un nuovo *habitus* creato, *medium sub quo* della *visio Dei*, ma lo stesso *habitus sapientiae* illuminato dalla presenza divina nell'intelletto (*illapsus*): cf. TROTTMANN, *La Vision béatifique* cit., pp. 283-317; ID., *Henri de Gand* cit., pp. 322-328; TROTTMANN / DUMOUCHE, *Benoît XII* cit., pp. 53-55.



«dicendum ad hoc quod triplex est modus sciendi hanc scientiam. Unus modus est quo quis ea quae sunt huius scientiae sola fide discernit. Alius quo ea defensare novit, de quibus dictum est in praecedenti quaestioni. Tertius est quo ea quae novit intellectu assentit affectu, ut ei sapiant in affectu quae novit intellectu [...]. Primis duobus modis bene contingit addiscere hanc scientiam sine dono gratum faciente, sed solum dono gratis dato, ut per donum fidei informis quo ad primum modum, vel *per donum alicuius illustrationis divinae ultra gradum illustrationis communis*, et hoc quo ad secundum modum. Tertio autem modo non contingit omnino eam addiscere sine gratia gratum faciente, quia illa solum facit ut homines spiritualiter sapiant quae audiunt, et tali adiutori solummodo ista scientia valet ad salutem, et solummodo valet huic scientiae ad eam perseveranter sustinendam»<sup>181</sup>.

Per questo, nella q. 5 dell'art. XI - *Utrum homo peccator possit esse doctor huius scientiae* - Enrico può giungere perfino ad affermare che anche un teologo che pecca (e che si trova dunque al di fuori dello stato di grazia santificante) *occulte in moribus*, agendo contrariamente rispetto a ciò che insegna, se è capace di svolgere il suo compito correttamente e risulta quindi utile agli altri e a se stesso, può continuare a insegnare e a essere un *doctor*. In maniera del tutto innovativa, dunque, il maestro di Gand sembra preferire un peccatore competente rispetto ad un pio ignorante:

«verumtamen distinguendum est propter argumenta et dicta sanctorum circa hoc quod malus et peccator est aliquis, aut contra veritatem doctrinae sentiens sicut haereticus, aut contra veritatem doctrinae agens, sicut peccans in moribus. Malus et peccator primo modo non debet docere omnino, neque esse doctor huius scientiae, tum quia excommunicatus est, tum quia auditores corrumpet [...]. Secundo modo peccator fidelis est et sanam doctrinam habet, sed vitam non habet, de quo distinguendum, quia aut est occultus et bonae famae, aut diffamatus est super mala vita et manifestus. Si sit occultus, aut ergo peccat ex ipso actu docendi, quia docet ad quaestum, aut vanam gloriam, aut est peccator ex actu alio, puta invidus, vel cupidus et huiusmodi [...]. *Si ergo sit peccator occultus in moribus non ex actu docendi, nec contra veritatem doctrinae sentiendo, ut non sit excommunicatus, dicendum quod talis licet occulte agat contrarium ei*

---

<sup>181</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. XIII, q. 5, ed. Badius, I, f. 93rQ. Il corsivo è mio. Cf. TROTTMANN, *Théologie et noétique au XIII siècle* cit., pp. 180-181, 203.

*quod docet, quia in hoc utilis est aliis, et hoc est sibi proficuum, sicut et alia opera misericordiae facta in mortali, bene licitum est ei docere et potest esse doctor»<sup>182</sup>.*

Se anche un *peccator occultus in moribus* può essere un *doctor theologiae*, secondo Enrico invece, non possono essere investiti della *potentia docendi* né le donne né i giovani<sup>183</sup>.

Come è noto<sup>184</sup>, infatti, le prime non possono insegnare pubblicamente in qualità di dottori di teologia ma solo in privato, perché non possiedono nessuna delle qualità necessarie per farlo: la costanza e l'efficacia *docendi*, l'autorità e la vivacità di eloquio<sup>185</sup>.

Nemmeno i giovani possono insegnare teologia, secondo Enrico, perché sono molto vulnerabili rispetto alle passioni. Dal momento infatti che, come sostiene anche Aristotele, un *senex* le domina meglio di uno *iuvenis*, non è possibile insegnare, se non *in aetate provecta*. Gli statuti universitari parigini,

---

<sup>182</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. XI, q. 5, ed. Badius, I, f. 80vN-P. Il corsivo è mio. Cf. MINNIS, *The Accessus Extended* cit., pp. 291-304; PORRO, *La teologia a Parigi dopo Tommaso* cit., pp. 225-226.

<sup>183</sup> Come Enrico stesso precisa nella q. 2 dell'art. XI - *Utrum mulier possit esse doctor seu doctrix huius scientiae* - la *potentia docendi* è la facoltà di insegnare avendone l'autorizzazione giuridica (*de iuris permissione*), ed è differente dall'insegnamento *de facto*, visto che a prescindere dall'aver acquisito o meno l'*officium doctoris*, qualsiasi persona che conosce qualcosa può insegnare, indipendentemente dal sesso o dall'età: cf. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. XI, q. 2, ed. Badius, I, f. 77vO.

<sup>184</sup> Cf. J. BEUMER, *Die Stellung Heinrichs von Gent zum theologischen Studium der Frau*, «Scholastik», 32 (1957), pp. 81-85; M. SCHMAUS, *Der Lehrer und der Hörer der Theologie nach der "Summa Quaestionum" des Heinrich von Gent*, in L. LENHART (ed.), *Universitas. Dienst an Wahrheit und Leben*. Festschrift für Bischof Dr. A. Stohr im Auftrag der Katholisch-Theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Matthias-Grünewald, Mainz 1960, I, pp. 3-16, in part. p. 6; MINNIS, *The Accessus Extended* cit., pp. 311-314; PORRO, *La teologia a Parigi dopo Tommaso* cit., p. 224.

<sup>185</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. XI, q. 2, ed. Badius, I, ff. 77vP-78rQ: «ut autem aliquis possit docere ex officio quattuor in eo requiruntur, duo respectu doctrinae et duo respectu illorum quibus dispensanda est doctrina. Primum est docendi constantia, ne de facili a veritate cognita doctor se divertat. Secundum est exsequendi efficacia, ne per infirmitatem ab operae desistat. Tertium est docentis auctoritas, ut auditores sibi credendo oboediant. Quartum est sermonis vivacitas, ut vitia corrodendo ad virtutes impellat [...]. Quantum ergo ad istam quaestionem dicendum quod contraria his quattuor inveniunt in mulieribus, propter quod mulier ex officio docere non potest, et ideo nec doctor esse huius scientiae [...]. Loquendo autem de docere ex beneficio et charitatis fervore, bene licet mulierem docere sicut et quemlibet alium si sanam doctrinam habeat et hoc privatim, et in silentio, et non in publico et in facie ecclesiae. Hoc enim solum licet docentibus ex officio, et tali modo docere solummodo ei prohibet».

d'altronde, prevedono un requisito minimo di 35 anni di età per accedere al grado di *doctor in teologia*<sup>186</sup>.

Questo non significa, però, che le donne e i giovani siano del tutto esclusi dalla conoscenza delle verità divine, ma *solo* da quella scientifica<sup>187</sup>. Per loro, infatti, la predicazione è sufficiente<sup>188</sup>, mentre l'insegnamento della teologia è riservato a quei pochi *virii eminentissimi* o uomini "spirituali" che, attraverso lo

---

<sup>186</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. XI, q. 3, ed. Badius, I, f. 78vY: «dicendum ad hoc cum [...] secundum Philosophum, unumquodque in tempore in quo magis valet magis est eligendum, ut fortitudo in iuventute quam in senectute, quia magis indigent in se refrenari motum passionum. Et contrario sapientia, quia sedatis passionibus melius ea uti potest senex quam iuvenis. Quare cum docere secundum Philosophum opus sit sapientis et sapientiae [...] officia docendi, et maxime hanc scientiam quae vere omnium scientiarum sapientia est, et post omnes alias docenda [...], non nisi in aetate provecta assumendum vel alicui in iungendum est, et sic regulariter iuvenis non debet esse doctor huius scientiae. Unde et super hoc est privilegium theologorum Parisiensium continens quod nullus potest incipere in theologica facultate nisi fuerit ad minus XXXV annorum». Cf. SCHMAUS, *Der Lehrer und der Hörer der Theologie*, pp. 6-7; MINNIS, *The Accessus Extended* cit., p. 310; PORRO, *La teologia a Parigi dopo Tommaso* cit., p. 224.

<sup>187</sup> Cf. PORRO, *La teologia a Parigi dopo Tommaso* cit., p. 226.

<sup>188</sup> Cf. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. XII, q. 1, ed. Badius, I, f. 84rE: «sed tunc distinguendum est de audiendo hanc scientiam, quia autem contingit eam audire in lectione, qua series Sacrae Scripturae exponitur, vel in praedicatione, qua quod expediens est de Sacra Scriptura proponitur. Primo modo non licet omnino mulierem esse auditorem huius scientiae, tum quia in lectione proponuntur et exponuntur ardua et secreta scientiae, quae non expedit mulierem scire, tum quia non licet mulierem hoc modo in publico discere [...]. Secundo modo, scilicet in praedicatione tam pubblica quam privata, licet mulieri hanc scientiam audire, quia in praedicatione non sunt proponenda ulteriora, quam quae expediunt secundum communem statum salutis humanae». Cf. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. XII, q. 2, ed. Badius, I, f. 84vI: «loquendo de auditore huius scientiae per praedicationem ad cognoscendum credenda et operanda, prout competunt iuveni secundum statum suum: ipse debet esse auditor huius scientiae, nec ab isto modo audiendi eam aliqua aetas aut sexus excluditur. Loquendo autem de auditore a magistro per lectionem ad investigandum secundum series Scripturae eius occulta mysteria, intelligendum quod [...] iuvenis ratione scilicet aetatis inconueniens et inutilis est auditor scientiae huius. Inconueniens in quantum est mente et ratione instabilis et imperfectus. Inutilis in quantum est ad vitia proclivis». L'*auditor proprius* di una scienza, secondo Enrico, è colui che è *aptus* ad essa e si *conformat* a tutte le sue verità: cf. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. XII, q. 2, ed. Badius, I, f. 84vI. Come ha precisato Minnis, «the proper and appropriate *auditor* of this science [...] is someone who is able to grasp its profound truths and to judge concerning those things which he hears of the science, accepting things which are well said and refuting the contraries»: MINNIS, *The Accessus Extended* cit., p. 309. Nella q. 16 del *Quodlibet XII - Utrum scholastice docens falsum ex sinistra affectione motus peccet mortaliter* -, infatti, senza aderire ad alcun «culto esagerato del *magister dixit*», Enrico raccomanda al *discipulus* di «examinare dicta magistri antequam eis firmiter adhaereat»: HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet XII*, q. 16, ed. Decorte, p. 92,30-31. Cf. J. LECLERCQ, *L'idéal du théologien au Moyen Âge*, «Revue des Sciences Religieuses», 21 (1947), pp. 121-148, in part. p. 141.

studio delle Scritture e l'infusione del *lumen* speciale, sono in grado di conoscere scientificamente i *credibilia* e insegnare agli altri le verità teologiche.

Come Tommaso<sup>189</sup>, infatti, Enrico ritiene che lo *status* del *magister theologiae* sia superiore rispetto a quello dei *rurales doctores* e dei *praedicatores* che insegnano spesso senza conoscerne le *rationes*<sup>190</sup>, nello stesso modo in cui lo *status* di un architetto, che insegna le regole dell'edilizia, è superiore rispetto a quello di un semplice operaio, che le mette in pratica senza capirne le ragioni. Per questo, è riprovevole (*vituperandus est*) che un bravo maestro, anziché dedicarsi allo studio della teologia, si impegni nella cura delle anime, come è riprovevole che un architetto, che deve dirigere la costruzione di un edificio, perda tempo ad incidere una pietra:

«architecton enim docet regulas operandorum, quas manuartifex applicat ad opus iuxta regulas sibi traditas, quarum rationes frequenter ignorat, sicut rurales doctores et praedicatores eorum quae praedicant et docent frequenter ignorant rationes, sed tamen docent confidenter, quia sciunt ea quae docent, a magistris se accepisse. Quantum ergo vituperandus esset bonus architecton qui multum necessarius esset in directione alicuius magni aedificii, si nollet exercere opus architectonicae, sed insistere lapidum incisioni vel operi caementario, tantum re vera vituperandus esset magnus magister multum necessarius et utilis studio, si se transferret ad dolandum lapides spirituales animarum simplicium. Immo multo melius est ut simplices viros doceat regulas dolandi animas»<sup>191</sup>.

Come è stato giustamente osservato da E. Marmursztejn<sup>192</sup>, nella q. 35 del suo *Quodlibet I* (la cui stesura risulta in pratica contemporanea a quella dei primi articoli della *Summa*), Enrico si serve dunque della nota metafora aristotelica dell'architetto e dell'operaio per dimostrare la superiorità della funzione

---

<sup>189</sup> Cf. K. WHITE, *The Quodlibeta of Thomas Aquinas in the Context of His Work*, in SCHABEL (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Thirteenth Century* cit., pp. 49-134, in part. pp. 78-79; E. MARMURSZTEJN, *L'autorité des maîtres. Scolastique, normes et société au XIII siècle*, Les Belles Lettres, Paris 2007, pp. 49-56.

<sup>190</sup> Secondo E. Marmursztejn, «les “docteurs ruraux” d'Henri de Gand relèvent de la catégorie des “intellectuels intermédiaires”: de nombreux prêtres étaient en effet d'anciens étudiants sans grades, parfois bacheliers, parfois même maîtres ès-arts, qui étaient toute-fois aptes à diffuser certains éléments issus de la culture savante»: MARMURSZTEJN, *L'autorité des maîtres* cit., p. 53.

<sup>191</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet I*, q. 35, ed. Macken, p. 199,92-4.

<sup>192</sup> Cf. MARMURSZTEJN, *L'autorité des maîtres* cit., p. 52.

intellettuale su quella pastorale. Nella soluzione di tale questione - *Utrum melius sit stare in studio, spe plus proficiendi, sufficienter instructum quam ire ad procurandum animarum salutem* -, infatti, egli afferma che, se un maestro è predisposto tanto allo studio quanto alla cura delle anime, è meglio che si dedichi al primo piuttosto che alla seconda, se così facendo può giovare maggiormente agli altri (visto che, secondo Enrico, la teologia è la scienza più necessaria per il conseguimento della salvezza). Lo studio, d'altronde, è preferibile alla predicazione anche nel caso di un maestro che, sia pur non essendo tanto *idoneus* ad esso, possa diventare un bravo *doctor*. Solo se, invece, un maestro non è *dispositus in litteratura* e non c'è alcuna speranza che lo diventi, è meglio che si occupi dei suoi impegni pastorali<sup>193</sup>.

Come Enrico scrive nella q. 12 del suo *Quodlibet XIV* (Avvento del 1290) - *Utrum doctores ecclesiae deberent facere conscientiam de peccato eo quod non laborant ad conversionem infidelium* - i maestri di Teologia che evitano di dedicarsi alla predicazione per la conversione degli infedeli come i Saraceni non peccano affatto, dal momento che quest'ultima può rivelarsi inutile e pericolosa per la loro stessa vita<sup>194</sup>.

---

<sup>193</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet I*, q. 35, ed. Macken, pp. 195,14-200,29: «dicendum ad hoc, quod hic primo supponendum est quod homo sit bene dispositus ad utrumque: et ad amplius in studio proficiendum si perstiterit, et ad animas promovendas si perrexerit [...]. Si autem idoneus est ad proficiendum in studio et aequè dispositus, et aequam operam eius habent studium et animae, tunc distinguo: aut enim tam dispositus est ut in studio legendo et disputando poterit proficere non solum sibi, sed et aliis; aut non, sed oportet eum multum temporis impendere studio antequam devenire possit ad statum in quo legendo et disputando possit aliis proficere. Si primo modo [...] *multo melius est talem doctorem sic utilem studio, spe proficiendi aliis, insistere, immo universali ecclesiae, quam ad quamcumque ecclesiam intentione consulendi animabus se transferre* [...]. Si vero aliquis nondum sit sic dispositus in litteratura ut statim possit aliis proficere legendo et disputando, sed oportebit eum multum temporis expendere priusquam ad illum statum possit attingere, iterum distinguo. Aut enim est magna spes in tali, quod possit ad summum et arduum gradum doctoris praeminentis devenire si velit studio laborem apponere; aut non est spes tali de ipso, sed merito timendum ne umquam fiat idoneus ad talem statum promoveri. Si primo modo, dico quod multo melius est talem studio insistere [...] quam si statim dimitteret [...]. *Si secundo modo* [...], *credo tamen quod tali multo melius est et utilius pro se et ecclesia* [...], *quod se transferat et bene utatur eo quod iam acquisivit, et ponat se in officio ad quod iam paratus est et idoneus*». Il corsivo è mio.

<sup>194</sup> Cf. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet XIV*, q. 12, ed. Badius, f. 569vV. In questo caso, però, la soluzione enrichiana che può sembrare, come ha osservato Leclercq, «poco convincente», deve essere interpretata non solo come una difesa dello *status* del maestro, ma anche come un tentativo di mostrare, di fronte alla minaccia musulmana nell'Europa Occidentale Cristiana, la pericolosità degli infedeli (soltanto pochi mesi dopo la composizione di tale *Quodlibet* infatti, il 10 maggio 1291, la città di San Giovanni d'Acri cade nelle mani del sultano d'Egitto

Sin dall'art. XI della *Summa* fino al suo penultimo *Quodlibet*, dunque, Enrico difende la superiorità del *magister theologiae* (anche in stato di peccato) e dell'insegnamento rispetto al *praedicator* e alla predicazione.

In realtà, come ha dimostrato Marmursztein<sup>195</sup>, egli non è l'unico a farlo dal momento che, nel XIII secolo, anche gli altri maestri di Teologia dedicano numerose questioni quodlibetali alla funzione intellettuale, alla responsabilità sociale e all'autorità del *magister*.

L'originalità di Enrico si trova, invece, nel fatto che egli attribuisca al *doctor theologiae* una superiorità *speciale* rispetto a *tutti* gli uomini (non solo rispetto ai *praedicatores*, ma anche rispetto agli altri scienziati come i matematici e i filosofi)<sup>196</sup>, che dipende dalla loro capacità di conoscere già in questa vita le verità divine per via del *lumen medium*.

A differenza degli altri scolastici, dunque, Enrico non rivendica per il maestro di Teologia “solo” un «potere normativo»<sup>197</sup>, inteso come la «capacità di influenzare o decidere»<sup>198</sup> nella sfera pratica, ma anche e soprattutto un modo di essere, di conoscere e di vivere che, per via del *lumen speciale*, eccede le stesse capacità naturali di tutti gli altri uomini (solo il teologo, infatti, viene chiamato *vir eminentissimus* e uomo “spirituale” nella *Summa*).

L'elitarismo filosofico degli *artista*e condannati nel '77, per aver attribuito alla filosofia un *excellentior status*, viene trasformato da Enrico, dunque, in una

---

Koloun). Cf. LECLERCQ, *L'idéal du théologien* cit., pp. 130-131; LEONE, *Zum Status der Theologie bei Heinrich von Gent* cit., p. 218, nota 46. Secondo Marmursztein, inoltre, «ce texte semble présenter un autre intérêt. Il suggère que les théologiens ne concevaient pas l'utilité et l'efficacité de leurs enseignements en dehors de la société chrétienne: universitaires et non missionnaires, ils destinaient leur production intellectuelle à la société dont elle était issue et s'interdisaient d'exposer vainement leur vie en poursuivant des chimères. Les universitaires parisiens du XIII siècle ne se représentaient guère en apôtres [...] pour convertir les infidèles à la foi chrétienne, mais en architects aptes à comprendre et à relayer les principes que d'autres mettraient en pratique»: MARMURSZTEJN, *L'autorité des maîtres* cit., p. 56.

<sup>195</sup> Cf. MARMURSZTEJN, *L'autorité des maîtres* cit., p. 29.

<sup>196</sup> Cf. *supra*, nota 150.

<sup>197</sup> E. MARMURSZTEJN, *A Normative Power in the Making*, in SCHABEL (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Thirteenth Century* cit., pp. 345-402, in part. p. 345.

<sup>198</sup> *Ibid.*, p. 402. Come ha osservato recentemente Leone, secondo Enrico, infatti, il teologo è superiore rispetto agli altri uomini anche nell'ambito della *vita activa*, dal momento che conosce meglio di tutti la legge naturale e divina. Pertanto, nella sfera dell'etica, occorre attenersi ai suoi giudizi. Il teologo, infatti, può essere considerato addirittura «il guardiano della legge», perché più di tutti è in grado di determinare se qualcosa è o non è contro natura: cf. M. LEONE, *The Theologian and the Contracts: Henry of Ghent and the emptio-venditio reddituum*, «Recherches de Théologie et Philosophie médiévales», LXXV, 1 (2008), pp. 137-160, in part. p. 159.

specie di elitarismo teologico. Come per Alberico di Reims e Boezio di Dacia è la speculazione filosofica a consentire all'uomo di riconoscere e amare Dio come causa suprema e, quindi, di essere felice anche in questa vita, per Enrico infatti, è la teologia che può garantire all'uomo-teologo di conoscere con una certa evidenza le realtà divine e per questo, forse, di essere anche "il più felice" *in via*.

Il gesto di fondo di Enrico sembra così essere quello di contrapporre la teologia alla filosofia non in quanto *scientia practica* (secondo la linea tipica dei maestri francescani) né in quanto scienza subalternata alla *scientia Dei et beatorum* (come in Tommaso), ma come scienza speculativa in grado di conseguire quello stesso risultato che gli *artista* si attendevano invece proprio dalla filosofia: la felicità suprema. Attribuendo ai teologi un *lumen* specifico che consente loro di conoscere le realtà divine, nel presente, meglio di chiunque altro Enrico, infatti, sembra elaborare un ideale di "felicità teologica" in alternativa a quello di "felicità filosofica" condannato da Tempier nel '77<sup>199</sup>.

---

<sup>199</sup> Cf. AREZZO, *La felicità del teologo* cit., p. 422.

## PARTE SECONDA

### LA CONTROVERSA FORTUNA DEL *LUMEN MEDIUM*

La dottrina enrichiana del *lumen medium* rappresenta senza dubbio una delle soluzioni più originali del problema della scientificità della teologia ma, al tempo stesso, risulta anche una delle più difficili da comprendere e da accettare e, per questo come è noto<sup>1</sup>, tra il XIII e XIV secolo, è stata aspramente criticata, ad esempio, dal maestro secolare Goffredo di Fontaines, dai domenicani Giovanni Quidort di Parigi, Giacomo di Metz, Erveo di Nédellec e Durando di San Porziano, dai francescani Giovanni Duns Scoto e Pietro Aureoli, e dal primo maestro carmelitano Gerardo di Bologna<sup>2</sup>.

Duns Scoto, che rifiuta il *lumen speciale* servendosi delle argomentazioni goffrediane, riesce però in qualche modo anche a “salvarlo”, considerandolo come una specie che rappresenta la natura divina nell’intelletto del *viator*<sup>3</sup>.

Il tentativo enrichiano di attribuire alla teologia uno statuto scientifico funge, inoltre, da modello soprattutto nel caso della elaborazione della *Summa theologiae* di Gerardo di Bologna, nonostante il fatto che egli non condivida affatto la dottrina del *lumen speciale*.

Come Scoto anche Aureoli d'altronde, a mio avviso, partendo dalla nozione scotiana di conoscenza astrattiva intesa, però, come una *notitia imaginaria*, continua in qualche modo a far “sopravvivere” il *lumen medium*.

---

<sup>1</sup> In realtà, finora, l'unico studio d'insieme sulla fortuna della concezione enrichiana del *lumen speciale* nella tarda Scolastica è quello di Beumer, che risale agli anni Cinquanta del secolo scorso: cf. BEUMER, *Erleuchteter Glaube* cit., pp. 129-160.

<sup>2</sup> Si può presumere che proprio Gerardo sia il carmelitano che Enrico nomina nella q. 20 del suo *Quodlibet* XI (Avvento 1287): cf. XIBERTA B.M. Fr., *De scriptoribus scholasticis saeculi XIV ex ordine Carmelitarum*, Bureaux de la Revue, Louvain 1931, p. 75; PORRO, *La teologia a Parigi dopo Tommaso* cit., p. 261; ID., *Doing Theology (and Philosophy) in the First Person* cit., pp. 185-186.

<sup>3</sup> Cf. S.D. DUMONT, *Theology as a Science and Duns Scotus's Distinction between Intuitive and Abstractive Cognition*, «Speculum», 64 (1989), pp. 579-599; DEMANGE, *La théologie est-elle une science?* cit., pp. 566-570.



Il caso di Scoto e di Aureoli, da una parte, e quello di Gerardo, dall'altra, dimostrano dunque quanto sia difficile determinare, nei dibattiti parigini sulla scientificità della teologia, il sistema delle alleanze e delle opposizioni tra i maestri.

In questa parte del presente lavoro vorrei provare pertanto ad offrire un contributo parziale per ricostruire tale sistema, almeno in riferimento alla dottrina enrichiana del *lumen medium*.

## 1. La critica di Goffredo di Fontaines

Dal momento che Goffredo determina il suo primo *Quodlibet* in qualità di maestro reggente nel 1285 e che, secondo gli statuti universitari di allora l'età minima prevista per diventare *magister theologiae* è di 35 anni, egli dovrebbe essere nato negli anni Quaranta del XIII secolo a Fontaines-les-Hozémont, nei pressi di Liegi.

Come è noto<sup>4</sup>, Goffredo è canonico di Saint-Laurent (Liegi), prevosto di Sankt-Severin (Colonia), canonico di Parigi e, in seguito, di Tournai.

Non è ancora certa la data di morte, che forse avviene nel 1306 o nel 1309.

L'attività di insegnamento è invece attestata con «una certa precisione»<sup>5</sup> tra il 1285 e il 1304, ovvero fino a quando egli disputa il suo ultimo *Quodlibet*, il XV<sup>6</sup>.

Come nel caso di Enrico, anche in quello di Goffredo, le dispute quodlibetali rappresentano il veicolo privilegiato di diffusione del proprio pensiero. Da «testimone interessato»<sup>7</sup> alle vicende degli anni Settanta, ad esempio, Goffredo cita in numerose questioni quodlibetali le tesi condannate il 7 marzo<sup>8</sup>, spesso senza nascondere una certa avversione rispetto all'intervento di

---

<sup>4</sup> Sulla vita e la carriera accademica di Goffredo, cf. J.F. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Godfrey of Fontaines. A Study in Late Thirteenth-Century Philosophy*, The Catholic University of America, Washington D. C. 1981, pp. XV-XXI; R. WIELOCKX, *Annexe II. Elements de chronologie*, in AEGIDIUS ROMANUS, *Apologia* cit., pp. 229-240, in part. p. 240; J.F. WIPPEL, *Godfrey of Fontaines at the University of Paris in the Last Quarter of the Thirteenth Century*, in AERTSEN / EMERY JR. / SPEER (Hrsg.), *Nach der Verurteilung von 1277* cit., pp. 357-389, in part. pp. 357-361; AIELLO / WIELOCKX, *Goffredo di Fontaines aspirante baccelliere sentenziario* cit., pp. 67-70, 118-119; PORRO, *La teologia a Parigi dopo Tommaso* cit., p. 173.

<sup>5</sup> P. TIHON, *Foi et théologie selon Godefroid de Fontaines*, Deslée de Brouwer, Paris-Bruges 1966 («Museum Lessianum – Section théologique», 61), p. 9, nota 1.

<sup>6</sup> Fino agli anni Trenta del secolo scorso sono stati attribuiti a Goffredo solo 14 *Quodlibeta* ma, nel 1937, O. Lottin ha pubblicato il testo di quello che oggi è noto come il *Quodlibet* XV: O. LOTTIN, *Une question quodlibétique inconnue de Godefroid de Fontaines*, «Revue d'histoire ecclésiastique», 30 (1934), pp. 852-859. Il *Quodlibet* XIV di Goffredo (1288-1289) è stato invece recentemente preso in esame da J.F. Wippel: J.F. WIPPEL, *Godfrey of Fontaines' Quodlibet XIV*, in SCHABEL (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Thirteenth Century* cit., pp. 287-344.

<sup>7</sup> WIPPEL, *Godfrey of Fontaines at the University of Paris* cit., p. 383.

<sup>8</sup> Per un elenco dettagliato delle questioni, cf. *ibid.*, pp. 386-389.

Tempier che lo conduce, ad esempio nella q. 5 del suo *Quodlibet* XII (1296 e il 1297), perfino a pretendere una revisione degli *articuli*<sup>9</sup>.

È altrettanto noto che Goffredo fosse il proprietario di una prestigiosa biblioteca, ricca di volumi di grande valore<sup>10</sup> e un accanito lettore dei testi degli *artista*, soprattutto di quelli più “odiati” da Tempier: Sigieri di Brabante e Boezio di Dacia. Insieme a Tommaso, anzi, Sigieri è stato riconosciuto da P. Tihon<sup>11</sup> come uno dei maestri che influenzano di più l’attitudine alla ricerca di Goffredo<sup>12</sup>.

La maggiore testimonianza dei suoi interessi filosofici si trova nel ms. Paris BnF lat. 16297, lasciato in legato testamentario dallo stesso Goffredo alla Biblioteca del Collegio di Sorbona agli inizi del XIV secolo, e recentemente esaminato e in parte anche edito da Aiello e Wielockx<sup>13</sup>.

Fino al loro studio, a partire da P. Glorieux<sup>14</sup>, si è sempre considerato il ms. Paris BnF lat. 16297 come una raccolta di testi principalmente filosofici (tra i quali, ad esempio, si trovano anche quelli di Sigieri e Boezio), ricopiati da Goffredo nel periodo durante il quale egli studia presso la facoltà delle Arti (1270-1272), sulla base di personali *reportationes*, man mano che queste opere vengono pubblicate<sup>15</sup>.

Esaminando i documenti presenti nel ms. Paris BnF lat. 16297, Aiello e Wielockx hanno invece dimostrato che si tratta di una «miscellanea di testi di

---

<sup>9</sup> Cf. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Godfrey of Fontaines* cit., pp. 382-385; BIANCHI, *Il vescovo e i filosofi* cit., p. 34.

<sup>10</sup> Cf. WIPPEL, *Godfrey of Fontaines at the University of Paris* cit., pp. 361-367; AIELLO / WIELOCKX, *Goffredo di Fontaines aspirante baccelliere sentenziario* cit., p. 67.

<sup>11</sup> Cf. TIHON, *Foi et théologie* cit., pp. 17-18.

<sup>12</sup> Come è noto, molto probabilmente Goffredo studia Teologia proprio sotto Enrico anche se, nelle sue questioni quodlibetali, ne criticherà tutte le dottrine più importanti: la distinzione intenzionale tra essere ed essenza, il dimorfismo, il primato della volontà rispetto all’intelletto, la scientificità della teologia: cf. TIHON, *Foi et théologie* cit., p. 18, nota 3; WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Godfrey of Fontaines* cit., pp. 66-89; ID., *Godfrey of Fontaines at the University of Paris* cit., pp. 363, 371-373; AIELLO / WIELOCKX, *Goffredo di Fontaines aspirante baccelliere sentenziario* cit., pp. 67-68; PORRO, *La teologia a Parigi dopo Tommaso* cit., pp. 177-193, 255-258.

<sup>13</sup> Cf. AIELLO / WIELOCKX, *Goffredo di Fontaines aspirante baccelliere sentenziario* cit.; ID., *La versione del Quodlibet IV*, qq. 7-8, di *Enrico di Gand* cit., pp. 371-499. Prima di questi lavori, l’ultimo studio sul ms. Paris BnF lat. 16297 è quello di Wippel: WIPPEL, *Godfrey of Fontaines at the University of Paris* cit., pp. 359-389.

<sup>14</sup> P. GLORIEUX, *Un recueil scolaire de Godefroid de Fontaines (Paris, Nat. lat. 16297)*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 3 (1931), pp. 37-53.

<sup>15</sup> Lo stesso Wippel, ad esempio, chiama il ms. Paris BnF lat. 16297 «Student Notebook»: WIPPEL, *Godfrey of Fontaines at the University of Paris* cit., p. 361.

natura teologica e filosofica»<sup>16</sup>, che non manifesta affatto una «preoccupazione esclusivamente o principalmente filosofica»<sup>17</sup>, tipica di uno studente della Facoltà delle Arti.

Alla luce delle edizioni critiche di alcuni testi presenti nel manoscritto (Tommaso, Sigieri, Boezio, Gerardo d'Abbeville) e di un accurato esame di quelli ancora inediti, inoltre, gli Autori hanno concluso che il codice di Goffredo non possa più essere considerato nemmeno una raccolta di *reportationes* (lo sono, infatti, solo quelle sigieriane del *Sup* II-VII *Metaphysicae* e del *De aeternitate mundi*).

La datazione dei documenti presenti nel ms. Paris BnF lat. 16297 non consente, d'altronde, neppure di credere che Goffredo trascrivesse i testi man mano che essi fossero pubblicati<sup>18</sup>.

Sulla base di nuovi criteri di cronologia<sup>19</sup>, infine, Aiello e Wielockx hanno dimostrato anche che la maggior parte del manoscritto, che contiene in realtà ben 21 opere di filosofia e 15 di teologia trascritte da Goffredo e dai suoi associati<sup>20</sup>, non risale affatto al biennio 1270-1272, ovvero a quando egli è un semplice studente alla Facoltà delle Arti, ma viene composto tra il 1277 e il 1278, ovvero quando è già aspirante baccelliere sentenziario (solo l'*abbrevatio* delle qq. 7-8 del *Quodlibet* IV di Enrico, il *Sup. De V universalibus* e il *Sup. Praedicamentis* sono stati aggiunti tra il 1279 e il 1280 o tra il 1280 e il 1281)<sup>21</sup>.

Confrontando, inoltre, le fonti, la dottrina e il lessico dei *Quodlibeta* goffrediani con quelli dei ff. 231v e 232v del ms. Paris BnF lat. 16297, dei quali finora non si era riusciti ad individuare l'autore<sup>22</sup>, Aiello e Wielockx hanno dimostrato come quest'ultimo si possa identificare con certezza con lo stesso Goffredo. Sulla base della nuova datazione del manoscritto (1277-1278), si può confermare questa tesi anche se si tiene conto del fatto che Goffredo è

---

<sup>16</sup> AIELLO / WIELOCKX, *Goffredo di Fontaines aspirante baccelliere sentenziario* cit., p. 122.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>18</sup> Cf. *ibid.*, pp. 124-129.

<sup>19</sup> Cf. *ibid.*, pp. 130-168.

<sup>20</sup> Per un esame dettagliato del contenuto e delle mani del ms. Paris BnF lat. 16297, cf. *ibid.*, pp. 63-112, 241-244.

<sup>21</sup> Cf. *ibid.*, p. 168.

<sup>22</sup> Cf., ad esempio, la descrizione del contenuto del manoscritto da parte di WIPPEL: WIPPEL, *Godfrey of Fontaines at the University of Paris* cit., pp. 362-363.

*baccalaureus sententiarius* o tra il 1278 e il 1280 o tra il 1279 e il 1281. Dal momento che i ff. 231v e 232v vertono proprio sulla questione della scientificità della teologia, in effetti, è più plausibile che Goffredo li trascriva mentre si prepara a commentare le *Sentenze* di Pietro Lombardo, piuttosto che quando ascolta le lezioni di Sigieri di Brabante<sup>23</sup>.

La recente pubblicazione, da parte di Aiello e Wielockx, delle note copiate da Goffredo nei ff. 231v e 232v, denominate rispettivamente *Notula de scientia theologiae* II e *Notula de scientia theologiae* III, insieme a quella della *Notula de scientia theologiae* I, scritta dallo stesso maestro di Liegi nel ms. Paris BnF lat. 15355 contribuisce, a mio avviso, al progresso della conoscenza dello scontro con Enrico sulla scientificità della teologia. Quest'ultimo, che da tempo viene riconosciuto come il principale antagonista di Goffredo in merito al problema dello statuto epistemologico della teologia<sup>24</sup>, infatti, è di certo la fonte implicita delle *Notulae* I-II-III<sup>25</sup>.

L'occasione della *Notula* I di Goffredo ad esempio, secondo Aiello e Wielockx, è la «relativa concessione»<sup>26</sup>, finora poco studiata, fatta da Enrico alla teoria della subalternazione<sup>27</sup>, nella nota 36 della seconda redazione della *Summa* (art. VII, q. 5)<sup>28</sup>:

«si tamen illud appellatur subalternatio quando una scientia habet claram et apertam notitiam principiorum aliquorum cuius auctoritate alia scientia recipit eadem principia tamquam obscura et nota tantummodo per fidem, ista scientia [...] subalternatur scientiae Dei et beatorum. Sed postquam notum fuerit de rebus et intelligatur quid dicere

---

<sup>23</sup> Cf. AIELLO / WIELOCKX, *Goffredo di Fontaines aspirante baccelliere sentenziario* cit., pp. 171-233.

<sup>24</sup> Cf. *supra*, nota 12.

<sup>25</sup> Cf. AIELLO / WIELOCKX, *Goffredo di Fontaines aspirante baccelliere sentenziario* cit., pp. 171-191.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>27</sup> Sulla teoria della subalternazione in Enrico, cf. Parte Prima, § 3.

<sup>28</sup> Le 48 note di seconda redazione della *Summa* enrichiana, art. I-XXVI (1276-1277), trascritte da Goffredo ai margini del ms. Paris BnF lat. 15355, ff. 2-116, sono state edite dagli stessi Aiello e Wielockx nella *Appendice* II del loro lavoro: cf. AIELLO / WIELOCKX, *Goffredo di Fontaines aspirante baccelliere sentenziario* cit., *Appendice* II, pp. 245-266. La seconda redazione enrichiana non comprende, però, solo queste 48 note trascritte da Goffredo, ma almeno altre 19 presenti nel resto della tradizione: cf. AIELLO / WIELOCKX, *Goffredo di Fontaines aspirante baccelliere sentenziario* cit., *Appendice* III, pp. 267-271.

*velimus, de controversia nominum non curemus. Videat tamen qui hoc ponit utrum naturae subalternationis iuxta determinationem Philosophi congruat*<sup>29</sup>.

Nell'ed. Badius della *Summa*, questo brano compare alla fine della risposta alla prima argomentazione, secondo la quale la teologia è una scienza subalternata, perché procede da principî *ignoti*, dei quali conosce solo il *quia*, che vengono resi noti da una scienza superiore che li conosce *propter quid*<sup>30</sup>.

A questo argomento Enrico risponde che, sia pur procedendo da principî *ignoti*, la teologia non è una scienza subalternata ad un'altra (quella divina) che li conosce *propter quid e per medium*, dal momento che i principî di quest'ultima sono noti *simplici apprehensione sine omni discursu*<sup>31</sup>. A ciò Enrico aggiunge il brano citato nel quale in effetti, non senza una certa ambiguità, afferma che, quando si sarà capito di cosa si tratta e cosa si intende dire (*postquam notum fuerit de rebus et intelligatur quid dicere velimus*), si riuscirà a comprendere se la dottrina (egidiana)<sup>32</sup> della subalternazione, secondo la quale una scienza che conosce i suoi principî *clare* può essere considerata subalternante rispetto ad un'altra che li conosce *obscure e per fidem*, corrisponde a quella del Filosofo.

Goffredo copia la nota 36 dopo la *determinatio* della questione<sup>33</sup> («absolute ergo dicendum quod theologia nulli scientiae subalternatur neque divinae neque humanae, licet scientia divina principalis sit super eam»)<sup>34</sup>, nel ms. Paris BnF lat. 15355, con un inchiostro quasi nero, e ad esso fa seguire, con un inchiostro rossastro, l'inizio della *Notula I*<sup>35</sup>, nella quale egli critica coloro che ammettono che la teologia possa essere una scienza subalternata e, nello stesso

---

<sup>29</sup> AIELLO / WIELOCKX, *Goffredo di Fontaines aspirante baccelliere sentenziario* cit., *Appendice II*, nota 36, p. 260. Il corsivo è mio.

<sup>30</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. VII, q. 5, ed. Badius, I, f. 53rA: «scientia illa quae habet principia ignota de quibus dicit solum quia est, debet habere scientiam superiorem in qua notificat quod dicit de eis propter quid [...]. Scientia illa non est nisi subalternans istam».

<sup>31</sup> *Ibid.*, ff. 53vG-54rG: «ad primum in oppositum quod theologia habet principia ignota, dicendum quod licet hoc verum sit, non tamen oportet quod subalternatur scientiae in qua sunt nota, nisi essent nota in illa scientia notitia propter quid et per medium, quod non est verum. Immo cognoscuntur in illa simplici apprehensione sine omni discursu».

<sup>32</sup> Cf. Parte Prima, §3, nota 157.

<sup>33</sup> Cf. AIELLO / WIELOCKX, *Goffredo di Fontaines aspirante baccelliere sentenziario* cit., *Appendice II*, p. 260, nota 5.

<sup>34</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. VII, q. 5, ed. Badius, I, f. 53vF.

<sup>35</sup> Cf. AIELLO / WIELOCKX, *Goffredo di Fontaines aspirante baccelliere sentenziario* cit., pp. 139-140.

tempo, una scienza vera e propria, dal momento che essa accoglie per fede i principî di quella subalternante, senza averne alcuna conoscenza evidente:

«qui ponunt theologiam esse scientiam subalternam scientiae Dei et beatorum, sic tamen quod theologia principia sua sumit ex revelatione a Deo et illa credit vel sola fide tenet habens scientiam theologiae - et non sunt nata fieri nota notitia evidentie quae requiritur in scientiis proprie dictis - non possunt ponere quod theologia proprie possit esse scientia homini viatori»<sup>36</sup>.

Il bersaglio di questo testo che, secondo Aiello e Wielockx è Enrico<sup>37</sup>, potrebbe essere in realtà Egidio. Nella q. 5 dell'art. VII, infatti, il maestro di Gand non sostiene che la teologia sia una scienza subalternata a quella divina (*absolute ergo dicendum quod theologia nulli scientiae subalternatur neque divinae neque humanae, licet scientia divina principalis sit super eam*) e ammettendo, nella nota 36, sia pur con molta cautela (*postquam notum fuerit de rebus et intelligatur quid dicere velimus*), la possibilità che ciò coincida con la dottrina aristotelica alla quale, nella q. 4, egli dice esplicitamente di volersi attenere in merito all'argomento<sup>38</sup>, sembra in effetti fare una «relativa concessione» alla dottrina egidiana della subalternazione.

Come ha già sostenuto Tihon<sup>39</sup>, questa «concessione» può essere forse anche la causa della severa critica che Goffredo formula, come nella *Notula I*, nella q. 10 del *Quodlibet IV* (1287), contro coloro che sostengono che la teologia sia una scienza subalternata e, nello stesso tempo, una scienza vera e propria:

---

<sup>36</sup> GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Notula I*, in AIELLO / WIELOCKX, *Goffredo di Fontaines aspirante baccelliere sentenziario* cit., pp. 15-16, in part. p. 15,1-4.

<sup>37</sup> Cf. AIELLO / WIELOCKX, *Goffredo di Fontaines aspirante baccelliere sentenziario* cit., p. 174.

<sup>38</sup> Cf. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. VII, q. 4, ed. Badius, I, f. 52rB.

<sup>39</sup> Tihon, infatti, già alla fine degli anni Sessanta del secolo scorso, dopo aver citato il brano della *Summa* nel quale Enrico espone la dottrina egidiana della subalternazione (*quando una scientia habet claram et apertam notitiam principiorum aliquorum...*) e rimandando in nota alla q. 10 del *Quodlibet IV* di Goffredo, ha dichiarato che: «sans doute, Henri voulait bien admettre qu'on parle de subalternation en un sens fort large [...]. C'est précisément sur ce point que Godefroid poussera à fond la contestation. La science subalterne ne mériterait pas le nom de science si elle ne possédait ses principes que sur la pure foi qu'elle accorde à la science supérieure»: TIHON, *Foi et théologie* cit., p. 125.

«nullus sanae mentis intelligit quod scientia subalternata sit vere scientia et solum de suis principiis habeat opinionem recipiendo ea a scientia superiore et eis fidem opinatam adhibendo, eo quod a sapiente scientiae superioris sunt nota et tradita, quoniam quicquid ex principiis sic opinatis vel traditis eliceretur, cum non haberet certitudinem nisi in quantum in illa principia reduceretur, solum esset creditum vel opinatum etiam debilius quam ipsa principia. Ita ergo theologia est»<sup>40</sup>.

Una scienza subalternata, secondo Goffredo, non può essere considerata una scienza vera e propria, dal momento che riceve i suoi principî da una superiore senza conoscerli con quella *certitudo evidentiae*, che egli considera il requisito indispensabile di ogni scienza:

«quoniam principia theologiae sunt certissima in sua veritate et *evidentia* Deo et beatis, ideo etiam in quantum revelata sunt ab illis creduntur [...]. Sed quid prodest utenti talibus principiis sic solum ab ipso creditis et conclusiones ex ipsis elicentis, ad hoc quod certitudinem evidentiae habeat de huiusmodi conclusionibus, quod beati de ipsis principiis habeant certitudinem evidentiae et quod ipsa secundum se sunt evidentia et certa? Hoc enim nihil prodest ad certitudinem evidentiae quae consistit in evidenti apprehensione rei in se vel in sua causa vel effectu et cetera, sed solum ad certitudinem adhaesionis quae consistit in auctoritate, sicut in scientia subalternata esset, si principia illius solum essent cognita quia a superiore scientia tradita. Oportet ergo principia scientiae subalternatae esse certa certitudine evidentiae, ad hoc quod ex ipsis acquiratur scientia conclusionis ex ipsis elicita»<sup>41</sup>.

---

<sup>40</sup> GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet* IV, q. 10, in M. DE WULF / A. PELZER (éds.), *Les quatre premiers Quodlibets de Godefroid de Fontaines (texte inédit)*, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1904 («Les philosophes belges. Textes et Études», 2), pp. 260-264, in part. p. 262. Una parte della questione è stata recentemente tradotta in francese da Brown: cf. BROWN, *La subalternation et ses critiques après saint Thomas* cit., pp. 318-321.

<sup>41</sup> GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet* IV, q. 10, ed. de Wulf / Pelzer, p. 262. Questa tesi sembra sviluppare ciò che Goffredo annuncia già alla fine della *Notula* I: «si in aliqua scientia subalternata sumuntur pro principiis aliquae propositiones quae non sunt per se notae nec natae sunt esse notae per sensum et per memoriam, modo quo principia secundum quod huiusmodi nata sunt esse nota, sed sunt cognoscibilia per demonstrationem in scientia superiori subalternanti, talia non possunt esse principia alicui ad eliciendum aliquas conclusiones posteriores quousque ratione didicerit vel sciverit de scientia subalternanti quod per illam sciat illa quae pro principiis accipit demonstrare»: ID., *Notula* I, ed. Aiello / Wielockx, p. 16,21-25.



Come ha sostenuto recentemente Demange<sup>42</sup>, Goffredo infatti riformula l'ideale scientifico aristotelico facendo dell'evidenza, più che della dimostrazione, la caratteristica principale della scienza vera e propria.

Per questo, alla fine della q. 10, egli dichiara che la conoscenza dei teologi (*instructi in theologia*), sia pur essendo sicuramente maggiore rispetto a quella dei semplici laici, non è evidente come quella degli altri scienziati e, quindi, non è neppure scientifica:

«unde instructo in theologia multo evidentius fit quod Christus Deus et homo resurrexit, sive quomodo hoc possibile sit et non impossibile, quam simplici laico. Et ideo etiam theologo est evidentius quod nos resurgemus quam laico. Licet ergo *non sint ita evidētia* propter improportionem eius *sicut principia aliarum scientiarum*, sunt tamen tali evidētia nota quae sufficit. Et verum est quod hoc etiam fidem simpliciter non evacuat, quia non facit omnino perfectam notitiam rei in se ipsa»<sup>43</sup>.

La tesi che viene confutata in questo caso è quasi sicuramente, ancora una volta, quella di Enrico, secondo il quale la conoscenza del teologo è evidente e, quindi, scientifica per via del *lumen medium*.

Anche nelle righe successive, d'altronde, Goffredo sembra riecheggiare Enrico dichiarando, come fa quest'ultimo alla fine della soluzione della q. 5 dell'art. VII della *Summa* (*absolute ergo dicendum quod theologia nulli scientiae subalternatur neque divinae neque humanae, licet scientia divina principalis sit super eam*), che la scienza divina può essere considerata principale piuttosto che subalternante rispetto a quella dei fedeli. Questi ultimi, illuminati da una luce inferiore rispetto al *lumen gloriae, ex sensibus et naturali ingenio*, secondo Goffredo, acquisiscono una *notitia imperfecta* rispetto alla visione beatifica, la *scientia fidei*, piuttosto che la scienza *stricte*, come dichiara Enrico negli articoli VI, VII e XIII della *Summa*<sup>44</sup>:

---

<sup>42</sup> Cf. DEMANGE, *La théologie est-elle une science?* cit., p. 550.

<sup>43</sup> GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet* IV, q. 10, ed. de Wulf / Pelzer, p. 264. Il corsivo è mio.

<sup>44</sup> Cf. Parte Prima, § 2-3.

«fideles participantes scientiam beatorum quasi subalternantis *sive magis proprie principalis*; in quantum adiuvantur et illustrantur aliquo lumine supernaturali imperfecto respectu luminis gloriae, et adiuti sensu et memoria sive notitia quam ex sensibus et naturali ingenio habere possunt, habent scientiam respectu ignorantiae laicorum. Aliam ergo notitiam habent simplices de his quae fidei sunt, *aliam instructi in theologia*, et aliam beati. Prima nullo modo dicitur scientia; *secunda dicitur scientia fidei sive fidem non evacuans et ideo imperfecta*; tertia dicitur visio et est scientia omnino perfecta fidem omnino evacuans»<sup>45</sup>.

Secondo il maestro di Liegi, infatti, per la mancanza di evidenza *quia e propter quid* con le quali l'uomo può conoscere in questa vita le verità divine, la teologia non può essere considerata una scienza come la filosofia, *simpliciter e proprie*, né subalternante, né subalternata:

«propter quod, licet theologia sit de his quae sunt certissima in sua entitate et evidentia in sua veritate Deo et beatis [...] cum tamen pro statu viae non habeatur evidentia de illis neque quia sunt neque propter quid sunt, sed fide tenetur tamquam revelata a Deo qui non fallitur, ideo theologia non potest dici simpliciter et proprie scientia nec subalternans nec subalternata, sicut sunt scientiae philosophicae»<sup>46</sup>.

L'indiscutibile «omogeneità dottrinale»<sup>47</sup> della *Notula I* e dei *Quodlibeta IV* e *XIV* di Goffredo, come giustamente hanno dimostrato Aiello e Wielockx<sup>48</sup>, può essere sicuramente annoverata tra gli argomenti che confermano la paternità della prima.

Le *Notulae II-III* sviluppano la tesi della *I*, in polemica con la dottrina enrichiana sulla scientificità della teologia<sup>49</sup>.

---

<sup>45</sup> GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet IV*, q. 10, ed. de Wulf / Pelzer, p. 264. Il corsivo è mio.

<sup>46</sup> GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet XIV*, q. 5, in J. HOFFMANS (éd.), *Les Quodlibets treize et quatorze de Godefroid de Fontaines (texte inédit)*, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1935 («Les philosophes belges. Textes et Études», V. 3-4), pp. 373-432, in part. p. 401.

<sup>47</sup> AIELLO / WIELOCKX, *Goffredo di Fontaines aspirante baccelliere sentenziario* cit., p. 218.

<sup>48</sup> Cf. *ibid.*, pp. 217-218.

<sup>49</sup> Cf. *ibid.*, p. 142.

Nella *Notula II*, ad esempio, attribuendo alla teologia solo la *certitudo adhaesionis* e negandole la *certitudo evidentiae*<sup>50</sup>, Goffredo sembra opporsi alla tesi di Enrico secondo la quale, se si intende la teologia come scienza dei *credibilia ut intelligibilia* per via del *lumen medium*, almeno nel caso di pochi *virii eminentissimi*, è possibile attribuirle anche la *certitudo evidentiae*:

«loquendo ergo de certitudine ex rei evidentia in se, dicendum quod ista scientia intellectui depurato a peccatorum maculis et nebulis phantasmatum per lumen fidei, et super hoc illustrato dono et lumine intellectus quo credibilia fiunt ei intelligibilia cum manuductione fidei et rationum adiutorio ex rebus naturalibus, bene contingit quod homini sic disposito in vita ista scientia sit certissima, et certior quam sit aliqua alia scientia, ut quod ex rei evidentia absoluta clarius intelligat quia Deus est trinus et unus, quam plurimas alias veritates de rebus naturalibus [...]. Sed iste modus sciendi ex ista scientia paucorum est et virorum eminentissimorum»<sup>51</sup>.

Proprio al lato di tale passo, d'altronde, nel suo esemplare della *Summa*, in polemica con la suddetta tesi enrichiana, Goffredo ha trascritto quest'annotazione, edita per la prima volta dagli stessi Aiello e Wielockx:

«istud tamen non videtur posse fieri sine speciali illustratione ultra illam secundum quam credibilia huius scientiae possibilis sunt fieri intelligibilia, sicut in *raptu* potest fieri notum alicui aliquid ad quod numquam auxilio *communis* luminis perveniret. Unde iste *modus cognoscendi* non videtur esse adaptandus huic scientiae, in qua tantum fiunt cognoscibilia *secundum cursum communem* ea que fidei sunt *per rationes discursivas*»<sup>52</sup>.

---

<sup>50</sup> GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Notula II*, in AIELLO / WIELOCKX, *Goffredo di Fontaines aspirante baccelliere sentenziario* cit., pp. 17-20, in part. pp. 19,44-20,53: «theologia non est proprie, simpliciter et absolute scientia, propter carentiam certitudinis evidentiae [...]. Verumtamen propter certitudinem adhaesionis [...] potest dici quod theologia est scientia, in quantum, suppositis principiis suis, non quidem ex conditione vel mutuo consensu [...], sed ut in sua veritate certis et tamquam necessariis et non solum fide sed aliqua persuasione aliquantulum evidentibus, ex illis de necessitate consequentia concluduntur et sic ut conclusiones verissimae et necessariae sciuntur».

<sup>51</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. VII, q. 2, ed. Badius, I, f.49r<sup>v</sup>Q-R.

<sup>52</sup> AIELLO / WIELOCKX, *Goffredo di Fontaines aspirante baccelliere sentenziario* cit., p. 180.

Al contrario di Enrico, dunque, Goffredo ritiene che i *credibilia* siano conoscibili solo *secundum cursum communem*, senza l'ausilio di alcun *lumen speciale* e, quindi senza alcuna evidenza. Per questo, come egli scrive alla fine della *Notula II*, a causa della sua mancanza di evidenza, la teologia è una scienza solo *ex suppositione et conditionaliter*:

«sed quia scientia proprie et simpliciter dicta est notitia evidens ex evidentia obiecti per se vel per deductionem et discursum rationis et non supponit aliquid ex quo procedat quod non sit simpliciter evidens vel secundum se vel ex alio etiam ipsi scienti, hoc modo etiam theologia non habet dici proprie et simpliciter scientia, sed solum ex suppositione et conditionaliter»<sup>53</sup>.

Anche nella *Notula III*, infine, dichiarando che la conoscenza di Dio che l'uomo può acquisire *per rationes efficaciter ostendentes vel concludentes* si oppone alla fede<sup>54</sup>, Goffredo critica ancora una volta un'originale tesi enrichiana, esposta nella q. 7 dell'art. XIII della *Summa*, secondo la quale fede e conoscenza dei *credibilia* non si escludono reciprocamente, dal momento che è possibile acquisire *in via*, *ex ratione veridica cum divinae illustrationis adiutorio*, una *notitia* delle verità divine *media* tra l'oscurità della fede e l'evidenza della visione beatifica:

«sed loquendo de intellectu proprie dicto, cui res praesto est per speciem et maxime per speciem alienam, sicut sunt ipsi praesto credibilia de Deo quae sunt per se et absolutae credibilia, quae in praesenti fiunt intelligibilia manuductione fidei, non est ex rei praesentis evidentia, sed ex veridicae rationis efficacia, loquendo inquam de tali intellectu, non est verum quin simul de eodem potest aliquis habere fidem et intellectum, quia talis intellectus non est omnino perspicuus et clarus, propter quod secum compatitur aliquam fidei obscuritatem, et ideo non omnino fidem evacuat, quia non tollit ei rationem

---

<sup>53</sup> GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Notula II*, ed. Aiello / Wielockx, p. 20,58-62.

<sup>54</sup> Cf. GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Notula III*, in AIELLO / WIELOCKX, *Goffredo di Fontaines aspirante baccelliere sentenziario* cit., pp. 21-26, in part. pp. 23,35-24,40. Per il commento del passo, cf. AIELLO / WIELOCKX, *Goffredo di Fontaines aspirante baccelliere sentenziario* cit., pp. 184-188.

sui obiecti, potest enim talem intellectum et fidem homo habere de eodem creditum intelligendo ex ratione veridica cum divinae illustrationis adiutorio»<sup>55</sup>.

Secondo Goffredo, invece, i fedeli che accolgono *ex habitu fidei* le verità divine non possono acquisire una *scientia* di esse, per la mancanza di evidenza. La teologia, dunque, non può essere considerata una scienza per la *certitudo evidentiae*, ma solo per la *certitudo adhaesionis* della fede sulla quale essa si fonda:

«de Deo fideles [...] non habent scientiam [...] propter carentiam evidentiae ex parte rei [...]. Quantum ad ea vero quae noscuntur circa Deum per rationes non efficaciter ostendentes, sed probabiliter persuadentes, habetur habitus perfectior quam sit habitus fidei, quantum ad rationem evidentiae [...]. Si autem [*scil.*: habitus] circa ea quae in fidem reducuntur, excedit opinionem, non ratione certitudinis evidentiae quam faciat, sed ratione certitudinis adhaesionis fidei cui innititur. Et hoc modo theologia dicitur scientia»<sup>56</sup>.

La centralità del carattere dell'evidenza della scienza vera e propria, l'opposizione tra scienza e fede e il rifiuto della dottrina enrichiana della scientificità della teologia, presenti nelle *Notulae* scritte da aspirante baccelliere sentenziario, permangono nei *Quodlibeta* elaborati da Goffredo in qualità di maestro di Teologia. In questi ultimi, però, egli si oppone ancora più esplicitamente e severamente, in particolar modo, alla dottrina del *lumen speciale*.

La q. 7 del *Quodlibet* VIII (1292-1293), ad esempio, può essere considerata proprio come una risposta alla q. 2 del *Quodlibet* XII di Enrico (Avvento 1288)<sup>57</sup>. La formulazione stessa della *quaestio* goffrediana è, in effetti,

<sup>55</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. XIII, q. 7, ed. Badius, I, f. 96Q.

<sup>56</sup> GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Notula* III, ed. Aiello / Wielockx, pp. 25,52-26,62.

<sup>57</sup> Come ha sostenuto Tihon, benché nei *Quodlibeta* VI (1289) e VII (1290/1291 oppure 1291/1292) Goffredo si confronti già con la dottrina enrichiana, il problema del *lumen medium* compare solo nella q. 7 del *Quodlibet* VIII (1292/1293): cf. TIHON, *Foi et théologie* cit., p. 133, nota 5. Per la datazione dei *Quodlibeta* goffrediani, cf. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Godfrey of Fontaines* cit., pp. XXVII-XXVIII. Come è noto, nella q. 2 del suo *Quodlibet* XII, Enrico critica severamente i maestri di Teologia che, a differenza di quelli delle altre Facoltà che esaltano la loro disciplina, sviliscono la propria, incutendo negli altri la disperazione di non poter comprendere i *credibilia*: «et est magnum mirabile quod in quacumque alia facultate peritus nititur scientiam suam, quantum potest extollere, soli autem theologi quidam, ut philosophiam videantur

significativa: «Utrum in quolibet fideli sit aliquod lumen infusum aliud a lumine fidei»<sup>58</sup>. In realtà, posta in questi termini, la questione non avrebbe alcun senso per Enrico, visto che egli non ritiene che il suo *lumen speciale* possa essere infuso in *qualunque fedele*, ma *solo* nel teologo. Probabilmente, dunque, Goffredo intende “colpire al cuore” la dottrina enrichiana già nella formulazione della sua *quaestio*, visto che sembra mettere in discussione, anzitutto, il fatto che Dio infonda questo *lumen speciale* solo nel teologo, piuttosto che in qualunque fedele, come poi in effetti afferma esplicitamente all’inizio della questione: «si enim hoc esset possibile, verisimile esset quod multi fideles hoc haberent»<sup>59</sup>.

Dal momento che, al contrario di Enrico, Goffredo ritiene che non sia possibile acquisire un sapere scientifico in senso stretto di una verità di fede, egli afferma che non serve alcun *lumen speciale* che possa essere infuso attraverso il Battesimo:

«non videtur quod de his, quae proprie et simpliciter sunt credibilia, possit simul cum fide haberi habitus scientificus proprie dictus; et ex consequenti sequitur quod ad habendum talem habitum non requiritur aliquod lumen speciale, et ideo nec in baptismo infunditur. Sed si ponatur talis habitus et tale lumen, videtur rationabile quod in baptismo infunderetur»<sup>60</sup>.

---

exaltare, theologiam deprimunt, adserentes ipsam non esse vere scientiam, nec credibilia posse fieri vere intelligibilia in vita ista. Tales sibi viam sciendi et intelligendi credibilia praecludunt, et aliis desperationem intelligendi illa incutiunt, quod valde perniciosum est et damnosum Ecclesiae et periculosum dicere. Immo potius suadendum est quod certa ratio haberi potest de credibili, per quam vere sciri et intelligi potest in vita ista»: HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* XII, q. 2, ed. Decorte, pp. 20,43-21,51. Finora si è sempre creduto che questa critica fosse rivolta proprio contro Goffredo (cf. TIHON, *Foi et théologie* cit., p. 131; DUMONT, *Theology as a Science* cit., p. 588), ma recentemente Porro ha dimostrato che ciò pone qualche problema di cronologia relativa, dal momento che nel suo *Quodlibet* I (1285) il maestro di Liegi sembra conoscere la q. 1 del *Quodlibet* XII (1288) di Enrico. Se si presta fede a questa datazione del *Quodlibet* I, dunque, si deve ipotizzare che Goffredo abbia rivisto il testo originario per tener conto della q. 1 del *Quodlibet* XII di Enrico: cf. PORRO, *La teologia a Parigi dopo Tommaso* cit., pp. 248-249.

<sup>58</sup> Cf. GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet* VIII, q. 7, in J. HOFFMANS (éd.), *Le huitième Quodlibet de Godefroid de Fontaines (texte inédit)*, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1924 («Les philosophes belges. Textes et Études», IV. 1), pp. 69-82. Per un’analisi della questione, cf. TIHON, *Foi et théologie* cit., pp. 133-142; PORRO, *La teologia a Parigi dopo Tommaso* cit., pp. 256-258; OLSZEWSKI (ed.), *Dominican Theology at the Crossroads* cit., pp. 231-235.

<sup>59</sup> GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet* VIII, q. 7, ed Hoffmans, p. 69.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 69.

Come si è detto, per Enrico, il *lumen speciale* non viene infuso attraverso il Battesimo insieme al *lumen fidei*, ma è una prerogativa del teologo che si dedica allo studio delle Scritture; Goffredo invece ritiene che, se tale *lumen* esistesse, dovrebbe essere infuso *in baptismo*, ma in realtà esso non esiste perché è del tutto inutile, dal momento che nessun teologo e nessun uomo può conseguire un sapere scientifico delle verità di fede. Non sussiste, infatti, alcuna differenza tra l'adesione di un *doctus* e quella di un *indoctus* a tali verità:

«quaeritur ab illiterato utrum circa hoc credat hoc et hoc, respondet simpliciter: credo; hoc etiam respondet doctor litteratissimus. Et si quaeratur specialius: tenes, tu, ita esse quia ratione intelligis et capis ista, vel quia hoc tenet Ecclesia catholica et docet Sacra Scriptura, diceret uterque quod propter secundum [...]. Cum ergo radicalis et formalis ratio principalis assentiendi eis quae fidei sunt eadem videatur esse in docto et in indocto, scilicet auctoritas Sacrae Scripturae [...], videtur quod *nullus habet habitum scientificum proprie dictum de his quae fidei sunt*»<sup>61</sup>.

Come ha già anticipato nelle *Notulae*, dunque, anche in tale questione Goffredo oppone al credere per fede il conoscere scientificamente con evidenza e sostiene che, nel caso dei *credibilia* ai quali si crede *propter auctoritatem dicentis*, non è possibile conseguire alcuna conoscenza scientifica in senso stretto, a causa della mancanza di evidenza:

«quandocumque aliquis assentit alicui magis propter auctoritatem dicentis quam propter quamcumque rationem ad hoc inductam [...], talis non dicetur habere habitum proprie scientificum, cum iste habitus importet adhaesionem principaliter propter evidentiam rationis [...]. Ergo *nullus habens fidem de credibilibus habet scientiam proprie dictam*»<sup>62</sup>.

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 70. Il corsivo è mio.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 70. Il corsivo è mio. Come ha giustamente sostenuto Tihon, «c'est donc la persistance de l'adhésion de foi au sein de tout le travail théologique qui empêche de définir celui-ci comme proprement scientifique»: TIHON, *Foi et théologie* cit., p. 136.

La netta opposizione tra fede e scienza, senza il riconoscimento di alcuna *notitia media* evidente dei *credibilia*, conduce Goffredo a criticare severamente la dottrina enrichiana del *lumen speciale* dichiarando anzitutto che, se quest'ultimo esistesse e fosse realmente infuso nei teologi, essi dovrebbero manifestarlo sia nel tipo di conoscenza acquisita (*actus intrinsecus*) che nell'insegnamento impartito agli altri (*actus extrinsecus*). Se i teologi illuminati fossero realmente degli scienziati, dunque, dovrebbero conoscere con evidenza le verità di fede ed insegnarle con altrettanta evidenza<sup>63</sup>. Questo però non accade e, con sarcasmo ed ironia, Goffredo aggiunge che è evidente sia a Dio che agli uomini quanto, coloro che si vantano di possedere tale lume speciale, siano effettivamente superiori rispetto agli altri uomini nella comprensione dei dati di fede e nella capacità di insegnare la verità della Sacra Scrittura<sup>64</sup>. Pertanto, egli conclude che: «*taliam cum illis non affirmo, sed in habitu imperfectae notitiae fundatae in firma fide persisto*»<sup>65</sup>.

Per confutare ulteriormente la tesi enrichiana del *lumen medium* Goffredo, inoltre, fa esplicitamente riferimento al noto principio averroista secondo il quale, se il nostro intelletto non fosse capace di conoscere le sostanze separate in questa vita, sarebbe costituito in vista di un fine impossibile da realizzare. Secondo il maestro di Liegi, questo principio può anche essere rovesciato affermando che, dal momento che la natura non agisce mai *otiose*, non può essere ritenuto possibile nulla che non sia realizzabile almeno da alcuni. Dato quindi che nessuno è riuscito a conoscere in questa vita le sostanze separate, deve essere naturalmente impossibile conoscerle, altrimenti si dovrebbe ammettere l'esistenza di una possibilità che non si realizzerà mai. D'altronde non è possibile credere neppure, come fa Enrico, che Dio infonda solo in alcuni un *lumen* che consenta di conoscere le sostanze separate in questa vita, perché in questo caso si

---

<sup>63</sup> GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet* VIII, q. 7, ed Hoffmans, pp. 70-71: «non videmus quod aliquis possit ostendere, non dico lumen intrinsecus informans, sed nec etiam habitum scientiae per illud acquisitum actu exteriori, cum tamen scientis sit posse docere. Quamvis enim ipsa essentia luminis et habitus in se non ostendatur, ostenditur tamen in effectu et per actum [...] habitus scientifici duplex est actus: intrinsecus qui est scire vel considerare per se ipsum, et extrinsecus qui est docere alium; et qui habet habitum scientiae etiam potest in utrumque».

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 71: «quantum enim ipsi qui in dicto lumine gloriantur excedunt aliquos in habendo habitum sic vere scientificum de his quae fidei sunt et quomodo clare docent veritatem sacrae doctrinae evidentem prae aliis qui non ponunt nec habent tale lumen, non solum Deus novit, sed est apud homines manifestum».

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 72.



ammetterebbe che Egli non conceda a tutti ciò che è necessario per conseguire tale conoscenza<sup>66</sup>.

Goffredo ribadisce ancora una volta, inoltre, che scienza e fede si escludono reciprocamente, dal momento che credere significa prestare il proprio assenso ad una verità solo per l'autorità di colui che la proclama, mentre conoscere scientificamente significa conoscere qualcosa con evidenza:

«cum [...] de ratione fidei sit adhaerere alicui solum ex auctoritate dicentis, de ratione scientiae autem ex evidentia rationis et inter ista est repugnantia sicut inter scientiam et opinionem, sicut illa non simul stant, ita nec ista»<sup>67</sup>.

Il maestro di Liegi espone, a questo punto, la distinzione enrichiana tra *credere*, *intelligere* e *videre* servendosi dello stesso esempio dell'eclissi<sup>68</sup>, ma nega che *in via* esista una reale distinzione tra *intelligere* e *videre*. Oltre ad una conoscenza razionale *per abstractionem, diffinitiva et syllogistica* degli enti materiali e ad una di quelli spirituali *ex analogia et proportione* rispetto ai primi, Goffredo esclude, infatti, che in questa vita sia possibile *intelligere* con evidenza le verità divine accolte per fede:

«loquendo de his quae cognoscuntur intellectu et sunt entia transmutabilia materialia, non est eorum secundum virtutem luminis naturalis alia notitia intellectiva vel certa et evidens nisi diffinitiva et syllogistica; unde talis eorum notitia est notitia visionis secundum intellectum, nec differt videre sic et intelligere. Quia eorum intelligere sive videre est per abstractionem virtute intellectus agentis et per processum rationis circa talia negociantis diffiniendo et syllogizando, talia cognoscere pro statu etiam viae, non est notitia intellectiva perfectior separatorum quam eorum notitia ex analogia et proportione quam habent ad alia, et e converso. Et cum habeatur notitia talium ex proportione convenienti et ordinata ex apparentibus et manifestis accepta ex quibus formatur processus rationis quasi via diffinitiva et syllogistica, secundum hoc de talibus dicitur haberi certa et evidens notitia quantum ad ea quae sic de ipsis cognoscuntur [...]. Hic est enim modus cognoscendi cuiusque et illud etiam intelligere est videre ipsius intellectus,

---

<sup>66</sup> Cf. *ibid.*, p. 72.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>68</sup> Cf. *ibid.*, p. 74. Sulla dottrina enrichiana, cf. Parte Prima, § 2.

sicut primum tamen verum est quod intelligere istorum separatorum in se potest dici quodam speciali modo visio respectu praecedentium. Isto ergo excluso, quia bene conceditur quod non stat cum fide, potest etiam hoc concludi de isto modo cognoscendi quem dicunt intelligere vel scire; nam inter istum et fidem est oppositio ratione cuius non stant simul, sicut non stat scientia cum opinione, tum quia est oppositio contradictionem includens, tum quia etiam falsum supponitur, scilicet quod quasi medium constituunt notitia talis scientiae et fidei et a suis excellentiis recedunt»<sup>69</sup>.

Goffredo ripete ancora una volta, dunque, che scienza e fede si oppongono, come l'evidenza della prima si oppone alla mancanza di evidenza della seconda:

«non stat fides cum scientia ratione evidentiae et inevidentiae quae est ratione auctoritatis occultantis et rationis manifestantis»<sup>70</sup>.

L'oscurità della fede, infatti, non può essere mescolata all'evidenza della scienza in un *medium* che non è né l'una né l'altra. Se così fosse, il teologo che acquisisce tale *notitia* non possiederebbe né la fede né la scienza e questo è impossibile (*videtur inconveniens*). *L'habitus* della fede e quello della scienza, dunque, devono rimanere distinti:

«inconveniens est dicere quod stent simul sicut contraria commixta citra suas excellentias [...], quia in nulla parte mixti est ponere plures contrarias formas substantiales vel accidentales distinctas [...]; ergo in proposito haec similiter miscentur ut obscurum et clarum fiat quoddam medium quod nec erit fides nec scientia; nec dicetur habens talem notitiam habere fidem nec scientiam; quod videtur inconveniens. Et praeterea conveniat quod habitus sic non permiscentur, sed bene stat unus habitus perfectus et clarus cum alio minus perfecto [...]; et ideo si simul sunt fides et scientia, oportet quod secundum suas formas et actus completos et perfectos essentialiter et actualiter distincta maneant»<sup>71</sup>.

---

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 76.

Non è possibile, pertanto, che il teologo possa conseguire una conoscenza realmente scientifica delle verità divine anche se, rispetto al semplice fedele, egli è almeno in grado di capire come ricavarle dalle Sacre Scritture e di risolvere le eventuali contraddizioni tra i passi della Bibbia:

«theologus [...] scit quod ex dictis in Scriptura Sacra et in Veteri et in Novo Testamento concluduntur haec, et scit quo modo et ex quibus haec concluduntur, et scit dissolvere contraria quae ex aliquibus locis Scripturae forte inducerentur, quia scit intellectum eius»<sup>72</sup>.

Se per Enrico dunque il teologo, attraverso il *lumen speciale*, riesce a rendere i *credibilia intelligibilia* e, per questo, può essere considerato realmente uno scienziato, per Goffredo invece, egli è un credente che, a differenza degli altri, è tuttavia almeno in grado di difendere le Scritture, di avvicinare gli altri alla verità con argomentazioni efficaci e di confutare quelle contrarie ad esse:

«[*scil.*: theologus] scit ergo talis quomodo Scriptura est fidelibus defendenda, rationes aliquantulum persuadere potentes ad veritatem inducendo et rationes ad oppositum dissolvendo»<sup>73</sup>.

La teologia può essere chiamata *scientia* per la nobiltà del suo oggetto, ma non è una scienza vera e propria, come la filosofia, perché non possiede l'indispensabile requisito della *certitudo evidentiae*:

«theologia est solum sic scientia, conveniens est excellentiae et dignitati materiae vel obiecti respectu infirmitatis intellectus in praesenti, quod scilicet *non aequa certitudine evidentiae apprehenduntur scibilia istius scientiae sicut in scientiis philosophicis*»<sup>74</sup>.

Dal momento che in questa vita non è possibile acquisire una *notitia* dei *credibilia* che sia diversa e più evidente di quella ottenuta per fede, non è

---

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 77. Il corsivo è mio.

necessario ammettere dunque che, oltre al *lumen fidei*, esista alcun *lumen speciale*:

«ad scientiam huiusmodi habendam non est necessarium lumen aliquod speciale ultra lumen fidei et naturalis intellectus, quia non acquiritur notitia tam diversa nec tam clara ad quam haec non sufficiant»<sup>75</sup>.

A differenza di Enrico, infatti, Goffredo afferma che neppure gli uomini “spirituali”, che conoscono e agiscono meglio di quelli “carnali”, sono illuminati da questo *lumen speciale*, ma hanno semplicemente una migliore predisposizione ad usare l’*habitus fidei* e la loro intelligenza e un maggior desiderio di conoscere le verità divine:

«fideles lumini fidei innitentes et studio per naturale ingenium intendentes alii aliis amplius proficiunt, dicuntur alii aliis amplius illuminari non quidem alio lumine essentialiter distincto quorum unum respondeat fidei, aliud scientiae, sed eodem, illud perfectius percipiendo et in actum applicando, dicuntur etiam aliqui specialiter spirituales capaces, scilicet sapientiae vel scientiae perfectioris non habentes lumen tale speciale et essentialiter distinctum sed habentes meliorem dispositionem et aptitudinem per usum fidei habitae et naturalis ingenii et habilitatem virtutum et desiderii circa talia respectu aliorum magis rudium qui propter carnalia etiam dicuntur carnales, tamen verum est quod lumen sapientiae vel prophetiae ut sunt dona gratis data bene stant cum fide, quia nullum talium donorum importat notitiam evidentem evidentia quam requirit habitus proprie scientificus»<sup>76</sup>.

Neppure il *lumen sapientiae* o *prophetiae*, dunque, consente di acquisire *in via* una *notitia* evidente e, quindi, scientifica dei *credibilia*:

«ideo in vita ista non est aliquis habitus scientificus proprie de credibilibus, sed habetur tantum notitia qua scitur intellectus Scripturae, id est quid voluit Scriptura

---

<sup>75</sup> *Ibid.*, pp. 77-78.

<sup>76</sup> *Ibid.*, pp. 78-79.

significare in hoc vel in hoc, non autem qua in se sciuntur ea quae traduntur in Scriptura»<sup>77</sup>.

Certamente il teologo, attraverso il *lumen fidei*, la sua intelligenza, lo studio delle Scritture, il proprio desiderio di progredire nella conoscenza e una *motio communis divina*, capisce e riesce a spiegare meglio degli altri fedeli i *credibilia*. Se, ad esempio, il credente conosce solo confusamente il mistero dell'Incarnazione, il teologo invece sa che il Verbo è la terza Persona della Trinità<sup>78</sup>. La conoscenza teologica può essere dunque considerata scientifica rispetto a quella confusa del semplice fedele, anche se non lo è realmente, dal momento che la sua certezza dipende dalla fede e la sua evidenza proviene *ex rebus naturalibus*:

«talīs autem notitia explicita respectu confusae notitiae dicitur scientia et intelligentia ultra fidem, quae dicit notitiam confusam et simplicem. Dicitur autem talis scientia certa certitudine qua et certa fides est, scilicet lumine fidei et manifestatione Scripturae talia continentis, ad cuius evidentiore[m] intelligentiam inducuntur etiam ex rebus naturalibus aliquando a sanctis quaedam adminiculantia»<sup>79</sup>.

Come Goffredo scrive anche nel ms. Paris BnF. Lat. 15355, pochi fogli prima della *Notula I*, al lato di un noto passo della *Summa* di Enrico (art. VII, q. 2), *secundum cursum communem*, non si può pervenire ad una *notitia* scientifica dei *credibilia*. Credere che ciò sia possibile e che la *scientia theologiae*<sup>80</sup> sia una

---

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>78</sup> *Ibid.*, pp. 79-80: «existente lumine fidei et naturalis ingenii cum diligentia studii et proprio desiderio proficiendi, Deus motione communi movet intrinsecus unumquemque, licet aliquando unum specialius et plenius sicut placet et expedit. Quod autem dicit quod ad certam scientiam vel ad intellectum credibilium aestimat se posse perventurum, non est intelligendum secundum modum reprobaturum supra, sed secundum modum nunc concessum, quia bene certior et plenior notitia potest acquiri de his quae fidei sunt quam sit illa quae ab habentibus fidem habetur; puta: ultra hoc quod creditur Verbum incarnatum simpliciter et implicite vel confuse, potest explicitè sciri modus incarnandi, scilicet quod Verbum est tertia persona in divinis et quod ipsa, non alia, incarnata est, et quod unio facta est in supposito uno, et quod Deitas non est ibi loco animae; et cetera talia quae ex Scriptura Sacra cum adiutorio luminis naturalis et studio vel divina motione possunt explicari».

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>80</sup> Come è noto, quest'espressione ha un valore «restrittivo [...]». La formula «scientia theologiae», infatti, esprime sinteticamente la concezione goffrediana secondo cui la teologia

scienza vera e propria significa prestare il proprio assenso ad un *inductivum desperationis profectus*:

«scientia theologiae, ut est scientia a studentibus acquirenda, est de credibilibus ut fiant intellecta et scita scientia proprie dicta, videtur inductivum desperationis profectus in hac scientia, cum secundum cursum communem ad huius notitiam nullus videatur pervenire»<sup>81</sup>.

All'origine di tale impossibilità di rendere *in via* i *credibilia intelligibilia* si trova, secondo Goffredo, la mancanza di proporzione tra loro nobiltà e la nostra *imbecillitas*:

«secundum condicionem materiae subiectae est veritas scibilium in theologia inquirenda. Cum ergo ista non propter imperfectionem suam secundum se, sed propter eorum excellentiam et nostram imbecillitatem pro toto statu vitae praesentis oportet manere credibilia, certitudo vel evidentia respectu illorum est quaerenda quae tali materiae secundum dictam proportionem ad scientem congruit»<sup>82</sup>.

Questo non significa, però, che i teologi studino *frustra*, dal momento che essi riescono comunque ad acquisire una conoscenza più approfondita di quella dei semplici credenti, anche se non tanto evidente da poter definire il loro sapere realmente scientifico:

«licet magistri in theologia non studeant frustra, quia, ultra notitiam simplicem fidei etiam quam habent fideles communiter, acquirunt notitiam evidentioem, quae tamen non attingit ad tantam evidentiam quantam requirit notitia quae scientia proprie dici debet»<sup>83</sup>.

---

rappresenta una forma specificamente differente nell'ambito del genere delle scienze»: AIELLO / WIELOCKX, *Goffredo di Fontaines aspirante baccelliere sentenziario* cit., pp. 192-193. Cf. anche LECLERQ, *La théologie comme science* cit., p. 357.

<sup>81</sup> GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet* VIII, q. 7, ed Hoffmans, p. 80.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 81.

Tale posizione viene ribadita da Goffredo anche nella q. 20 del *Quodlibet* IX, datato da J.F. Wippel tra il 1293 e il 1294<sup>84</sup>, ovvero quando presumibilmente Enrico è già morto.

A causa della mancanza di proporzione tra la nobiltà dei *credibilia* e l'imperfezione dell'intelletto umano, non è possibile acquisire *in via* una conoscenza evidente delle verità di fede. Anche se il credente è certo che queste ultime non siano erronee, lo è per la *certitudo fidei*, che è una *certitudo adhaesionis*. Dal momento che, secondo Goffredo come si è detto, una scienza può essere considerata tale, *proprie*, solo se presenta l'indispensabile requisito della *certitudo evidentiae* e questo non accade nel caso della teologia, quest'ultima non può essere considerata una scienza vera e propria:

«verumtamen, quia propter creditorum excellentiam et intellectus secundum status viae imperfectionem et infirmitatem, non possumus pervenire ad tantam illorum evidentiam quod illa evidentia sive ratio illam faciens moveat magis ad assentiendum creditis secundum se sive secundum quod ex talibus rationibus notitia de creditis acquiritur, quam ipsa fides secundum quod auctoritati Sacrae Scripturae innititur, immo semper fundamentum radicale in quod fit ultimo resolutio omnium sic notorum est ipsa auctoritas Sacrae Scripturae; *propter quod etiam non potest ratio de creditis facere talem evidentiam et certitudinem quod circa hoc non contingit hominem haesitare, si consideretur solum secundum quod per tales rationes nota fiunt; de veritate autem Sacrae Scripturae, certus esset fidelis quod in ea non potest esse error, et hoc certitudine fidei, quae est certitudo adhaesionis excludens haesitationem [...]*. Sed quia de ratione proprie dictae videtur esse quod sit notitia facta evidens per rationes certas et evidentes, sic quod veritati sic notae innititur intellectus propter evidentiam ipsarum rationum secundum se, propter quod videtur quod notitia, quae in theologia propter rationes acquiritur, non possit dici proprie scientia»<sup>85</sup>.

---

<sup>84</sup> Cf. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Godfrey of Fontaines* cit., p. XXVIII. Per un'analisi della questione, cf. TIHON, *Foi et théologie* cit., pp. 142-154; PORRO, *La teologia a Parigi dopo Tommaso* cit., pp. 251-252; OLSZEWSKI (ed.), *Dominican Theology at the Crossroads* cit., pp. 235-241.

<sup>85</sup> GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet* IX, q. 20, in J. HOFFMANS (éd.), *Le neuvième Quodlibet de Godefroid de Fontaines (texte inédit)*, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1928 («Les philosophes belges. Textes et Études», IV. 2), pp. 282-293, in part. pp. 284-285. Nel brano in corsivo la punteggiatura dell'edizione è stata modificata seguendo Tihon: cf. TIHON, *Foi et théologie* cit., p. 145, nota 1.

In base a ciò, Goffredo critica sia coloro che concedono troppo poco (*nimis parum*) alla teologia, credendo che essa non sia in alcun modo una scienza, che coloro che le concedono troppo (*isti plus videntur dare theologiae quam ei convenire possit*), ritenendola una scienza vera e propria:

«et secundum ista duo, quae in scientia theologiae sunt consideranda, videntur duo genera hominum loquentium de materia ista, scilicet quomodo theologia sit scientia, deviare. Quidam enim [...] dicunt eam nullo modo esse scientiam, dicentes quod ultra notitiam fidei non habetur aliqua notitia evidentiam aliquam importans de ipsis creditis, sed solum habetur evidens notitia consequentiarum aliquarum ex aliquibus aliis per fidem suppositis. Sed hoc est nimis parum [...]. Alii e contra videntes quod theologia debet esse nobilior scientia aliis, sicut in illis aliis reperitur evidentia scitorum per certas rationes, ita certa et manifesta et liquida quod de ipsis, ut ad huiusmodi rationes referuntur, vere et proprie dicitur esse scientia, et nullatenus contingit de eorum veritate haesitare; dicunt quod ita etiam videtur in theologia esse, scilicet quod ipsa est ita certa quod referendo conclusiones ad rationes ipsas ostendentes et ad principia ex quibus deducuntur quod de eis vere et proprie est scientia et de eis nullo modo est haesitandum [...]. Suppositis enim principis fundatis in ipsa ratione quam accipit de Deo, puta quod Deus est primum in entibus, probat ipsum esse simplicem et sic de aliis; item ex quibusdam acceptis ut petitionibus, puta articulis fidei, procedit ad aliorum quorundam declarationem, de quibus quidem scientia est, et ex suppositione illorum articulorum in principio quidem doctrinae per fidem acceptorum quasi ex suppositione, posterius autem succedet de his cognitio clarior in processu non per demonstrationem, sed per simplicem veritatis intuitum, purgata anima ab inordinatis phantasiis et passionibus retrahentibus a Dei contemplatione perfectiori. Sed isti plus videntur dare theologiae quam ei convenire possit, non propter defectum scibilis quod est perfectissimum in entitate et secundum se maxime cognoscibile, sed propter defectum nostrae infirmitatis quae etiam non patitur quod durante statu viae possumus per rationem efficacem attingere ad talem evidentiam»<sup>86</sup>.

Questi ultimi sbagliano, dunque, secondo Goffredo, perché non tengono conto del fatto che, *durante statu viae*, non è possibile conseguire una conoscenza

---

<sup>86</sup> *Ibid.*, pp. 285-287. Il corsivo è mio.



evidente dei *credibilia* a causa della nostra *infirmetas*. A differenza degli *scibilia* delle altre scienze, infatti, le verità di fede non sono proporzionate al nostro intelletto:

«nec est simile de aliis scientiis et de ista [*scil.*: theologia], quia scibilia aliarum scientiarum secundum cursum praesentis vitae sunt proportionalia sufficienter his quae per se nota sunt sensui et quibus intellectus humanus natus est insurgere in notitiam aliorum. Non sic autem contingit in proposito [*scil.*: in theologia]»<sup>87</sup>.

Goffredo concorda con i suoi avversari, però, almeno su un punto: la teologia è la scienza più nobile delle altre, anche se precisa che lo è per la nobiltà del suo *subiectum* e per la sua *certitudo adhaesionis per fidem*, più che per la *certitudo evidentiae*:

«certum est quod theologia nobilior est aliis scientiis nobilitate subiecti; et licet alias non excellat certitudine evidentiae [...], est tamen aequalis vel maioris dignitatis aliis in certitudine adhaesionis; et ista omnia simul congregata, scilicet nobilitas subiecti et talis certitudo adhaesionis per fidem et talis evidentia, quae per rationem aliqualem haberi potest, reddunt ipsam omni alia nobiliorem simpliciter»<sup>88</sup>.

Come si è detto, secondo il maestro di Liegi, scienza e fede si oppongono, perciò è irrazionale e sconveniente (*irrationabilis et verecundus*) ammettere che la teologia sia una scienza vera e propria, perché si crede che sia possibile acquisire una conoscenza evidente dei *credibilia*, come nel caso dei santi, per via di un *lumen speciale* infuso da Dio:

«non stant simul evidens scientia et fides aenigmatica. Item videtur quod multum sit irrationabile et verecundum, praecipue ei qui magister debet esse huiusmodi scientiae, dicere quod in illa haberi potest notitia evidentiae supradicta propter quod debet dici scientia proprie dicta, et non hoc ostendere rationibus, sed dicendo ita esse, quia auctoritates sanctorum hoc dicere videntur [...] et quod habita sit talis evidentia a sanctis

---

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 287.

<sup>88</sup> *Ibid.*, pp. 287-288.

qui hoc dicunt et ab illis poterit haberi quos Deus lumine suo speciali voluit illuminare. Haec autem ponuntur et in facto consistunt, sed nihil probant»<sup>89</sup>.

Se si considera, d'altronde, il *modus communis scientiam acquirendi* non è necessaria nessuna grazia particolare (*gratia specialis*) per rendere un uomo teologo, dal momento che chi si dedica allo studio della Teologia non è più *deficiens* degli altri uomini di scienza, tanto da averne bisogno per diventare *magister*:

«si tamen possibile est de istis habere evidentem certitudinem non quidem solum per gratiam specialem quam Deus potest aliquibus facere per miraculosam aliquam revelationem, sed per studium et humanam investigationem, qualis est modus communis scientiam acquirendi; cum enim communiter homines dent se studio theologiae sicut studio aliarum scientiarum et non plus sint orbatī vel deficientes quam alii qui dent se studio in aliis scientiis, in his quae ex parte discipulorum requiruntur, nec debet supponi quod Deus eis deficiat in his quae ad hanc scientiam habendam secundum cursum communem ab ipso sunt exhibenda»<sup>90</sup>.

Non è vero (*hoc plane videtur figmentum*), dunque secondo Goffredo che, in questa vita, sia possibile ottenere, *per studium theologiae*, una *notitia* delle verità di fede diversa da quella che si acquisisce *communiter* e che ciò avvenga per via di un *lumen speciale supra lumine fidei* che rende alcuni *doctores*:

«dicere enim quod immo alia notitia est possibilis secundum vitam praesentem per studium theologiae et alterius rationis quam illa quae a doctoribus communiter habetur, licet nulli vel pauci ad hanc possunt pervenire, et dicere quod ad eam non pervenitur nisi detur lumen speciale supra lumine fidei ut sic possit dici contrarium dicentibus quod hanc evidentiam non attingent nec in ea possunt esse doctores eo quod tale lumen non habent, hoc plane videtur figmentum»<sup>91</sup>.

---

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 289.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 289.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 290.

Questa tesi condannata così severamente da Goffredo è sicuramente quella di Enrico<sup>92</sup> che, in particolare nella q. 2 dell'art. VII della *Summa*, afferma che almeno pochi uomini eminentissimi in questa vita, attraverso il dono di un *lumen speciale*, riescono a conoscere con evidenza i *credibilia* (ad esempio la Trinità divina), e ciò rende la teologia la scienza più certa di tutte:

«loquendo ergo de certitudine ex rei evidentia in se, dicendum quod ista scientia intellectui depurato a peccatorum maculis et nebulis phantasmatum per lumen fidei, et super hoc illustrato dono et lumine intellectus quo credibilia fiunt ei intelligibilia cum manuductione fidei et rationum adiutorio ex rebus naturalibus, bene contingit quod homini sic disposito in vita ista scientia sit certissima, et certior quam sit aliqua alia scientia, ut quod ex rei evidentia absoluta clarius intelligat quia Deus est trinus et unus, quam plurimas alias veritates de rebus naturalibus [...]. Sed iste modus sciendi ex ista scientia *paucorum* est et virorum eminentissimorum»<sup>93</sup>.

Goffredo nega questa tesi riecheggiando, come sembra, con molta ironia, proprio le parole di Enrico: *licet nulli vel pauci ad hanc [scil.: notitiam] possunt pervenire*.

Secondo il maestro di Liegi, invece, la teologia può essere considerata *sapientia*, dal momento che riguarda le realtà supreme, ma non una scienza vera e propria, come quella naturale. Il sapere teologico, infatti, non presenta la stessa *certitudo evidentiae* della scienza naturale ma solo la *certitudo adhaesionis* della fede e, in questo senso, può essere considerato più “scientifico” dell’opinione:

---

<sup>92</sup> Come ha fatto notare Porro recentemente, infatti, il principale avversario di Goffredo è qui Enrico, più che Pietro d’Auvergne, come invece hanno sostenuto Leclercq, Tihon e, più recentemente, anche M. OLSZEWSKI: cf. PORRO, *La teologia a Parigi dopo Tommaso* cit., p. 251; LECLERCQ, *La théologie comme science* cit., pp. 357-360; TIHON, *Foi et théologie* cit., p. 143; OLSZEWSKI (ed.), *Dominican Theology at the Crossroads* cit., pp. 238-239. Secondo Tihon, «l’habitude de Godefroid est de désigner son interlocuteur au pluriel, alors même qu’on sait fort bien qu’il s’agit d’un homme bien précis (“quidam dicunt”). Si on y tient, on peut songer au maître et à ses disciples»: TIHON, *Foi et théologie* cit., p. 143, nota 4. Il maestro in questione è sicuramente Enrico e tra i suoi discepoli si può annoverare, non senza qualche difficoltà cronologica, lo stesso Pietro d’Auvergne, la cui concezione di teologia viene influenzata da quella enrichiana. Sulla posizione di Pietro d’Auvergne, cf. LECLERCQ, *La théologie comme science* cit., pp. 355-357; TIHON, *Foi et théologie* cit., p. 149-151.

<sup>93</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. VII, q. 2, ed. Badius, I, f.49rvQ-R. Il corsivo è mio.

«cum scientia sit proprie de rebus mutabilibus et materialibus, habitus autem qui est de supernis et aeternis proprie est sapientia, patet quod scientia naturalis proprie est scientia. Sed *scientia theologiae est scientia quae est proprie sapientia; sed hoc non excludit ipsam communiter loquendo posse dici scientiam [...]* illa notitia, quae ratione perfectioris suae evidentiae excludit fidem vel opinionem, est certior quantum ad evidentiam quam illa quae stat cum fide vel opinione [...]. *Unde habitus qui stat cum fide non differt ab habitu qui dicitur opinio secundum rationem certitudinis evidentiae, sed solum secundum rationem certitudinis adhaesionis* quam non habet ex virtute rationum, sed ex habitus fidei efficacia. Sed notitia de naturalibus talis habetur quae excludit fidem vel opinionem, ut patet in pluribus conclusionibus in scientia naturali demonstratis. Notitia autem, quae habetur de theologicis, fidem non excludit, quia non est dare aliquam conclusionem quae sic scitur [...]. Item, cum certitudo evidentiae de conclusione sumatur ex evidentia eorum a quibus sumitur ratio ad illud notificandum secundum quod ad illud inducitur, nunc autem in naturalibus magis quam in theologicis contingit quod ea a quibus sumuntur rationes ad aliquid ostendendum, secundum quod ad hoc inducuntur, quam ea, ex quibus sumuntur rationes in theologicis, faciant de illis ad quae inducuntur secundum quod huiusmodi. *Ergo maior est certitudo evidentiae in naturalibus quam in theologicis [...]. Ergo videtur quod theologia sit minus proprie scientia quam naturalis [...], quia scilicet habet evidentiam quae requiritur ad scientiam, sed minorem quam naturalis, - immo etiam quia nec habet evidentiam quae requiritur ad illam scientiam quae debet dici proprie scientia [...]. Sed etiam si posset dici proprie scientia, adhuc videtur quod debet dici minus proprie scientia quam naturalis quantum ad hoc quod minus perfectam notitiam evidentem habet quam etiam naturalis»<sup>94</sup>.*

Al modello di teologia come super-scienza elaborato da Enrico, dunque, Goffredo contrappone quello di una scienza che non lo è *proprie*, soprattutto perché le manca quella *certitudo evidentiae* che egli considera il requisito indispensabile di ogni scienza vera e propria.

---

<sup>94</sup> GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet IX*, q. 20, ed. Hoffmans, pp. 290-292. Il corsivo è mio.

## 2. La teologia come scienza senza nessun *lumen medium*. La tesi di Giovanni Quidort di Parigi

Giovanni Quidort di Parigi nasce a Parigi tra il 1250 e il 1254<sup>95</sup> e, a circa vent'anni, entra nell'Ordine dei Frati Predicatori presso il convento di San Giacomo della sua città natale. Tra il 1284 e il 1286 egli commenta le *Sentenze* in qualità di baccelliere di Teologia a Parigi, forse sotto Bernardo di Trilia<sup>96</sup>. A causa della sua problematica dottrina sulla transustanziazione però, Giovanni diventa maestro solo nel 1304 e, probabilmente già a partire dall'anno successivo, viene censurato e gli vengono vietati l'insegnamento, la predicazione e la confessione. In difesa della propria causa, Giovanni si rivolge a Clemente V ma, il 22 settembre 1306, muore a Bordeaux, ancora in attesa di un suo giudizio.

Oltre che per la sua dottrina sull'Eucarestia, Giovanni è noto soprattutto per il suo *Correctorium Corruptorii* «Circa»<sup>97</sup>, che redige a Parigi forse tra il 1284 e il 1286<sup>98</sup> e per la sua difesa del potere regio nella controversia tra Bonifacio VIII e Filippo il Bello<sup>99</sup>.

Egli scrive il suo *Commento alle Sentenze* tra il 1284 e il 1286<sup>100</sup> e come gli altri domenicani, nella sua discussione sulla scientificità della teologia, critica anche la tesi arricchiana del *lumen medium*<sup>101</sup>:

«non enim est ponere medium illud lumen, quia non est in statu praesenti nisi lumen naturale vel fidei, nec theologus habet aliud lumen quam catholicus simplex»<sup>102</sup>.

---

<sup>95</sup> E. Gilson suggerisce che Giovanni abbia almeno cinquant'anni quando diviene maestro di Teologia a Parigi nel 1304 e, per questo, fissa la data di nascita tra il 1250 e il 1254: cf. F.J. ROENSCH, *Early Thomistic School*, The Priory Press, Dubuque, Iowa 1964, p. 98.

<sup>96</sup> Cf. *ibid.*, p. 99. Su Bernardo di Trilia, cf. *ibid.*, pp. 84-88; TORRELL, *La scienza teologica secondo Tommaso* cit., pp. 906-907.

<sup>97</sup> Sulla polemica dei *Correctoria* contro Guglielmo de la Mare cf., ad esempio, M.D. JORDAN, *The Controversy of the Correctoria and the Limits of Metaphysics*, «Speculum», 57 (1982), pp. 292-314; TORRELL, *La scienza teologica secondo Tommaso* cit., pp. 917-918; J.P. TORRELL, *Amico della verità. Vita e opere di Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 2006, pp. 396-422.

<sup>98</sup> Cf. ROENSCH, *Early Thomistic School* cit., p. 99.

<sup>99</sup> Come è noto, tra il 1301 e il 1302, Giovanni scrive il *De potestate regia et papali*: cf. *ibid.*, p. 103.

<sup>100</sup> Cf. *ibid.*, p. 101.

<sup>101</sup> Cf. TORRELL, *La scienza teologica secondo Tommaso* cit., p. 919; OLSZEWSKI (ed.), *Dominican Theology at the Crossroads* cit., p. 257.

Se si identifica questo *lumen* con la *sapientia* o l'*intelligentia* o la *scientia*, d'altronde, non si può credere che sia esso a rendere un uomo teologo. Nelle Scritture, infatti, la *sapientia* o l'*intelligentia* o la *scientia*, sono i doni dello Spirito Santo o le *gratiae gratis datae* e un uomo può essere un teologo anche senza né gli uni né gli altri:

«dicunt enim illi quod immo, quod illud lumen est lumen quod dicitur sapientia vel intelligentia vel scientia. Sed non invenitur in Scriptura Sacra vel in dictis sanctorum scientia vel sapientia sumi, nisi vel secundum quod sunt dona Spiritus Sancti, vel secundum quod sunt gratiae gratis datae [...]. Sed ista in proposito non possunt sumi pro donis, quia sine donis potest esse theologus [...]. Ergo sapientia et scientia, secundum quod sunt dona, non possunt dici illud lumen medium, quod ponunt habere theologum. Si autem sumantur sapientia et scientia secundum quod sunt gratiae gratis datae, sic etiam non valet illud quod dicunt. Quia sic non sunt nisi quaedam gratiae interpretandi, quae magis necessariae sunt alicui in quantum discens vel docens, quam in quantum sciens [...]. Constat autem quod aliquis potest aliquid habere sub ratione scientiae, quod tamen non habet sub ratione doctrinae. Unde etiam aliquis sciens theologiam et non docens, dicitur theologus, et tamen non dicitur habere istas gratias gratis datas ad sciendum, sed docendum»<sup>103</sup>.

Secondo Giovanni, inoltre, è *falsum* anche il fatto che solo i maestri più capaci siano provvisti di questo *lumen* visto che, se così fosse, non tutti potrebbero acquisire la *scientia theologiae* (come in effetti crede Enrico):

«et quod dicunt quod illud lumen soli praelati maiores habent, quorum est docere, falsum est, quia tunc solum tales et non alii haberent scientiam theologiae»<sup>104</sup>.

Non occorre d'altronde nessun *lumen medium* per fare della teologia una scienza vera e propria, dal momento che essa lo è *ex conditione scientiae* e ex

---

<sup>102</sup> IOANNES QUIDORT PARISIENSIS, *Commentarium in libros Sententiarum*, I, *Prooem.*, q. 6, ed. J.-P. Müller, Roma 1961 («Studia anselmiana», 47), p. 18,66-68.

<sup>103</sup> *Ibid.*, pp. 18,69-19,98.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 19,99-101.

*conditione materiae*. In primo luogo infatti, secondo Giovanni, la teologia è una scienza *vere*, perché riceve i propri principî dalla scienza divina rispetto alla quale è subalternata. In secondo luogo, la teologia è una scienza nonostante il fatto che Dio e le sostanze separate non siano conoscibili con certezza. Se infatti la fisica è una scienza anche se i suoi oggetti, gli enti materiali e in movimento, non sono conoscibili con certezza *propter defectum eorum in se*, anche la teologia lo è ed è anzi perfino più scientifica di essa, visto che i suoi oggetti non sono inconoscibili con certezza *ex parte ipsorum*, ma *propter imbecillitatem* del nostro intelletto:

«unde dicendum quod theologia est vere scientia, nec indiget lumine medio, ut dictum est, et habet quae necessaria sunt ad hoc quod sit habitus scientialis. In quaerendo enim scientiam certitudo scientiae variatur et ex conditione scientiae, sicut geometer de se quaerit scientiam trianguli propter scire, et carpentator propter opus; variatur etiam certitudo scientiae ex conditione materiae [...]; constat autem quod de re una potest esse demonstratio, ut quod triangulus habet tres, et de alia non erit, puta quod Deus est trinus et unus. Ex primo, scilicet ex conditione scientiae, theologia vere scientia est. Omnis enim scientia est ex per se notis, sed differenter. Subalternans est ex principiis per se notis in se, sed subalternata non est ex principiis per se notis in se, sed nota et probata in subalternante [...]. Sed theologia est scientia subalternata scientiae Dei et beatorum [...]. Et ideo, ad hoc quod sit scientia sufficit quod habeat certa principia, non in se probata, sed in scientia Dei et beatorum visa, quae tamen in se sunt certa certitudine adhaesionis, licet non evidentiae. Secundo, ex conditione materiae patet quod est scientia. Quia [...], aliqua deficiunt a certitudine cognoscibilitatis propter suam nimiam entitatem, sicut Deus et substantiae separatae. Qui quidem defectus cognoscibilitatis non est ex parte ipsorum, sed propter imbecillitatem nostri intellectus. Alia autem deficiunt a certitudine propter defectum suae actualitatis, et iste est defectus ex parte eorum in se, sicut est motus et tempus et materia prima. Sed licet de naturalibus non possit esse demonstratio propter modicitatem sui actus, sicut motus, de quo agit naturalis, tamen scientia naturalis est scientia [...]. Ergo de eis quae deficiunt a certitudine non ex defectu sui, sed nostri intellectus imbecillitate, propter scilicet eorum actualitatem, multo magis erit scientia et sufficit certitudo dialecticae probationis, nec erit necessaria certitudo demonstrationis.

Theologia autem est huiusmodi. Ergo aequae erit scientia sicut naturalis et propriae, vel magis»<sup>105</sup>.

Dal momento che Dio e le sostanze separate non sono conoscibili con certezza a causa della debolezza dell'intelletto umano, al contrario di Enrico, Giovanni dunque ritiene che sia inutile tentare di dimostrare gli articoli della teologia<sup>106</sup>.

Sia pur negando la dottrina del *lumen medium*, egli riesce però a “salvare” la scientificità della teologia considerandola una scienza subalternata a quella divina, in quanto Dio e i beati conoscono *modo altiori in lumine gloriae* ciò che il viator conosce *in lumine aenigmatico fidei*<sup>107</sup>.

La teologia non è invece, come crede Enrico<sup>108</sup>, *subalternans* rispetto a tutte le scienze perché conosce la Causa di ogni cosa, ossia perché conosce *propter quid* ciò che le altre discipline conoscono *quia*. Se così fosse infatti, secondo Giovanni, la metafisica che conosce la causa di molti fenomeni naturali sarebbe subalternante rispetto alla fisica, ma per Aristotele questo non è vero. La teologia, inoltre, ricava la sua conoscenza *propter quid* da una scienza inferiore, la filosofia, visto che la conoscenza di Dio deriva da quella delle creature e, per questo, essa non può subalternare a sé le altre discipline<sup>109</sup>.

Se inoltre, secondo Enrico<sup>110</sup>, la natura di una scienza dipende dalla sua finalità intrinseca che, nel caso della teologia, è la speculazione, per Giovanni invece essa dipende dal suo fine ultimo che è la *visio Dei* alla quale, per via di un

---

<sup>105</sup> *Ibid.*, pp. 19,102-20,137.

<sup>106</sup> IOANNES QUIDORT PARISIENSIS, *Commentarium in libros Sententiarum*, I, *Prooem.*, q. 6, ed. Müller, p. 20,138-139: «quinimmo fatuum est quaerere circa articulos demonstrationem, cum nec valet inveniri».

<sup>107</sup> IOANNES QUIDORT PARISIENSIS, *Commentarium in libros Sententiarum*, I, *Prooem.*, q. 3, ed. Müller, p. 12,46-50: «secundo modo ista scientia subalternatur scientiae beatorum. Quia, licet per istam scientiam Deum videamus et etiam beati Deum videant, ipsi tamen Deum modo altiori vident, quia ipsi in lumine gloriae, nos autem in lumine aenigmatico fidei». Sulla interpretazione di Giovanni della dottrina aristotelica della subalternazione, cf. TORRELL, *La scienza teologica secondo Tommaso* cit., pp. 919-920; BROWN, *Henry of Ghent's Critique of Aquinas' Subalternation Theory* cit., pp. 343-345; OLSZEWSKI (ed.), *Dominican Theology at the Crossroads* cit., pp. 259-261.

<sup>108</sup> Cf. Parte Prima, § 3.

<sup>109</sup> Cf. IOANNES QUIDORT PARISIENSIS, *Commentarium in libros Sententiarum*, I, *Prooem.*, q. 4, ed. Müller, pp. 13,9-14,45. Si veda anche OLSZEWSKI (ed.), *Dominican Theology at the Crossroads* cit., pp. 261-262.

<sup>110</sup> Cf. Parte Prima, § 3, nota 171.



*lumen* divino sovranaturale, sono ordinate le finalità di tutte le altre discipline. La teologia è dunque speculativa secondo Enrico ed è *beatificativa* per Giovanni:

«aliud quod declarandum est [...], est istud, scilicet quod ab eo quod speculationis est in isto fine debet ista scientia denominari [...] rationabile est quod haec scientia, in quantum scientia, pro fine ultimo habeat in beatitudine id quod ad intellectum pertinet, scilicet visionem, sicut et fides, et ab eo denominetur speculativa potius quam ab eo quod est alterius rationis, scilicet affectione, affectiva [...]. Si autem obiciatur [*scil.:* ab Henrico], quod theologia non sit scientia speculativa vel beatificativa, quod idem est, nisi quod speculativa dicitur respectu viae, beatificativa respectu patriae, quia habitus non denominatur nisi ab actu qui immediate elicitur ab illo, beatitudo autem non elicitur immediate ab habitu scientiae, sed gloriae, dicendum quod aliae scientiae inferiores non considerant nisi res et subiecta propria et fines proprios sub ratione pulchri formaliter, non referendo finem scientiae ad finem alterius scientiae, dico finem scientiae, non scientis. Sed theologia de natura sua considerat omnes res et fines aliarum scientiarum non solum sub ratione pulchri formaliter, sed etiam sub ratione apti, et hoc ordinando finem sub fine, quousque perveniatur ad ultimum finem, qui est beatitudo. Et ideo ab isto actu vel fine ultimo potest denominari et dici beatificativa. Et ratio est, quia innititur lumini fortiori, scilicet supernaturali et divino, aliae vero scientiae debiliori, id est naturali et umbratico»<sup>111</sup>.

Sia pur criticando la dottrina del *lumen medium* e ponendo, dunque, la ragione della denominazione di una scienza nella sua finalità ultima piuttosto che in quella intrinseca, a differenza degli altri domenicani, Giovanni sembra in un certo senso più vicino ad Enrico visto che, come quest'ultimo, ritiene che la teologia sia una scienza vera e propria.

---

<sup>111</sup> IOANNES QUIDORT PARISIENSIS, *Commentarium in libros Sententiarum*, I, *Prooem.*, q. 8, ed. Müller, pp. 27,155-28,197. Si veda anche OLSZEWSKI (ed.), *Dominican Theology at the Crossroads* cit., pp. 262-264.

### 3. Il «salvataggio» di Giovanni Duns Scoto

Scoto nasce a Duns in Berwickshire, in Scozia, tra gli ultimi mesi del 1265 e il marzo del 1266 e muore a Colonia l'8 novembre del 1308. La sua vita e la sua carriera di dottore di Teologia sono piuttosto brevi, dal momento che egli diventa maestro reggente a Parigi nel 1305. È presumibile che, verso i 12 anni, egli inizi i suoi studi presso il convento francescano di Oxford dove, forse tra il 1298 e il 1299, in qualità di baccelliere, commenta le *Sentenze* di Pietro Lombardo<sup>112</sup>. Oltre a questa prima redazione del corso oxoniense, nota come *Lectura*, ne esistono almeno altre due<sup>113</sup>. Probabilmente già nell'estate del 1300, infatti, Scoto comincia la sua revisione della *Lectura*, nota come *Ordinatio*, e la prosegue anche dopo la sua partenza per Parigi, avvenuta nel 1301. Questa seconda redazione del *Commento alle Sentenze*, dunque, ha una struttura composita, dal momento che si basa sulla prima lettura oxoniense, ma presenta anche nuovi sviluppi che risalgono all'insegnamento parigino. Una terza stesura del testo, infine, trae origine da una raccolta di *reportationes* del corso sulle *Sentenze* tenuto da Scoto a Parigi (*Reportata parisiensia* o *Reportationes parisienses*), a partire dall'ottobre del 1302. Una delle versioni di questo commento parigino viene rivista dallo stesso Scoto: si tratta della *Reportatio examinata* o *Reportatio I A*, dal momento che verte solo sul primo libro delle *Sentenze*. La *Reportatio I A*, che certamente riflette il commento più maturo di Scoto, è uno dei principali testi di riferimento per comprendere l'evoluzione del pensiero scotiano in merito alla dottrina arricchiana del *lumen medium*. A questo testo, si deve aggiungere, inoltre, anche la q. 7 dell'unico *Quodlibet* disputato da Scoto in qualità di maestro, tra la sessione quaresimale del 1305 e quella del 1307<sup>114</sup>.

---

<sup>112</sup> Cf. J. MARENBOON, *Later Medieval Philosophy (1150-1350). An Introduction*, Routledge, London-New York 1987, pp. 154-155; FRANK / WOLTER, *Duns Scotus* cit., pp. 1-16; BOULNOIS, *Duns Scotus* cit., pp. 11-15; M. BETTETINI / L. BIANCHI / C. MARMO / P. PORRO (a cura di), *Filosofia medievale*, Raffaello Cortina, Milano 2004 («Bibliotheca»); P. PORRO, *Introduzione*, in GIOVANNI DUNS SCOTO, *Trattato sul primo principio*, a cura di P. Porro, Bompiani, Milano 2008, pp. 5-50, in part. pp. 5-11.

<sup>113</sup> Per un'esame più dettagliato di queste diverse stesure del *Commento alle Sentenze* di Scoto, cf. PORRO, *Introduzione* cit., pp. 9-10.

<sup>114</sup> T.B. Noone, responsabile dello *Scotus Project*, e H.F. Roberts hanno recentemente preso in esame quarantadue dei sessantatré manoscritti nei quali viene conservato il *Quodlibet* di Scoto: cf. T.B. NOONE / H.F. ROBERTS, *John Duns Scotus'Quodlibet. A brief Study of the*

Enrico può essere considerato come «la fonte»<sup>115</sup> più che come «una fonte»<sup>116</sup> del pensiero scotiano<sup>117</sup>. In merito a molte importanti questioni, infatti, come ad esempio quella della conoscenza naturale di Dio, del *primum cognitum* dell'intelletto, della natura del concetto di ente, Scoto elabora le proprie dottrine mettendo in discussione proprio quelle enrichiane. In questi casi, dunque, egli espone in maniera dettagliata le argomentazioni di Enrico, prima di criticarle severamente e presentare la propria posizione in merito<sup>118</sup>. Questo non significa, tuttavia, né che il pensiero di Scoto possa essere interpretato solo sulla base della sua opposizione rispetto a quello di Enrico, né che la relazione tra i due autori possa essere descritta solo nei termini di una radicale antinomia come risulta, ad esempio, proprio dal «salvataggio»<sup>119</sup> scotiano della dottrina enrichiana del *lumen medium*.

Prima di entrare in merito all'argomento, però, occorre soffermarsi almeno brevemente, a mio avviso, sulla nota e complessa evoluzione del pensiero di Scoto rispetto al problema della conoscenza naturale o sovranaturale del fine dell'uomo<sup>120</sup>, confrontandolo con quello di Enrico.

Nella q. 5 dell'art. IV della *Summa*, come si è detto<sup>121</sup>, egli pone una certa continuità tra la conoscenza naturale e quella sovranaturale dichiarando che, dopo aver conseguito la prima, si può riconoscere la sua imperfezione e si desidera superarla per acquisire anche una *notitia* delle verità sovranaturali: «post adeptionem scientiae rerum naturalium [*scil.*: homo] appetat etiam notitiam rerum supernaturalium»<sup>122</sup>. Secondo Enrico, inoltre, l'uomo sa *ex puris*

*Manuscripts and an Edition of Question 16*, in SCHABEL (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century* cit., pp. 131-198.

<sup>115</sup> J. MARENBNON, *Henry of Ghent and Duns Scotus*, in J. MARENBNON (ed.), *Medieval Philosophy*, vol. III, Routledge, London-New York 1998, pp. 291-328, in part. p. 297.

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 297.

<sup>117</sup> Cf. BÉRUBÉ, *De l'homme à Dieu* cit., pp. 8, 195, 292, 383-384; MARENBNON, *Henry of Ghent* cit., pp. 296-297; MARRONE, *The Light of Thy Countenance* cit., vol. II, p. 489.

<sup>118</sup> Cf. FRANK / WOLTER, *Duns Scotus* cit., pp. 109-183; MARENBNON, *Henry of Ghent* cit., pp. 297-322; MARRONE, *The Light of Thy Countenance* cit., vol. II, pp. 489-528; BETTETINI / BIANCHI / MARMO / PORRO (a cura di), *Filosofia medievale* cit., pp. 313, 319-322; D. DEMANGE, *Jean Duns Scot. La théorie du savoir*, Vrin, Paris 2007, pp. 261-311, 353-452; PORRO, *Introduzione* cit., pp. 18-21.

<sup>119</sup> DEMANGE, *La théologie est-elle une science?* cit., p. 567, nota 61.

<sup>120</sup> Cf. BERUBE, *De l'homme à Dieu* cit., pp. 197-202, 291-296; DEMANGE, *Jean Duns Scot* cit., pp. 438-443.

<sup>121</sup> Cf. Parte Prima, § 1.2.

<sup>122</sup> Cf. *ibid.*, nota 92.

*naturalibus*, e non solo *ex fide*, che non è possibile conseguire questa conoscenza senza l'ausilio divino, che l'intelletto è in potenza rispetto ad essa e che il desiderio di tale *notitia* è naturale:

«“cognoscere se posse illa [*scil.*: separata] scire non est nisi ex fide”, dicendum quod non est verum. Immo ex puris naturalibus posset illud cognoscere. Posset enim ex puris naturalibus scire se ad illorum notitiam per se venire non posse et ignorantiam eius experiri et scire quod intellectus hominis esset in potentia ad illa cognoscenda, et ita quod naturaliter illorum notitiam appeteret»<sup>123</sup>.

L'uomo dunque, *in via*, non solo desidera *naturalmente* conoscere Dio e le sostanze separate, ma sa altrettanto *naturalmente* (*ex puris naturalibus*) che questo è il suo fine (*quod intellectus hominis esset in potentia ad illa cognoscenda*).

Al contrario, invece, sia nel *Prologo* della *Lectura* che in quello dell'*Ordinatio*<sup>124</sup>, nell'ambito della celebre controversia immaginaria tra teologi e filosofi<sup>125</sup>, Scoto nega che l'uomo con la sua ragione, senza la Rivelazione, possa sapere di essere ordinato ad un fine sovranaturale, soprattutto perché in questa vita non sperimenta nessun atto che riveli che la conoscenza di Dio e delle sostanze separate sia *conveniens* alla sua natura:

---

<sup>123</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. IV, q. 5, ed. Wilson, p. 296, 183-188.

<sup>124</sup> Per un confronto tra i due testi, cf. BÉRUBÉ, *De l'homme à Dieu* cit., pp. 294-295; A. MARCHESI, *Filosofia e teologia in Giovanni Duns Scoto*, in A. GHISALBERTI (a cura di), *Giovanni Duns Scoto. Filosofia e teologia*, Biblioteca Franceseana, Milano 1995, pp. 13-38, in part. pp. 14-24.

<sup>125</sup> Come ha affermato Boulnois, infatti, «una tale controversia tra membri della facoltà di filosofia e teologi è rigorosamente vietata dagli statuti universitari»: BOULNOIS, *Duns Scoto* cit., pp. 27-66, in part. p. 27. È notevole che tra i teologi, oltre allo stesso Scoto, sembra che si possa annoverare anche Enrico: cf. WOLTER, *The Philosophical Theology* cit., pp. 125-147, in part. p. 128; G. SONDAG, *Métaphysique et théologie dans les prologues de la Lectura et de l'Ordinatio (1<sup>ère</sup> partie) de Jean Duns Scot*, in J.-L. SOLÈRE / Z. KALUZA (éd.), *La servante et la consolatrice. La philosophie dans ses rapports avec la théologie au Moyen Âge*, Vrin, Paris 2002, pp. 117-128, in part. p. 120. Sulla controversia, cf. anche MARCHESI, *Filosofia e teologia* cit., pp. 14-24; BETTETINI / BIANCHI / MARMO / PORRO (a cura di), *Filosofia medievale* cit., pp. 312-313, 315-319; DEMANGE, *Jean Duns Scot* cit., pp. 71-76; PORRO, *Introduzione* cit., pp. 14-18; BOULNOIS, *Libre révélation et métaphysique naturelle* cit., pp. 351-352, 354-358.

«nullius substantiae finis proprius cognoscitur a nobis nisi ex actibus eius nobis manifestis ex quibus ostenditur quod talis finis sit conveniens tali naturae; nullos actus experimur nec cognoscimus inesse nostrae naturae pro statu isto ex quibus cognoscamus visionem substantiarum separatarum esse convenientem nobis; igitur *non possumus naturaliter cognoscere distincte quod ille finis sit conveniens naturae nostrae*»<sup>126</sup>.

Anche se si ammettesse (come fa Enrico nella q. 5 dell'art. IV della *Summa*) che la ragione sia sufficiente per sapere che la *visio Dei* è il fine dell'uomo, questo comunque non basterebbe per dimostrare che essa sia *perpetuo* la perfezione della sua anima e del suo corpo. Dal momento, però, che la *perpetuitas* di un bene lo rende maggiormente desiderabile, per conseguirlo, è necessario conoscere questa caratteristica della visione beatifica e, per farlo, la ragione non è sufficiente:

«etsi enim daretur quod ratio sufficeret ad probandum quod visio Dei nuda et fruitio est finis hominis, tamen non concludetur quod ista perpetuo convenient homini perfecto, in anima et corpore [...]. Et tamen perpetuitas huiusmodi boni est condicio reddens finem appetibiliorem quam si esset transitorium [...]. Ista igitur et similes condiciones finis necessarium est nosse ad efficaciter inquirendum finem, et tamen ad eas non sufficit ratio naturalis; igitur requiritur doctrina supernaturaliter tradita»<sup>127</sup>.

Per sapere quale sia il fine dell'uomo *in particolari* e come sia possibile acquisirlo occorre, dunque, rivolgersi alle Scritture:

«dico quod ipsa [*scil.*: doctrina Canonis] tradit quis sit finis hominis in particolari, quia visio et fruitio Dei, et hoc quantum ad circumstantias appetibilitatis eius; puta quod

---

<sup>126</sup> IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio. Prol., pars prima*, q. un., n. 15, ed. Vaticana, Civitas Vaticana 1950 («Ioannis Duns Scoti Opera Omnia», 1), pp. 10-11. Il corsivo è mio. Cf. anche ID., *Lectura in librum primum Sententiarum. Prologus et Distinctiones 1-7, Prol., pars prima*, q. un., n. 13, ed. Vaticana, Civitas Vaticana 1960 («Ioannis Duns Scoti Opera Omnia», 16), p. 5.

<sup>127</sup> IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio. Prol., pars prima*, q. un., n. 16, ed. Vaticana, p. 11.

ipsa habebitur post resurrectionem ab homine immortalis in anima simul et corpore, sine fine. Ipsa enim determinat quae sunt necessaria ad finem, et quod illa sufficiant»<sup>128</sup>.

Questa tesi sembra che venga ritrattata da Scoto nell'esposizione della sua dottrina della visione beatifica (*Ordinatio e Reportatio parisiensis* IV, d. 49), secondo la quale l'uomo, *in via*, sa naturalmente di essere capace di realizzare la *visio Dei* dal momento che, a partire dalla conoscenza intuitiva dei propri atti, sa di poter acquisire una conoscenza intuitiva di ogni ente, compreso quello divino<sup>129</sup>. L'intelletto umano, infatti, secondo Scoto, è ordinato alla conoscenza della totalità degli enti (*totum ens*), che include anche Dio come ente particolare<sup>130</sup>:

«primum obiectum intellectus humani est ens, ergo et quodlibet in quo salvatur ratio entis est obiectum per se eius, sed impossibile est quod quietetur in aliquo, nisi in summo totius analogiae immediate [...], sed hoc non potest esse in cognitione eius in universalibus, quia cognitio ut in universalibus, non est illius ut in se, ergo erit eius ut secundum se in particularibus, ergo ut sic erit capax beatitudinis [...] impossibile est cuicumque potentiae aliquid cognoscere sub ratione communiori quam sit ratio primi obiecti; sed intelligimus aliquid sub ratione universaliori quam sit quidditas materialis, ergo

---

<sup>128</sup> IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio. Prol., pars secunda*, q. un., n. 120, ed. Vaticana, p. 22.

<sup>129</sup> IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio* IV, d. 49, q. 8, n. 5, ed. Wadding riprod. G. Olms, Hildesheim 1968 («Johannes Duns Scotus Opera Omnia», 10), p. 498: «si non haberemus de aliquo cognitionem intuitivam, non sciremus de actibus nostris si insunt nobis, vel non certitudinaliter (de actibus dico intrinsicis) sed hoc est falsum; ergo eadem ratione, qua ponis unum ens posse intuitive cognosci, etiam quodcumque». Cf. anche ID., *Reportatio parisiensis* IV, d. 49, q. 7, n. 6, ed. Wadding riprod. G. Olms, Hildesheim 1969 («Johannes Duns Scotus Opera Omnia», XI.2), p. 909: «si intellectus potest habere cognitionem intuitivam respectu alicuius intelligibilis, sicut visus respectu omnium visibilis habet intuitivam, et sic possibile est per actum intellectus nostri conceptu proprio non causato ex sensibilibus, neque ex creaturis, tendere intuitive in tale obiectum; igitur intellectus est capax beatitudinis proprie et in speciali dictae secundum propriam rationem obiecti beatifici, quod potest ut praesens intueri». Sulla distinzione scotiana tra conoscenza intuitiva e astrattiva, cf. MARENBO, *Later Medieval Philosophy (1150-1350)* cit., pp. 158-160; DUMONT, *Theology as a Science* cit., pp. 579-599; DEMANGE, *La théologie est-elle une science?* cit., pp. 566-570.

<sup>130</sup> Cf. DEMANGE, *Jean Duns Scot* cit., pp. 440-441.

impossibile est quod materialis quidditas sit primum obiectum intellectus nostri adaequatum»<sup>131</sup>.

Anche nella q. 3 del *Prologo* della *Reportatio I A - Utrum ex puris naturalibus possumus scire omnes veritates scibiles de Deo* -, d'altronde, Scoto sostiene una tesi contraria a quella del *Prologo* della *Lectura* e dell'*Ordinatio*: l'uomo può conseguire, *in via*, una conoscenza di Dio più perfetta di quella acquisita *ex naturalibus*, perché egli conosce *distincte* il fine dei propri atti:

«aliqua est cognitio nobis possibilis de Deo etiam pro statu isto perfectior ista quam possumus habere ex naturalibus. Cuius ratio est quia possibile est nobis distincte cognoscere finem humanorum actuum»<sup>132</sup>.

La dottrina dell'univocità dell'ente consente, infine, a Scoto di sostenere nella d. 3, q. 1, della *Reportatio I A - Utrum Deus sit naturaliter cognoscibilis ab intellectu viatoris* -, in polemica con Tommaso, che l'uomo non si limita a credere per fede nella beatificazione attraverso la conoscenza delle sostanze separate, ma la conosce naturalmente per via della *cognitio* dell'*ens*, che si estende oltre quella degli enti materiali. La metafisica, che è la scienza dell'ente in quanto ente, infatti, non verte solo sugli enti sensibili, ma anche su quelli che sono separati dalla materia secondo l'essere:

«sed dices quod ratio procedit ex creditis et non ratione naturali, quia creditum est nos beatificari in substantiis immaterialibus. Contra: probo per rationem naturalem. Nulla potentia cognitiva potest cognoscere aliquid sub ratione universaliori quam sit ratio sui primi obiecti, quia tunc illa ratio primi obiecti non esset sibi adaequata [...]; sed intellectus noster naturaliter cognoscit aliquid sub ratione universaliori quam sit ratio imaginabilis, quia cognoscit aliquid sub ratione entis, alioquin metaphysica non esset scientia intellectui nostro scibilis naturaliter, quod falsum est, quia licet consideret de

---

<sup>131</sup> IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio* IV, d. 49, q. 8, n. 4, ed. Wadding riprod. Olms, p. 498. Cf. anche ID., *Reportatio parisiensis* IV, d. 49, q. 7, nn. 4-5, ed. Wadding riprod. Olms, p. 909.

<sup>132</sup> IOANNES DUNS SCOTUS, *Reportatio I A, Prol.*, q. 3, n. 226, in JOHN DUNS SCOTUS, *The Examined Report of the Paris Lecture. Reportatio I A*, ed. by A.B. Wolter / O.V. Bychkov, The Franciscan Institute, St. Bonaventure University, St. Bonaventure, N.Y. 2004, p. 79.

substantiis sensibilibus tamen abstrahit ab eis in quantum sensibilia; considerat autem de separatis a materia secundum esse»<sup>133</sup>.

Sembra, dunque, che siano proprio le dottrine più originali di Scoto (la distinzione tra conoscenza intuitiva e astrattiva, l'*ens* inteso come *primum cognitum* dell'intelletto, l'univocità dell'ente) a consentirgli di sostenere, nella d. 49 dell'*Ordinatio* e della *Reportatio parisiensis* IV e nella *Reportatio* I A, la tesi enrichiana della q. 5 dell'art. IV della *Summa*, secondo la quale l'uomo conosce naturalmente il suo fine, che viene ammessa invece solo in via ipotetica nel *Prologo* dell'*Ordinatio* (*etsi enim daretur quod ratio sufficeret ad probandum quod visio Dei nuda et fruitio est finis hominis...*)<sup>134</sup>.

Come è noto<sup>135</sup>, le dottrine dell'*ens* inteso come oggetto primo dell'intelletto e dell'univocità dell'ente vengono formulate da Scoto in polemica con quelle enrichiane di Dio come *primum cognitum* e dell'analogia del concetto di essere<sup>136</sup>.

La distinzione tra conoscenza intuitiva e astrattiva, che può essere considerata come uno dei «più originali contributi»<sup>137</sup> di Scoto alla filosofia scolastica, al contrario, trae origine proprio da quella enrichiana tra *visio* e *intellectus* o *scientia*<sup>138</sup>. Come Enrico ripete più volte, sia negli articoli della *Summa* che nelle sue questioni quodlibetali<sup>139</sup>, la *visio* è la conoscenza di quelle realtà che sono presenti all'intelletto *per se* come avviene, ad esempio, nel caso dell'essenza divina rispetto all'intelletto dei beati o degli angeli. L'*intellectus* o

---

<sup>133</sup> IOANNES DUNS SCOTUS, *Reportatio* I A, d. 3, q. 1, nn. 19-20, ed. Wolter / Bychkov, p. 190.

<sup>134</sup> Questa concessione da parte di Scoto che, a mio avviso, resta solo un'ipotesi ammessa per essere immediatamente confutata [*tamen* (scil.: *ratio*) *non concludetur quod ista perpetuo convenient homini perfecto...*] ha condotto, invece, Demange a negare che tra il *Prologo* dell'*Ordinatio* e la d. 49 dell'*Ordinatio* e della *Reportatio parisiensis* IV esista una reale contraddizione: cf. DEMANGE, *Jean Duns Scot* cit., p. 439.

<sup>135</sup> Cf. FRANK / WOLTER, *Duns Scotus* cit., pp. 109-183; MARRONE, *The Light of Thy Countenance* cit., vol. II, pp. 489-528.

<sup>136</sup> Cf. Parte Prima, § 1.1.

<sup>137</sup> FRANK / WOLTER, *Duns Scotus* cit., p. 174.

<sup>138</sup> Cf. DUMONT, *Theology as a Science* cit., pp. 579-599; DEMANGE, *La théologie est-elle une science?* cit., pp. 566-567, nota 61.

<sup>139</sup> Cf. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. XIII, q. 6, ed. Badius, I, f. 94rvB-D; ID., *Summa*, art. XIII, q. 7, ed. Badius, I, f. 95rP; ID., *Quodlibet* VIII, q. 14, ed. Badius, f. 325rK; ID., *Quodlibet* XII, q. 2, ed. Decorte, pp. 23,8-24,23.



*scientia*, invece, è la *notitia* degli enti presenti all'intelletto *per speciem* propria o di qualche altro oggetto:

«illa autem proprie dicuntur videri, quae praesto sunt vel animi vel corporis sensibus, quibus intellectus proprio testimonio assentit propter evidentiam veritatis ex natura ipsius rei, vel rationis. Sed distinguendo notitiam visionis proprie sumptae a notitia intellectus vel scientiae, proprie dicitur esse notitia visionis quando res est praesto videnti per seipsam, sicut visui corporali praesto sunt in lumine visibilia corporalia et intellectui angelico et humano in gloria praesto sunt ea quae vident in Verbo et luce increata. Proprie autem dicitur notitia intellectus, quando res est praesto intelligenti vel scienti per speciem solum suam vel aliena»<sup>140</sup>.

Nella d. 3, q. 2, del secondo libro della *Lectura*, nell'ambito della discussione sulla conoscenza che gli angeli possiedono *in via* dell'essenza divina<sup>141</sup>, Scoto distingue una *cognitio abstractiva*, con la quale si conosce qualcosa astraendo dall'esistenza dell'ente conosciuto, da una *intuitiva*, nella quale si conosce ciò che è presente all'intelletto in quanto esistente. Quest'ultima, a differenza della prima, non è una conoscenza della *res per speciem*, ma *in se*:

«in intellectu potest esse duplex cognitio et intellectio, nam una intellectio potest esse in intellectu prout abstrahit ab omni existentia, - alia intellectio potest esse rei secundum quod praesens est in existentia sua [...]. Praeterea, prima istarum cognitionum, secundum quam intellectus intelligit rem abstrahendo ab omni existentia, dicitur esse cognitio "abstractiva", - et alia, secundum quam videt rem in existentia sua, dicitur esse cognitio "intuitiva" (non autem dicitur esse cognitio "intuitiva" quia non est "discursiva", sed prout distinguitur contra abstractivam per speciem cognoscitur res in se)»<sup>142</sup>.

---

<sup>140</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. XIII, q. 7, ed. Badius, I, f. 96rP.

<sup>141</sup> Cf. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura in librum secundum Sententiarum. Distinctiones* 1-6, d. 3, pars secunda, q. 2, ed. Vaticana, Civitas Vaticana 1982 («Ioannis Duns Scoti Opera Omnia», 18): «Utrum angelus habeat actualem notitiam naturalem et distinctam essentiae divinae», pp. 315-330. Cf. anche DUMONT, *Theology as a Science* cit., p. 582.

<sup>142</sup> IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura in librum secundum Sententiarum. Distinctiones* 1-6, d. 3, pars secunda, q. 2, nn. 285, 288, ed. Vaticana, pp. 321-322. Cf. anche ID., *Quaestiones quodlibetales*, q. 6, nn. 7-8, ed. Wadding riprod. G. Olms, Hildesheim 1969 («Johannes Duns Scotus Opera Omnia», 12), p. 145; ID., *Quaestiones quodlibetales*, q. 7, n. 8, ed. Wadding riprod. Olms, p. 173.

Dal momento che *in patria* l'essenza divina viene conosciuta in quanto presente nella sua esistenza, la *cognitio* beatifica ultraterrena non può essere astrattiva, ma intuitiva:

«primam autem cognitionem non exspectamus in patria, quae est abstractiva, quia illa possumus Deum cognoscere posito – per impossibile – quod non esset (sicut modo cognoscimus rem cognitione abstractiva, quae abstrahit ab existentia, etsi res non sit; sed aliam cognitionem, qua videtur Deus intuitive, exspectamus in patria»<sup>143</sup>.

Anche in questo caso, come ha dimostrato Dumont<sup>144</sup>, prima di Scoto, è Enrico ad identificare la *visio Dei* con l'*intuitus*:

«cum Deus in sua nuda essentia videtur aut intelligitur, ex tali visione nullo verbo complexo concipi potest, sed tantummodo simplici intelligentia, qua simplici intuitu represententur ipsa et quod in ea intelligitur»<sup>145</sup>.

Egli, d'altronde, per descrivere la *visio*, si serve proprio dell'esempio della conoscenza beatifica:

«dicitur esse notitia visionis quando res est praesto videnti per seipsam, sicut [...] intellectui angelico et humano in gloria praesto sunt ea quae vident in Verbo et luce increata»<sup>146</sup>.

La conoscenza intuitiva che, nel secondo libro della *Lectura*, Scoto identifica con quella di Dio che si acquisirà *in patria* sembra corrispondere,

---

<sup>143</sup> IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura in librum secundum Sententiarum. Distinctiones* 1-6, d. 3, pars secunda, q. 2, n. 289, ed. Vaticana, p. 322. Cf. anche ID., *Quaestiones quodlibetales*, q. 6, n. 8, ed. Wadding riprod. Olms, p. 145; ID., *Quaestiones quodlibetales*, q. 7, n. 8, ed. Wadding riprod. Olms, p. 173: «sola cognitio intuitiva divinae essentiae est illa quae ponit hominem extra statum viae».

<sup>144</sup> Cf. DUMONT, *Theology as a Science* cit., p. 583.

<sup>145</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* V, q. 26, ed. Badius, f. 250vP.

<sup>146</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, art. XIII, q. 7, ed. Badius, I, f. 96rP. Cf. anche ID., *Summa*, art. XIII, q. 6, ed. Badius, I, f. 94rB; ID., *Quodlibet* VIII, q. 14, ed. Badius, f. 325rK; ID., *Quodlibet* XII, q. 2, ed. Decorte, pp. 23,8-24,23.

dunque, alla *visio* enrichiana, così come la conoscenza astrattiva *per speciem* sembra corrispondere all'*intellectus*, ed è questo parallelismo che consente a Scoto, nella q. 2 del *Prologo* della *Reportatio* I A e nella q. 7 del suo *Quodlibet*, di “salvare”, in qualche modo, il *lumen speciale*<sup>147</sup>.

La severa critica di quest'ultimo che Scoto formula, come è noto<sup>148</sup>, principalmente nella d. 24 del III libro del suo *Commento alle Sentenze*, dipende invece, senza dubbio, da quella già esposta da Goffredo prima che Scoto arrivasse a Parigi<sup>149</sup>. Le argomentazioni da lui presentate per confutare la tesi enrichiana, infatti, sviluppano principalmente quelle della q. 7 del *Quodlibet* VIII di Goffredo.

In primo luogo, come quest'ultimo<sup>150</sup>, Scoto afferma che, a causa della opposizione tra non-evidenza della fede ed evidenza della scienza<sup>151</sup>, non si può ammettere che esista una conoscenza *mixta* e *media* tra la *scientia* e la *fides*, che non sia né l'una né l'altra:

«cum igitur scientia habeat evidentiam ex parte rei et fides non-evidentiam, cum evidentia et non-evidentia de eodem contradicant, non stabunt simul fides et scientia de eodem [...]. Nec valet dicere quod sunt simul sicut contraria in medio, ut colores extremi

---

<sup>147</sup> Cf. DEMANGE, *La théologie est-elle une science?* cit., p. 567, nota 61.

<sup>148</sup> Cf. MARRONE, *Speculative Theology in the Late Thirteenth Century* cit., p. 1074; ID., *The Light of Thy Countenance* cit., vol. II, pp. 532-533; DEMANGE, *Jean Duns Scot* cit., pp. 44-45.

<sup>149</sup> Cf. DEMANGE, *Jean Duns Scot* cit., pp. 39-41; ID., *La théologie est-elle une science?* cit., pp. 554-557.

<sup>150</sup> Cf. GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet* VIII, q. 7, ed Hoffmans, p. 76: «inconveniens est dicere quod stent simul sicut contraria commixta citra suas excellentias [...], quia in nulla parte mixti est ponere plures contrarias formas substantiales vel accidentales distinctas [...]; ergo in proposito haec similiter miscentur ut obscurum et clarum fiat quoddam medium quod nec erit fides nec scientia; nec dicetur habens talem notitiam habere fidem nec scientiam; quod videtur inconveniens. Et praeterea conveniat quod habitus sic non permiscentur, sed bene stat unus habitus perfectus et clarus cum alio minus perfecto [...]; et ideo si simul sunt fides et scientia, oportet quod secundum suas formas et actus completos et perfectos essentialiter et actualiter distincta maneant».

<sup>151</sup> Sulla concezione scotiana di scienza, cf. E.D. FR. O'CONNOR, *The Scientific Character of Theology according to Scotus*, in *De Doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus scotistici internationalis Oxonii et Edimburgi, 11-17 September 1966 celebrati*, vol. III, cura Commissionis Scotisticae, Roma 1968 («Studio Scholastico-Scotistica», 2), pp. 3-50, in part. pp. 3-19; MARRONE, *Concepts of Science* cit., pp. 129-133; DEMANGE, *Jean Duns Scot* cit., pp. 9-412.

in rubore, quia sic esset una cognitio mixta et media ex scientia et fide: tunc enim illa cognitio nec esset fidei nec scientiae, sicut rubor nec est albedo nec nigredo»<sup>152</sup>.

Il *lumen speciale* arricchiano, d'altronde, non è sufficiente per conoscere scientificamente le proposizioni di fede, perché non può farne conoscere i termini *immediate*, ma solo *in generali e indistincte*. Dal momento, dunque, che la conoscenza delle conclusioni dipende da quella dei principî, essa non può essere evidente, visto che i loro termini non vengono conosciuti *distincte sub propriis rationibus* né dagli eretici, né dallo stesso Scoto, né quindi da nessun altro. La teologia potrebbe essere la scienza più certa di tutte le altre solo se il *lumen medium* consentisse di realizzare una conoscenza evidente dei termini dei suoi principî e, di conseguenza, di questi ultimi e delle conclusioni, ma ciò non accade:

«impossibile est intelligere aliquam conclusionem immediatam, nisi prius natura saltem intelligantur aliqua principia immediata ex quibus illa concluditur, quia tota evidentia conclusionis dependet essentialiter a principiis; sed principia immediata non possunt intelligi, nisi prius termini apprehendantur termini ut sunt termini principiorum immediatorum [...]. Sed lumen istud, quod ponis, non facit concipere vel apprehendere terminos huiusmodi, *Deus est trinus et unus*, ut sunt termini propositionis immediate, sed tantum in generali et indistincte; cuius probatio est, quia nullum conceptum habeo in aliquo lumine de Deo trino et uno, quem non possit habere haereticus, et simpliciter infidelis [...]; certum est quod haereticus non habet conceptum terminorum distincte sub propriis rationibus; igitur nec ego habeo; sed talis apprehensio terminorum principiorum requiritur ad hoc quod conclusio sequens sciatur; igitur tale lumen non sufficiat ad scientiam [...]; si lumen istud causaret apprehensionem terminorum principiorum sub propriis rationibus, tunc ipsa principia essent certissima, non solum ex adhaesione per fidem, sed etiam ex evidentia terminorum abstractive apprehensorum sub propriis rationibus, et per consequens conclusio sequens esset evidentissima, et ita theologia esset

---

<sup>152</sup> IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio* III, dist. 24, q. un, nn. 8-9, ed. Wadding riprod. G. Olms, Hildesheim 1968 («Johannes Duns Scotus Opera Omnia», VII. 1), pp. 480-481. Il testo è praticamente identico nelle altre due redazioni: cf. ID., *Lectura in librum tertium Sententiarum. Distinctiones* 17-40, d. 24, q. un., nn. 36-37, ed. Vaticana, Civitas Vaticana 2004 («Ioannis Duns Scoti Opera Omnia», 21), pp. 137-138; ID., *Reportatio parisiensis* III, dist. 24, q. un., nn. 10-11, ed. Wadding riprod. G. Olms, Hildesheim 1969 («Johannes Duns Scotus Opera Omnia», XI. 1), p. 518.

certissima scientia ex evidentia terminorum, et esset certior aliis scientiis abstractivis [...], quod ipse negat»<sup>153</sup>.

In secondo luogo, proprio come afferma Goffredo nella q. 7 del suo *Quodlibet VIII*<sup>154</sup>, Scoto sostiene che, se in qualcuno fosse realmente infuso un *lumen speciale*, egli dovrebbe manifestarlo sia nel tipo di conoscenza acquisita (*actus intrinsecus*) che nell'insegnamento impartito agli altri (*actus extrinsecus*). Al contrario, invece, neppure coloro nei quali si crede che sia infuso tale *lumen*, ovvero i teologi, insegnano meglio degli altri, né aderiscono *firmius* ai *credibilia*, ma spesso lo fanno *minus*. Non esiste, dunque, nessun *lumen speciale*:

«alii arguunt contra eum [*scil.*: lumen] quaerentes quid sit tale lumen, et respondens dicit quod est quid spirituale, sicut charitas, ideo non potest ostendi, sed illi percipiunt hoc lumen qui recipiunt. Contra: Charitas potest ostendi, et actu interiori, quo invenit homo se promptum ad diligendum Deum, et exteriori quo fervet in actibus extrinsecis pro aliquo dilecto, sicut aliqua scientia ostenditur actu interiori intelligendo, et exteriori in bene docendo; sed tales qui habent hoc lumen secundum eos, non melius docent, nec firmius adhaerent in mente credibilibus propter lumen istud quam alii simplices non habentes huiusmodi lumen, sed frequenter minus; igitur non debet poni»<sup>155</sup>.

---

<sup>153</sup> IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio III*, dist. 24, q. un, n. 11, ed. Wadding riprod. Olms, p. 481. Anche in questo caso, il testo è praticamente identico nelle altre due redazioni: cf. ID., *Lectura in librum tertium Sententiarum. Distinctiones 17-40*, d. 24, q. un., nn. 39-40, ed. Vaticana, pp. 139-140; ID., *Reportatio parisiensis III*, dist. 24, q. un., nn. 12-13, ed. Wadding riprod. Olms, p. 519. Sulla concezione enrichiana della teologia come scienza “più certa” di tutte le altre, cf. Parte Prima, § 3, nota 150.

<sup>154</sup> Cf. GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet VIII*, q. 7, ed Hoffmans, pp. 70-71: «non videmus quod aliquis possit ostendere, non dico lumen intrinsecus informans, sed nec etiam habitum scientiae per illud acquisitum actu exteriori, cum tamen scientis sit posse docere. Quamvis enim ipsa essentia luminis et habitus in se non ostendatur, ostenditur tamen in effectu et per actum [...] habitus scientifici duplex est actus: intrinsecus qui est scire vel considerare per se ipsum, et extrinsecus qui est docere alium; et qui habet habitum scientiae etiam potest in utrumque [...]. Quantum enim ipsi qui in dicto lumine gloriantur excedunt aliquos in habendo habitum sic vere scientificum de his quae fidei sunt et quomodo clare docent veritatem sacrae doctrinae evidentem prae aliis qui non ponunt nec habent tale lumen, non solum Deus novit, sed est apud homines manifestum».

<sup>155</sup> IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio III*, dist. 24, q. un, n. 12, ed. Wadding riprod. Olms, p. 481. Cf. anche ID., *Lectura in librum tertium Sententiarum. Distinctiones 17-40*, d. 24, q. un., n. 43, ed. Vaticana, pp. 140-141; ID., *Reportatio parisiensis III*, dist. 24, q. un., n. 13, ed. Wadding riprod. Olms, p. 519.

In terzo luogo, infine, Scoto nega, come invece concede Goffredo *in extremis*<sup>156</sup>, che il *lumen speciale* possa essere infuso attraverso il Battesimo perché, in questo caso, senza l'ausilio di nessun maestro, perfino nel deserto, chiunque potrebbe conoscere scientificamente le verità di fede. Se questo *lumen*, però, come sostiene Enrico, non fosse infuso attraverso il Battesimo, ma fosse concesso a chi si applica allo studio delle Scritture per aiutarlo a comprenderne la verità, non sarebbe infuso miracolosamente, perché la sua elargizione dipenderebbe da una determinata *dispositio* (lo *studium*) e, quindi, sarebbe naturale. Se tale *lumen* fosse realmente sovrannaturale, dunque, Dio potrebbe infonderlo in chiunque Egli volesse e non solo nel teologo, ma in questo caso sarebbe inutile studiare, sarebbe molto meglio sedersi in Chiesa e pregare per riceverlo:

«quaero quando lumen hoc infunditur? Si in Baptismo cum fide, tunc homo sine doctore existens in deserto posset invenire totam theologiam [...], quia posset in illo lumine terminos apprehendere et complexionem facere et ex principiis conclusionem deducere, et ita totam theologiam scire quantum ad ea [...]. Si non infunditur in Baptismo, sed postea quando homo applicat mentem ad intelligendum Scripturam. Contra: quia tunc infusio non esset miraculosa: quando enim Deus assistit, ut generalis causa ad aliquem effectum causandum, si natura disponit, non dicitur miraculose conferri, nec illud collatum dicitur esse supernaturale, sed magis naturale [...]. Si dicas, quod non dat sic, sed quibus vult, tunc frustra laboraremus in studio et inquirendo veritatem, et esset multo melior via veniendi ad scientiam theologiae sedere in Ecclesia et rogare Deum, ut daret nobis tale lumen»<sup>157</sup>!

Di queste tre argomentazioni, le prime due vengono esposte ancora una volta da Scoto nella q. 2 del *Prologo* della *Reportatio* I A. Nessun teologo, neppure il più eccellente (*magnus doctor*), conosce scientificamente i principî

---

<sup>156</sup> Cf. GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet* VIII, q. 7, ed Hoffmans, p. 69: «sed si ponatur talis habitus et tale lumen, videtur rationabile quod in baptismo infunderetur».

<sup>157</sup> IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio* III, dist. 24, q. un, n. 12, ed. Wadding riprod. Olms, p. 482. Cf. anche ID., *Lectura in librum tertium Sententiarum. Distinctiones* 17-40, d. 24, q. un., nn. 45-47, ed. Vaticana, pp. 140-141; ID., *Reportatio parisiensis* III, dist. 24, q. un., n. 14, ed. Wadding riprod. Olms, p. 519.

della teologia, né può insegnarli agli altri. Nessuno *in via*, d'altronde, può credere e conoscere scientificamente una stessa verità perché, se così fosse, a causa dell'opposizione tra fede e scienza, uno stesso oggetto sarebbe per l'intelletto sia non evidente (*obscurus*) che evidente (*clarus*)<sup>158</sup>.

Questo non significa, secondo Scoto però, che sia possibile, come per Goffredo<sup>159</sup>, equiparare l'*habitus* del teologo a quello di una *vetula habens fidem*<sup>160</sup>. Le argomentazioni goffrediane delle quali Scoto si serve nel terzo libro del *Commento alle Sentenze* per confutare la dottrina del *lumen medium*, nella q. 2 del *Prologo* della *Reportatio I A*, vengono dunque giudicate inconcludenti: «verumtamen, quidquid sit de veritate opinionis praedictae, rationes suae non concludunt necessario»<sup>161</sup>.

Anzitutto infatti, almeno gli apostoli, i profeti e i Santi hanno manifestato, sia pur non nell'insegnamento, ma almeno nel tipo di conoscenza acquisita, di possedere quell'*habitus* infuso sovranaturalmente ammesso da Enrico:

«concedo enim quod habens illum habitum experiatur se habere illum et quod non lateat ipsum qualem habitum habeat, ut sancti patres apostoli et prophetae et alii

---

<sup>158</sup> IOANNES DUNS SCOTUS, *Reportatio I A, Prol.*, q. 2, nn. 164-165, ed. Wolter / Bychkov, p. 59: «non potest aliquis viator huiusmodi principia considerare clare in aliquo lumine alio a lumine fidei (hoc enim quantumcumque magnus doctor confitetur in morte quod tantum articulos fidei credit nec in alio lumine ea videt), tum quia omnis sciens si reflectatur super suum actum scit se scire, et omnis credens si reflectatur super actum credendi scit se credere. Sed nullus scit se scire principia theologiae in tali lumine [...] nullus doctor quantumcumque excellens confitetur se scire huiusmodi principia, nec etiam potest alios docere ea [...]. Item, fides et scientia de eodem obiecto et in eodem intellectu sibi repugnant quia aliter idem obiectum eidem intellectui simul esset clarum et obscurum. Ergo cum fidelis viator de huiusmodi principiis habeat fidem, nullo modo potest habere scientiam». Cf. anche ID., *Reportatio parisiensis I, Prol.*, q. 2, n. 7, ed. Wadding riprod. G. Olms, Hildesheim 1969 («Johannes Duns Scotus Opera Omnia», XI. 1), p. 16.

<sup>159</sup>Cf. GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet VIII*, q. 7, ed Hoffmans, p. 70: «quaeritur ab illiterato utrum circa hoc credat hoc et hoc, respondet simpliciter: credo; hoc etiam respondet doctor litteratissimus. Et si quaeratur specialius: tenes, tu, ita esse quia ratione intelligis et capis ista, vel quia hoc tenet Ecclesia catholica et docet Sacra Scriptura, diceret uterque quod propter secundum [...]. Cum ergo radicalis et formalis ratio principalis assentiendi eis quae fidei sunt eadem videatur esse in docto et in indocto, scilicet auctoritas Sacrae Scripturae [...], videtur quod nullus habet habitum scientificum proprie dictum de his quae fidei sunt».

<sup>160</sup> IOANNES DUNS SCOTUS, *Reportatio I A, Prol.*, q. 2, n. 170, ed. Wolter / Bychkov, p. 60: «isti nimis vilificant theologos et theologiam. Quia si aequae nobile obiectum habet theologia et fides, vetula habens fidem ita firmiter adhaeret articulis fidei sicut theologus. Ergo solum theologus habet opinionem ultra cognitionem vetulae, quod est inconueniens». Cf. anche ID., *Reportatio parisiensis I, Prol.*, q. 2, n. 8, ed. Wadding riprod. Olms, p. 16.

<sup>161</sup> IOANNES DUNS SCOTUS, *Reportatio I A, Prol.*, q. 2, n. 171, ed. Wolter / Bychkov, p. 61. Cf. anche ID., *Reportatio parisiensis I, Prol.*, q. 2, n. 9, ed. Wadding riprod. Olms, p. 16.

sancti qui fuerunt quasi montes in ecclesia [...]. Unde tales experiuntur se habere talem habitum tam considerando et intelligendo se scire illo habitu quam etiam exterius confitendo, non tamen docendo»<sup>162</sup>.

In secondo luogo, l'opposizione tra fede e scienza riguarda l'*actus*, ma non l'*habitus*<sup>163</sup>. Credere e conoscere, in effetti, sono due atti diversi ma, se vengono intesi come due *habitus*, è possibile che l'intelletto possieda entrambi in merito ad uno stesso oggetto e che essi vengano sollecitati in due momenti diversi, nel senso che si può prima credere ad un articolo di fede e dopo conoscerlo *per demonstrationem*, perché l'*habitus* della fede non annulla quello della scienza e viceversa:

«dico quod fides et scientia respectu eiusdem obiecti non repugnant. Nam aliquis credens aliquem articulum per fidem, potest post eundem articulum scire per demonstrationem, quia fides non destruit scientiam nec e converso in quantum habitus sunt quin simul possunt esse in anima; sed non inclinatur actualiter credentem in obiectum per actum suum si habeat scientiam talis obiecti, nec potest exire in actum suum credendi si habeat scientiam de tali obiecto. Nec e converso, si exeat in actum credendi per fidem respectu talis obiecti et simul habeat habitum scientiae respectu talis obiecti, non potest exire in actum sciendi, quia actus repugnant, etsi non habitus, licet uterque habitus quantum est ex parte sui habeat essentialem inclinationem in actum suum respectu eiusdem obiecti»<sup>164</sup>.

---

<sup>162</sup> IOANNES DUNS SCOTUS, *Reportatio I A, Prol.*, q. 2, n. 171, ed. Wolter / Bychkov, p. 61. Cf. anche ID., *Reportatio parisiensis I, Prol.*, q. 2, n. 9, ed. Wadding riprod. Olms, p. 16.

<sup>163</sup> Cf. DEMANGE, *Jean Duns Scot* cit., pp. 46-47.

<sup>164</sup> IOANNES DUNS SCOTUS, *Reportatio I A, Prol.*, q. 2, n. 173, ed. Wolter / Bychkov, pp. 61-62. Nella d. 24 della *Reportatio parisiensis III*, invece, Scoto sembra sostenere una tesi contraria: «dico ergo breviter ad quaestionem, quod de creditis revelatis non potest viator habere scientiam proprie dictam de eisdem. Quod patet, primo ex parte revelatorum, quia cum fide non potest stare apprehensio terminorum in particulari distincta, quia tunc non essent credibilia. Secundo patet *ex parte impossibilitatis habituum*: nam ad scientiam proprie dictam requiritur evidentia obiecti; evidentia autem obiecti repugnat fidei, quae est de non visis. Ideo dico quod scientia et fides non possunt simul esse in eodem, et hoc respectu eiusdem»: IOANNES DUNS SCOTUS, *Reportatio parisiensis III*, dist. 24, q. un., n. 22, ed. Wadding riprod. Olms, p. 521. Il corsivo è mio.



Questo non significa, però secondo Scoto che, per via di un *lumen speciale*, come sostiene Enrico, si possano conoscere *distincte* i termini delle proposizioni di fede (ad esempio “*Deus est trinus*”), perché non è possibile acquisire una conoscenza *distincta* di Dio a meno che Egli, che è un oggetto *absens* per l’intelletto, divenga *praesens* o *in se* o per via di un *medium repraesentativum*, ovvero per una specie o un fantasma. Enrico, però, non ammette alcuna specie nell’intelletto<sup>165</sup>, né alcun fantasma che possa rappresentare Dio *sub ratione Deitatis*:

«in quocumque lumine non habetur distincta notitia terminorum principii, in eo lumine non potest intelligi distincte illud principium quia principia cognoscimus in quantum terminos et distincte si distincte. Sed in isto lumine quod tu ponis non potest haberi distincta notitia Dei ut est terminus huiusmodi principii “Deus est trinus” quia impossibile est sic habere notitiam huiusmodi principii nisi Deus sit in se praesens intellectui movens ipsum ad talem notitiam, vel in aliquo medio repraesentativo ipsum sub ratione Deitatis. Sed nihil repraesentat sic obiectum absens nisi species et phantasma. Non species, secundum istum, quia negat omnem speciem in intellectu. Nec phantasma, tum quia non habet phantasma, tum quia nullum phantasma repraesentat Deum sub ratione Deitatis»<sup>166</sup>.

Nonostante dunque Scoto, nel *Prologo* della *Reportatio I A*, rifiuti ancora una volta la dottrina del *lumen medium*, egli tenta però anche di “salvare” Enrico dalla negazione goffrediana della scientificità della teologia<sup>167</sup> ammettendo che, *in via*, sia possibile conoscere Dio *per rationem Deitatis* con una *cognitio* più perfetta di quella che viene accolta per fede:

---

<sup>165</sup> Sul problema della eliminazione della *species intelligibilis* in Enrico, cf. Parte Prima, § 1.1, nota 30.

<sup>166</sup> IOANNES DUNS SCOTUS, *Reportatio I A, Prol.*, q. 2, n. 179, ed. Wolter / Bychkov, p. 64. Cf. anche ID., *Reportatio parisiensis I, Prol.*, q. 2, n. 14, ed. Wadding riprod. Olms, p. 17.

<sup>167</sup> Cf. DEMANGE, *La théologie est-elle une science?* cit., p. 569.

«multae veritates per se scibiles de Deo possunt sciri simpliciter a viatore, non solum a posteriori sed etiam a priori per rationem Deitatis cognitione superiori et nobiliori omni cognitione fidei»<sup>168</sup>.

Questa conoscenza non è intuitiva ma astrattiva; essa può essere considerata una scienza e si estende, a partire da Dio, a tutti i *cognoscibilia* che lo riguardano come *subiectum*<sup>169</sup> anche se, a causa della debolezza dell'intelletto umano *pro statu isto*<sup>170</sup>, non può essere la *ratio cognoscendi* di tutto ciò che può essere conosciuto *de Deo*:

«intellectus potens intelligere subiectum sub ratione subiecti potest intelligere principium virtualiter inclusum in subiecto, et ulterius conclusiones inclusas in principio quia sicut terminus subiecti est causa principii, et principium est causa conclusionis. Sed obiectum istius scientiae potest intelligi et cognosci distincte ab intellectu viatoris cognitione saltem abstractiva, licet non intuitiva, nam nulla cognitio abstractiva repugnat viatori in quantum viator [...]. Dico quod ista scientia est de Deo sub ratione Deitatis propria et concedo quod extendit se ad omnia ad quae se extendit ratio subiecti in quantum est ex propria et per se ratione scientiae istius, non limitando nec perstringendo ad certum gradum. Et ideo ex ratione scientiae in se est quod possit explicare omnes veritates contentas in subiecto. Sed prout actu participata ab intellectu viatoris alicuius propter incapacitatem eius et maxime pro statu isto non est ratio cognoscendi omnia quae cognosci possunt de Deo»<sup>171</sup>.

Come Scoto precisa anche nella q. 7 del suo unico *Quodlibet*, la conoscenza astrattiva di Dio che l'uomo può conseguire *in via* è sufficiente per acquisire una conoscenza scientifica *de Deo*, dal momento che la scienza, come la

---

<sup>168</sup> IOANNES DUNS SCOTUS, *Reportatio I A, Prol.*, q. 2, n. 184, ed. Wolter / Bychkov, p. 65. Cf. anche ID., *Reportatio parisiensis I, Prol.*, q. 2, nn. 15-16, ed. Wadding riprod. Olms, p. 18.

<sup>169</sup> Come è noto, infatti, secondo Scoto, l'intero *habitus* scientifico è contenuto *virtualiter* nel soggetto di ogni scienza, che finisce per identificarsi, dunque, con la deduzione di tutto ciò che è contenuto nel suo *subiectum*: cf. O'CONNOR, *The Scientific Character of Theology* cit., pp. 5-17.

<sup>170</sup> Sulla concezione scotiana di *status*, cf. DEMANGE, *Jean Duns Scot* cit., pp. 26-31; É. GILSON, *Giovanni Duns Scoto. Introduzione alle sue posizioni fondamentali*, ed. italiana a cura di C. Marabelli e D. Riserbato, Jaca Book, Milano 2007, pp. 42-84.

<sup>171</sup> IOANNES DUNS SCOTUS, *Reportatio I A, Prol.*, q. 2, nn. 185-192, ed. Wolter / Bychkov, pp. 65-67. Cf. anche ID., *Reportatio parisiensis I, Prol.*, q. 2, n. 15, ed. Wadding riprod. Olms, p. 18.

*cognitio abstractiva*, non verte su qualcosa in quanto esistente (*est de re non praecise ut existens est*), ma *abstrahit* dall'esistenza:

«cognitio distinctissima praevia actui scientiae, sive conceptus maxime evidenter includens veritates principiorum, et conclusionum, qui potest haberi citra visionem claram, sive cognitionem intuitivam eius obiecti, sufficit ad habendum scientiam de tali obiecto, sed quaecumque cognitio de Deo, quae sit citra visionem claram, vel cognitionem intuitivam, est simpliciter possibilis statui viae, ergo talis conceptus potest simpliciter haberi de Deo stante simpliciter statu viae, qui sufficiat ad cognoscendum verum complexum [...]. De quocumque obiecto scientiae potest haberi cognitio simpliciter distinctissima abstractiva obiecti citra intuitivam. Deus autem est per se obiectum alicuius scientiae, ergo de ipso potest haberi talis notitia distinctissima citra intuitivam, et per consequens, ad propositum, quia illa non poneret aliquem extra statum viae, et tamen virtualiter, et evidenter est includens omnes veritates necessarias de Deo [...], omnis scientia est de re non praecise ut existens est; quod intelligo sic, quod ipsa existentia, etsi sit ratio intellecta in obiecto, vel citra obiectum, tamen non necessario requiritur ut actualiter conveniens obiecto, in quantum obiectum est scibile [...]; sive autem scibile possit existere in re, sive non, saltem rationem eius, ut scibile est, potest manere eadem in anima, non manente existentia: abstrahit ergo scientia ab existentia, ita quod non includit eam in ratione scibilis»<sup>172</sup>.

A differenza di Goffredo e come Enrico, dunque, Scoto ritiene che la teologia sia una scienza il cui *subiectum* è Dio<sup>173</sup>, che comprende *virtualiter* e

---

<sup>172</sup> IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaestiones quodlibetales*, q. 7, nn. 8-9, ed. Wadding riprod. Olms, p. 173. Già nella questione precedente, in realtà, Scoto identifica la conoscenza astrattiva con quella scientifica: «scientia conclusionis, vel intellectus principii aequae in intellectu manet, re existente et non existente, praesente vel absente, et aequae potest haberi actus sciendi conclusionem et intelligendi principium; ergo aequae potest haberi intellectio extremi illius, a quo dependet illud *intelligere* complexum conclusionis, vel principii: iste actus intelligendi, qui scientificus dici potest, quia praevius et requisitus ad *scire* conclusionis et ad intelligere principii, potest satis proprie dici abstractivus, quia abstrahit obiectum ab existentia, et non existentia, praesentia et absentia»: IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaestiones quodlibetales*, q. 6, n. 7, ed. Wadding riprod. Olms, p. 145.

<sup>173</sup> Sulla concezione scotiana della teologia come scienza cf., ad esempio, O'CONNOR, *The Scientific Character of Theology* cit., pp. 19-50; A. GHISALBERTI, *Ragione e rivelazione: a proposito della epistemologia teologica di Giovanni Duns Scoto*, in GHISALBERTI (a cura di), *Giovanni Duns Scoto* cit., pp. 5-11; MARCHESI, *Filosofia e teologia* cit., pp. 30-37; BOULNOIS, *Duns Scoto* cit., pp. 93-117; DEMANGE, *Jean Duns Scot* cit., pp. 353-412; GILSON, *Giovanni Duns*

*evidenter* tutte le verità che Lo riguardano. Dal momento che il *viator* può conoscere Dio e, quindi, *omnes veritates de ipso necessarias ordinatas*<sup>174</sup>, egli può essere *perfecte scientificae theologus*:

«quomodo theologia potest esse scientia in intellectu viatoris, stante simpliciter statu viae: quia intellectus potens habere conceptum virtualiter includentem omnes veritates de ipso necessarias ordinatas, immediatius scilicet, et mediatius potest de illo obiecto habere scientiam completam, sic autem potest intellectus viatoris habere de Deo [...], quia distinctissimus conceptus subiecti theologiae, quod est Deus, potest haberi citra cognitionem intuitivam, et ille conceptus, et virtualiter, et evidenter, continet omnes veritates necessarias de subiecto [...]. Esset ergo viator perfectae scientificae Theologus, qui per conceptum distinctissimum divinitatis possibilem haberi, citra cognitionem intuitivam, cognosceret ordinatae veritates omnes necessarias»<sup>175</sup>.

Anche per Scoto, dunque, è possibile che in questa vita si acquisisca una conoscenza della natura divina più perfetta di quella accolta per fede, perché Dio può causarla *mediante obiecto repraesentativo praesente intellectui* (ovvero la specie). Naturalmente, ciò che Egli può determinare *per causam mediam* può fare anche *immediate*, come è avvenuto ad esempio nel caso dei profeti (e, quindi, in circostanze straordinarie)<sup>176</sup>, che hanno ricevuto una *notitia certa* di Dio (o *locutio Dei interior*) rispetto alla quale la volontà umana non può dissentire:

«ista cognitio quam potest habere viator de Deo sub ratione Deitatis sit perfectior et certior omni cognitione fidei. Quod probo sic. Quidquid potest Deus mediante causa

---

Scoto cit., pp. 42-84; S.P. MARRONE, *Scotus at Paris on the Criteria for Scientific Knowledge*, in S.F. BROWN / T. DEWENDER / T. KOBUSCH (ed.) *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, Brill, Leiden- Boston 2009 («Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters», 102), pp. 383-400.

<sup>174</sup> Come è noto, infatti, secondo Scoto, le *rationes* con le quali Dio è conoscibile dall'uomo sono ordinate tra loro in modo tale che la *ratio* dell'essenza divina sia sempre prima rispetto a tutte le altre, ovvero a quella degli attributi divini, delle proprietà della Trinità e delle relazioni con le creature: cf. S.D. DUMONT, *The Propositio Famosa Scoti: Duns Scotus and Ockham on the Possibility of a Science of Theology*, «Dialogue», 31 (1992), pp. 415-429, in part. pp. 415-421.

<sup>175</sup> IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaestiones quodlibetales*, q. 7, n. 10, ed. Wadding riprod. Olms, pp. 173-174.

<sup>176</sup> Cf. MARRONE, *The Light of Thy Countenance* cit., vol. II, p. 535.

secunda effective, potest per se efficienter sine ea. Sed Deus mediante obiecto potest causare certam notitiam et certum assensum ita quod voluntas non potest causare dissensum. Ergo et hoc potest per se sine medio [...]. Isto autem habitu illuminati sunt prophetae ita quod non subfuit voluntati eorum dissentire his quae revelabantur ab eo eis per istum habitum»<sup>177</sup>.

Tra i cinque gradi di conoscenza di Dio individuati da Scoto almeno due, dunque, sono possibili al *viator*: uno nel quale la natura divina viene conosciuta scientificamente *in aliquo repraesentativo*, ed un altro, che è appartenuto ai profeti e la cui certezza non dipende dalla volontà umana:

«in cognitione Dei sunt quinque gradus [...]. Secundus gradus est cognoscere aliquid certitudinaliter in aliquo repraesentativo distincte cognito, et iste gradus est possibilis viatori. Tertius gradus est cognoscere aliquid cum certitudine ita quod certitudo eius non subest actui voluntatis, et iste gradus fuit in prophetis»<sup>178</sup>.

In entrambi i casi, è Dio a garantire al *viator*, per via di una specie rappresentativa (*in aliquo repraesentativo*), e ad aver concesso ai profeti, *immediate*, la conoscenza della sua natura *ut haec*<sup>179</sup>, non solo senza alcuna possibilità di resistenza o opposizione da parte della volontà umana (*certitudo eius non subest actui voluntatis*) ma anche, come sembra, senza la necessità che

---

<sup>177</sup> IOANNES DUNS SCOTUS, *Reportatio I A, Prol.*, q. 2, nn. 195-196, ed. Wolter / Bychkov, p. 68. Ancora più esplicito è il testo della *Reportatio parisiensis I*: «viator potest habere de Deo sub ratione Deitatis scientiam perfectiorem quam sit notitia fidei, quoniam quidquid potest Deus per causam effectivam mediam, potest immediate, sed mediante obiecto praesente intellectui potest causare scientiam excedentem notitiam fidei, igitur hoc potest immediate. Unde Deus potest creare in intellectu viatoris notitiam de se ipso immediate, talem qualem natum esset aliquod repraesentativum ipsius sub ratione Deitatis causare, et talis notitia dicitur locutio Dei interior, qualis fuit cognitio Prophetarum, non clara vel intuitiva, quia non immediate evidens ab obiecto»: ID., *Reportatio parisiensis I, Prol.*, q. 2, n. 17, ed. Wadding riprod. Olms, p. 18.

<sup>178</sup> IOANNES DUNS SCOTUS, *Reportatio I A, Prol.*, q. 2, nn. 197, ed. Wolter / Bychkov, p. 68. Anche in questo caso vale la pena citare il testo della *Reportatio parisiensis I*: «unde sciendum quod quinque sunt gradus cognitionis de Deo [...]. Secunda est cognitio de obiecto, non intuitive cognito, sed distincte cognito per aliquod repraesentativum subiecti. Tertia, quae est obiecti non praesentis intellectui, nec in se, nec in alio repraesentativo, sed immediate creata a Deo, quae non subest actui voluntatis, quae tamen non est evidens ex obiecto»: ID., *Reportatio parisiensis I, Prol.*, q. 2, n. 17, ed. Wadding riprod. Olms, p. 18.

<sup>179</sup> Cf. DUMONT, *Theology as a Science* cit., p. 590, nota 52; MARRONE, *The Light of Thy Countenance* cit., vol. II, p. 535.

l'uomo compia una determinata azione (ad esempio lo studio) per predisporre l'intervento divino.

Il *lumen medium* arricchiano, dunque, viene rifiutato da Scoto, almeno nel senso di uno strumento attraverso il quale si possa conoscere Dio (*quo aliquid videtur*), ma viene "salvato" se inteso come una *species* che rappresenta la natura divina nell'intelletto del *viator* (*in quo aliquid videtur*)<sup>180</sup> e che viene infusa sovranaturalmente, *per donum gratis datum*, a prescindere dallo studio:

«discordo ergo primo a lumine et ab opinione praecedente quia pono quod non in illo lumine sed per illud lumen tamquam per quoddam repraesentativum cognosco multa de Deo. Si autem sic loquatur, quod non videtur quia negat speciem intelligibilem, concordo cum eo. Si autem loquatur de lumine pro isto quo aliquid videtur et non pro illo in quo aliquid videtur ut repraesentante obiectum, nego lumen suum sicut est lumen solum quo aliquid videtur, non tamen species in quo sicut repraesentante aliquid videtur. Secundo, quia non concedo istud lumen esse in nobis per exercitium studii tamquam aliquid naturale sed per infusionem supernaturaliter tamquam donum intellectus gratum faciens possidentem»<sup>181</sup>.

Se, in linea con la sua dottrina della conoscenza delle verità naturali, Enrico ritiene che la teologia sia una scienza per via di un *lumen* che consente di conoscere *in via* quelle sovranaturali, in controtendenza rispetto alla sua severa critica della tesi arricchiana della *duplex veritas*<sup>182</sup>, Scoto finisce per risolvere il

---

<sup>180</sup> Cf. DEMANGE, *La théologie est-elle une science?* cit., pp. 569-570. Sull'identificazione scotiana tra *lumen* e specie, cf. DUMONT, *Theology as a Science* cit., pp. 591-592, nota 56. Cf. anche MARRONE, *The Light of Thy Countenance* cit., vol. II, p. 535.

<sup>181</sup> IOANNES DUNS SCOTUS, *Reportatio I A, Prol.*, q. 2, n. 199, ed. Wolter / Bychkov, p. 69. Cf. ID., *Reportatio parisiensis I, Prol.*, q. 2, n. 17, ed. Wadding riprod. Olms, pp. 18-19: «scientia de Deo sub ratione Deitatis, non habetur per studium, sed est donum gratis datum ad utilitatem Ecclesiae; et scivit Christus quando fuit utile illud donum dare, et quibus, ut Apostolis et Prophetis». Cf. anche ID., *Quaestiones quodlibetales*, q. 7, n. 10, ed. Wadding riprod. Olms, p. 174: «ex hoc sequitur quod si poneretur theologiam esse proprie scientiam in quodam lumine citra lumen gloriae et supra lumen fidei, et illud lumen poneretur talis cognitio, sive conceptus obiecti, vera esset opinio de lumine. Sed sic non videtur intellexisse, qui posuit lumen, quia videtur posuisse lumen in quo cognosceretur obiectum, non autem quod esset formalis ratio, sive formalis cognitio ipsius obiecti, sicut hic est positum».

<sup>182</sup> Cf. J.V. BROWN, *Duns Scotus on the possibility of Knowing Genuine Truth: the Reply to Henry of Ghent in the "Lectura Prima" and in the "Ordinatio"*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», 51 (1984), pp. 136-182; MARRONE, *Concepts of Science* cit., p.130;

problema della scientificità della teologia affidando a Dio il compito di causare una conoscenza astrattiva di Sé, che può essere considerata scientifica.

Se, dunque, sul piano della conoscenza naturale, ricondotto *esclusivamente* a quello della relazione tra oggetto e intelletto<sup>183</sup>, Scotto riesce a “liberarsi” dell’illuminazione divina, sul piano di quella sovranaturale, invece, egli sembra far ricorso proprio al *lumen medium* divenuto una *species* infusa, ancora una volta, da Dio.

---

FRANK / WOLTER, *Duns Scotus* cit., pp. 163-174; DEMANGE, *Jean Duns Scot* cit., pp. 48-65; GILSON, *Giovanni Duns Scoto* cit., pp. 583-599.

<sup>183</sup> Cf. DEMANGE, *Jean Duns Scot* cit., pp. 48-65.

#### 4. La critica di Giacomo di Metz

Ancora oggi si conosce poco la biografia del domenicano Giacomo di Metz<sup>184</sup>, che nasce verso il 1270, entra nell'Ordine dei Frati Predicatori di Metz e, tra il 1300 e il 1301, si trova a Parigi per leggere le *Sentenze*, forse sotto Ramberto di Bologna. Giacomo non diventa maestro di Teologia, probabilmente a causa dei contrasti con l'Ordine per le sue prese di posizione poco fedeli all'insegnamento di Tommaso. Nel 1314, infatti, una commissione costituita dai domenicani Pietro di Palude e Giovanni di Napoli giudica eretiche alcune tesi teologiche di Giacomo. Si ignora l'anno della sua morte.

L'unica opera che si conosce di Giacomo è il *Commento alle Sentenze*, del quale esistono due versioni e le cosiddette *Additiones*<sup>185</sup>, non ancora edite del tutto in un solo volume. Lo scorso anno, però, M. Olszewski ha pubblicato almeno l'intera *redactio secunda* e alcune questioni della *redactio prima* e delle *Additiones* al *Prologo*<sup>186</sup>.

Nell'art. 1 della q. 1 di quest'ultimo - *Utrum theologia sit scientia* -<sup>187</sup>, Giacomo presenta e critica la dottrina enrichiana sulla scientificità della teologia che, a suo avviso, comprende tre tesi: 1) è possibile che esista un *lumen medium* tra il *lumen fidei* e il *lumen gloriae*, 2) che tale *lumen* renda la *theologia* una scienza *simpliciter et proprie* 3) senza eliminare la necessità della fede<sup>188</sup>.

---

<sup>184</sup> Cf. T.W. KÖHLER, *Der Begriff der Einheit und ihr ontologisches Prinzip nach dem Sentenzenkommentar des Jakob von Metz O.P.*, Herder, Roma 1971 («Studia anselmiana», 58), pp. 17-31; É.H. WÉBER, *L'Ordine domenicano dal dibattito sul tomismo a Eckhart*, in G. D'ONOFRIO (a cura di), *Storia della Teologia nel Medioevo III. La teologia delle scuole*, Piemme, Casale Monferrato 1996, pp. 399-462, in part. pp. 401-402.

<sup>185</sup> Cf. OLSZEWSKI (ed.), *Dominican Theology at the Crossroads* cit., pp. 2-6. Secondo T.W. Köhler, la prima versione del testo risale al 1300-1301 e la seconda al 1302-1303: cf. KÖHLER, *Der Begriff der Einheit* cit., pp. 27-28. Secondo Olszewski, invece, la *redactio prima* viene scritta tra il 1301 e il 1302: cf. OLSZEWSKI (ed.), *Dominican Theology at the Crossroads* cit., p. 17.

<sup>186</sup> Cf. IACOBUS METENSIS, *Commentarius in Sententias, Prologus (redactio prima)*, q. 5, in OLSZEWSKI (ed.), *Dominican Theology at the Crossroads* cit., pp. 22-32; ID., *Additiones ad Commentarium in primum librum Sententiarum, Prologus*, qq. 1, 2, 4, in OLSZEWSKI (ed.), *Dominican Theology at the Crossroads* cit., pp. 33-48; ID., *Commentarius in Sententias, Prologus (redactio secunda)*, in OLSZEWSKI (ed.), *Dominican Theology at the Crossroads* cit., pp. 49-81.

<sup>187</sup> Per un'analisi della questione, cf. OLSZEWSKI (ed.), *Dominican Theology at the Crossroads* cit., pp. 275-279.

<sup>188</sup> IACOBUS METENSIS, *Commentarius in Sententias, Prologus (redactio secunda)*, q. 1, art. 1, ed. Olszewski, pp. 50,21-51,24: «opinio ista summatim constat ex tribus. Primo enim



Anzitutto, secondo Giacomo, ammettendo che esista tale *lumen* (prima tesi) non si risolve il problema della scientificità della teologia. Se questo *lumen* fosse possibile, d'altronde, dovrebbe essere infuso solo in alcuni oppure in tutti. Nel primo caso, però, accadrebbe che tra più uomini ugualmente capaci e che si dedicano allo studio della teologia nello stesso modo solo alcuni ricevano il *lumen medium*, e questo è naturalmente impossibile. Se invece esso fosse infuso in tutti, tutti dovrebbero manifestare di averlo, almeno *cessante omni extrinseco impedimento*, ossia tutti dovrebbero conoscere scientificamente gli articoli di fede anziché credervi, ma ciò non avviene. Nemmeno coloro che dicono di possedere questo *lumen*, infatti, riescono a dimostrare di conoscere le verità divine *clarius* degli altri teologi. Il *lumen medium*, dunque, non esiste:

«quod enim primo dicit “ illud lumen esse possibile” hoc non est respondere ad quaestionem. Quaestio enim quaerit utrum ille habitus sive illa cognitio quam communiter acquirunt homines per studium theologiae possit dici scientia proprie loquendo. Ipsi autem dicunt quod est possibile aliquod lumen supernaturale quo habito de principiis theologicis potest haberi scientia proprie et simpliciter – hoc non est respondere ad quaestionem [...]. Cum ergo quaeritur utrum theologia vel id quod acquirit homo per studium theologiae sit scientia, bene respondetur quod sic, quia illud studium disponit ad lumen quod habitum causat scientiam. Si sic dicatur, contra, quia illud lumen aut infunditur aequaliter et indifferenter omnibus studentibus in theologia, aut quibusdam sic et aliis non. Si secundo modo, hoc est fictivum. Dicere enim lumen quod infunditur studentibus in theologia sigillatim infundi quibusdam, et non aliis, ex quo sunt aequalis ingenii et studii, fingere est. Si autem dicas quod omnibus infunditur, contra: inconueniens est ponere lumen in aliquo qui tamen non possit exire in actum videndi vel intelligendi secundum illud lumen cessante omni alio impedimento. Quod enim aliquis habeat lumen intellectuale et tamen cessante omni extrinseco impedimento nihil possit intelligere, est inconueniens. Modo secundum te omnes aequalis ingenii et aequaliter studentes in theologia habent istud lumen. Quorum tamen multi - immo fere omnes – hodie fatentur se non videre articulos, immo solum credere. Immo etiam illi qui dicunt se illud lumen habere non possunt ostendere quod clarius videant articulos quam alii

---

ostendit illud lumen esse possibile, secundo quod ipsum simpliciter et proprie loquendo causat scientiam, tertio quod non evacuat fidem, immo stat cum ea, quod erat valde dubium».

theologi. Immo etiam nihil probant de articulis nisi quod potest ostendi ratione naturali, scilicet quod non implicat aliquid impossibile. Igitur fictivum est ponere illud lumen»<sup>189</sup>.

Anche la seconda tesi di Enrico, secondo la quale il *lumen medium* rende la teologia una scienza, è per Giacomo impossibile dal momento che, se così fosse, sarebbe inutile la fede. Quando si conosce scientificamente una verità, infatti, la si accoglie *propter rei evidentiam*. La fede, invece, determina l'adesione a qualcosa *propter solam auctoritatem dicentis*. Se si conosce una verità con evidenza, dunque, non si ha più la necessità di accoglierla in base all'*auctoritas* di colui che la proclama, né si ha il merito di crederci nonostante l'*obscuritas cognitionis*, visto che quest'ultima viene meno:

«quod dicunt secundo: “illud lumen causare scientiam”, est impossibile, quia puro viatori semper est fides necessaria. Sed si illud lumen causaret scientiam, fides omnino superflueret [...], quia scientia facit assentire alii propter ipsam rei evidentiam, esto quod ab aliquo non dicatur. Fides vero facit assentire rei non visae, sed solum quia dicitur ab alio. Quod autem ille qui assentit alii propter ipsam rei evidentiam in se, esto quod a nemine dicatur, stante tali habitu necessario indigeat habitu quo assentiat eidem sicut non viso propter solam auctoritatem dicentis, videtur impossibile. Ergo habito lumine isto fides superflueret. Et si dicatur quod non, immo fides tunc est necessaria propter meritum non propter assensum, contra, quia fides non potest dici necessaria cum ista scientia ad meritum nisi propter difficultatem vel promptitudinem voluntatis. Propter difficultatem quidam ut assensus sit difficilior propter obscuritatem cognitionis quam fides habet annexam. Et hoc falsum est, quia habens demonstrationem evidentem de aliqua conclusione aequè firmiter et facilius assentit ei, sive cum hoc habeat rationem probabilem sive non. Nec propter promptitudinem voluntatis, ut scilicet fides voluntatem faciat proptam ad inclinandum intellectum, quia habens certam scientiam de aliqua conclusione potest habere voluntatem promptam ad hoc quod crederet eam, etiam si nesciret eam ab alio dictam. Supposito ergo isto lumine omnino fides superflueret»<sup>190</sup>.

---

<sup>189</sup> *Ibid.*, pp. 52,65-53,100.

<sup>190</sup> *Ibid.*, p. 53,101-123.

Infine la terza tesi, secondo la quale il *lumen medium* non esclude la fede, secondo Giacomo, è vera solo quando almeno uno dei due viene inteso come un *habitus*, come avviene ad esempio nel caso di Paolo, che non ha perso quello della fede nell'atto di conoscere *clare in raptu* ciò a cui egli ha creduto. Se invece fede e *lumen* scientifico vengono intesi come due *actus*, l'uno esclude l'altro, dal momento che non è possibile aderire *simul* ad una stessa verità sia *propter evidentiam rei in se*, come avviene nel caso di chi riceve questo presunto *lumen medium*, che volontariamente *propter auctoritatem dicentis*, come succede al credente:

«quod dicunt tertio: “illud lumen stare cum fide”, dupliciter potest intelligi: vel quantum ad habitum, scilicet utrumque, puta fides et illud lumen sit in habitu, vel alterum in habitu et alterum in actu. Et sic credo quod compatiuntur se propter duo. Primo, quia secundum doctores Paulus in raptu non perdidit habitum fidei, immo illud idem quod clare vidit secundum actum credidit secundum habitum. Secundo, quia non magis repugnat fides et illud lumen quam scientia et opinio, quia opinio dicit adhaesionem scientiae cum formidine. Sed opinio secundum habitum stat cum actu scientiae. De eadem enim conclusione possum habere probabilem rationem et necessariam et considerare eam ut illatam necessario per demonstrationem et non necessario per rationem dialecticam. Vel potest intelligi secundo quod illud lumen et fides stent simul secundum actum. Et hoc est impossibile cuius ratio est, quia impossibile est intellectum simul assentire alicui conclusioni propter evidentiam rei in se et propter solum imperium voluntatis. Sed actus illius luminis est assentire alicui propter evidentiam rei in se, esto quod a nullo dicatur. Actus vero fidei est assentire rei non in se, sed solum propter imperium voluntatis inclinantis ad credendum. Ergo impossibile est istos actus simul stare [...]. Quando enim intellectus assentit alicui propter evidentiam rei in se, necessitatur et determinatur ad illud ita quod non potest sentire contrarium [...]. Quando vero intellectus assentit alicui non propter evidentiam rei, sed solum propter auctoritatem dicentis, prohibito potest discredere et sentire oppositum. Ergo actus illius luminis qui est assentire rei sicut evidenti in se non stat cum actu fidei qui est assentire voluntarie propter auctoritatem dicentis»<sup>191</sup>.

---

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 54,124-154. Nelle *Additiones* Giacomo aggiunge che, se vengono intesi come due *actus*, *lumen medium* e fede si oppongono alla stessa stregua della scienza e dell'opinione: «et cum ratione quae est supra adde istam: sicut se habet opinio ad scientiam, sic se videtur habere

Non è attendibile, secondo Giacomo, nemmeno la distinzione enrichiana tra evidenza della *visio* e quella dell'*intellectus* o della *scientia*<sup>192</sup>. Se la *visio*, infatti, viene intesa come la conoscenza dei principî e la *cognitio intellectiva* come quella delle conclusioni, quest'ultima presuppone la prima, che però è impossibile per il *viator*. Se, invece, la *cognitio intellectiva* si identifica con la conoscenza astrattiva e la *visio* con quella intuitiva, la prima deve escludere la fede e questo è contrario alla dottrina enrichiana. Se, infine, la *visio* viene intesa come una conoscenza evidente di qualcosa *per se ipsam* e la *cognitio intellectiva* come una conoscenza evidente *propter auctoritatem dicentis*, quest'ultima non è sufficiente per fare della teologia una scienza<sup>193</sup>.

Anche l'esempio enrichiano dell'eclissi<sup>194</sup>, secondo Giacomo, non è pertinente, dal momento che la previsione dell'astronomo esclude la necessità della fede e ciò, ancora una volta, è contrario alla stessa dottrina del maestro di Gand<sup>195</sup>.

Non esiste, dunque, nessun *lumen medium* che consenta di conoscere gli articoli di fede in questa vita. L'unico *lumen supernaturale* che rende possibile una conoscenza di questo tipo è il *lumen gloriae* infuso nei beati:

«ad rationem vero per quam probant quod illud lumen causet scientiam dicendum quod ibi est fallacia consequentis. Quando enim dicitur quod sicut principia naturalia sunt nota in lumine naturali ita articuli in lumine supernaturali, concedo. Sed quando subditur quod illud lumen est lumen medium infusum, nego, immo est lumen gloriae»<sup>196</sup>.

---

fides ad illud lumen. Et ratio est, quia sicut scientia importat certitudinem, opinio vero non, sic et illud lumen respicit evidentiam, fides autem non. Modo opinio non stat cum scientia, quia illud quod actu scio cum certitudine non possunt simul et semel scire cum formidine, ergo etc.»: IACOBUS METENSIS, *Additiones ad Commentarium in primum librum Sententiarum, Prologus*, q. 1, ed. Olszewski, p. 34,16-21.

<sup>192</sup> Cf. *supra*, nota 139.

<sup>193</sup> Cf. IACOBUS METENSIS, *Commentarius in Sententias, Prologus (redactio secunda)*, q. 1, art. 1, ed. Olszewski, pp. 54,155-55,180.

<sup>194</sup> Cf. Parte Prima, § 2.

<sup>195</sup> IACOBUS METENSIS, *Commentarius in Sententias, Prologus (redactio secunda)*, q. 1, art. 1, ed. Olszewski, p. 55,181-184: «exemplum eorum de rustico et astrologo nihil valet, tum quia ibi est visio corporalis de qua nihil ad propositum, tum quia intelligentia quam habet astrologus de eclipsi futura excludit fidem quoad actum et necessitatem eius secundum habitum. Unde exemplum est contra eos».

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 55,193-197.

A differenza di Giovanni, secondo Giacomo, né la tesi arricchiana del *lumen speciale* né la dottrina tommasiana della subalternazione rendono la teologia una scienza *proprie*, dal momento che essa non conosce con evidenza i suoi principî, gli articoli di fede, né *propter quid* né *quia*:

«in secunda opinione quae est Thomae quod numquam intellexit eam esse scientiam proprie et maxime, cum ponat eam esse subalternam, quia sola credulitas non causat scientiam [...]. Item, Philosophus I *Posteriorum* dicit quod subalterna scientia dicit *quia* de eo quod subalternans dicit *propter quid*. Unde et scientia subalterna aliquid supponit. Hoc non est *quia*, sed *propter quid*, *quia* autem cognoscit et accipit a sensu, et non a superiori scientia. Et ideo *quia* theologia nec *propter quid*, quia subalterna, nec *quia*, quia non accipit a sensu, evidenter scit de principiis, ideo impossibile est eam esse scientiam proprie loquendo»<sup>197</sup>.

La teologia, però, è una scienza almeno *large*, se viene intesa come una *deductio* di conclusioni da una serie di principî che vengono accolti senza dubbi, a differenza di ciò che accade per l'opinione. Giacomo dimostra questa tesi *ex parte principiorum, ex parte actuum, ex parte habituum*<sup>198</sup>.

In primo luogo infatti, la teologia può essere solo una scienza “in senso largo”, perché i suoi principî non sono evidenti<sup>199</sup>. Dopo aver escluso che essi possano diventarlo per via di un *lumen medium*, infatti, Giacomo nega anche che gli articoli di fede possano essere conosciuti *in se* dal momento che, se così fosse, il teologo diventerebbe beato *in via*. Le verità divine, inoltre, non possono essere conosciute neppure *in alio*, visto che nessun ente creato può condurre alla *cognitio Dei*:

---

<sup>197</sup> IACOBUS METENSIS, *Additiones ad Commentarium in primum librum Sententiarum, Prologus*, q. 1, ed. Olszewski, p. 35,27-38.

<sup>198</sup> IACOBUS METENSIS, *Commentarius in Sententias, Prologus (redactio secunda)*, q. 1, art. 3, ed. Olszewski, p. 56,218-223: «*tertia opinio est quod theologia proprie et simpliciter loquendo non est scientia, sed large et extenso nomine, prout scientia vocatur deductio conclusionum ex principiis suppositis quibus adhaeretur absque haesitatione in qua theologia transcendit suspicionem et opinionem quae semper habent annexam formidinem. Hoc autem probant triplici ratione. Prima sumitur ex parte principiorum, secunda ex parte actuum, tertia ex parte habituum*».

<sup>199</sup> *Ibid.*, p. 56,224-225: «*prima talis est. Scientia est ex principiis veris, necessariis et manifestis deducendi, sed principia theologiae non sunt talia, ergo etc.*».

«theologia non procedat ex veris necessariis, manifestis ipsi deducendi [ita] virtute cuiusque luminis, quia si articulus est manifestus ipsi deducendi, hoc est altero duorum modorum: vel quia videtur principia “Deus est trinus et unus” et similia in se, quod non potest esse, quia theologus viator esse beatus, quia non plus requiritur ad beatitudinem essentialem; vel quia videt ipsum in alio, sicut aliquid videtur in speculo, quod non potest esse, quia nihil creatum potest ducere in cognitionem Dei, quia deficit a repraesentatione perfecta»<sup>200</sup>.

In secondo luogo è impossibile che l'*habitus theologiae* sia una scienza, dal momento che gli *actus* dai quali esso deriva sono di fede e non scientifici:

«secunda ratio ad idem sumitur ex parte actuum. Sic ex actibus unius habitus numquam per se generatur alius habitus. Sed actus ex quibus generatur habitus theologiae sunt actus fidei et non scientiae. Ergo impossibile est habitum theologiae esse scientiam proprie dictam [...]. Actus fidei est credere non actus scientiae vel cognitionis clarae. Si enim esset clara cognitio, vel hoc esset in lumine naturali, quod falsum est, quia cognitio articulorum est supernaturalis; vel in lumine fidei, quod falsum est, quia illud solum facit credere, non videre; vel in aliquo lumine infuso, quod reprobatur in prima opinione»<sup>201</sup>.

L'*habitus theologiae*, infine, non è una *scientia proprie*, perché le verità divine vengono accolte *propter auctoritatem dicentis* piuttosto che *propter evidentiam rei in se*, come invece accade nel caso della scienza:

«tertia ratio sumitur ex parte habituum sic. Habitus quo plus assentitur alicui solum propter auctoritatem dicentis quam propter evidentiam rei in se non est scientia proprie loquendo»<sup>202</sup>.

Dal momento che il teologo, secondo Giacomo, non conosce con evidenza gli articoli di fede né *propter quid* né *quia*, la teologia non può essere neppure

---

<sup>200</sup> IACOBUS METENSIS, *Additiones ad Commentarium in primum librum Sententiarum, Prologus*, q. 1, ed. Olszewski, p. 35,46-52.

<sup>201</sup> IACOBUS METENSIS, *Commentarius in Sententias, Prologus (redactio secunda)*, q. 1, art. 3, ed. Olszewski, p. 57,250-261.

<sup>202</sup> *Ibid.*, p. 57,262-264.

considerata una scienza in quanto subalternata a quella divina<sup>203</sup>. Essa lo è d'altronde, come sostiene Giovanni, solo *ex parte modi*, dal momento che la conoscenza *obscura* degli articoli di fede da parte del *viator* dipende da quella *clara* di Dio e dei beati<sup>204</sup>. Questa modalità di subalternazione, tuttavia, non è *proprie* quella di una scienza rispetto ad un'altra, ma è quella della fede rispetto ad una scienza<sup>205</sup>.

---

<sup>203</sup> *Ibid.*, p. 58,293-294: «quia ergo theologus nec *propter quid* nec *quia* videt de articulis, impossibile est theologiam esse scientiam et subalternam».

<sup>204</sup> Cf. IACOBUS METENSIS, *Additiones ad Commentarium in primum librum Sententiarum, Prologus*, q. 4, *pars* II, art. 1, ed. Olszewski, p. 45,108-120.

<sup>205</sup> IACOBUS METENSIS, *Commentarius in Sententias, Prologus (redactio secunda)*, q. 3, art. 2, ed. Olszewski, p. 69,91-94.

## 5. Quale *habitus* per gli “illuminati”? La tesi di Erveo di Nédellec

Erveo di Nédellec nasce tra il 1250 e il 1260 nella diocesi di Tréguier in Bretagna e il 29 aprile 1276 entra nell'Ordine dei Predicatori del convento di Morlaix. Tra il 1301 e il 1303 è baccelliere sentenziario al convento di Saint-Jacques a Parigi, nel 1307 diviene maestro reggente e, il 14 settembre 1309, al Capitolo provinciale di Chartres, viene eletto Priore Provinciale di Francia, rimanendo in carica fino al 10 giugno 1318, cioè fino a quando, al Capitolo generale di Lione, viene proclamato Generale dell'Ordine.

Prima in qualità di Priore Provinciale e in seguito di Maestro Generale, Erveo promuove una serie di riforme dell'Ordine domenicano, sia per limitare i privilegi delle élites che per regolamentare gli *studia generalia*, sul piano disciplinare e curriculare, favorendo anche la costruzione di biblioteche conventuali ben fornite di testi.

Desideroso di difendere la reputazione dei domenicani, Erveo si impegna per superare le tensioni con la gerarchia ecclesiastica, ammonendo i Frati a rispettare e ad obbedire ai prelati e a Giovanni XXII, considerati i successori degli apostoli.

Nel maggio del 1323, Erveo presiede il Capitolo generale di Barcellona e in seguito, insieme ai suoi confratelli, promuove la canonizzazione di Tommaso, senza poi poter partecipare alla cerimonia del 18 luglio, a causa della sua malattia. Erveo muore a Narbonne tra il 7 e l'8 agosto del 1323<sup>206</sup>.

---

<sup>206</sup> Cf. A. DE GUIMARRAES, *Hervé Noël (1323). Étude biographique*, «Archivum Fratrum Praedicatorum», 8 (1938), pp. 5-81; ROENSCH, *Early Thomistic School* cit., pp. 106-110; P. PICCARI, *Introduzione*, in HERVAEUS NATALIS, *Opinio de difficultatibus contra doctrinam fratris Thomae*, a cura di P. Piccari, «Memorie Domenicane», 26 (1995), pp. 5-193, in part. pp. 5-6, nota 2; WEBER, *L'Ordine domenicano* cit., pp. 400-401; E. LOWE, *The Contested Theological Authority of Thomas Aquinas. The Controversies between Hervaeus Natalis and Durandus of St. Pourçain*, Routledge, New York-London 2003 («Studies in Medieval History and Culture», 17), pp. 68-71; J.P. DOYLE, *Introduction*, in J.P. DOYLE, *A Treatise of Master Hervaeus Natalis (d. 1323). The doctor perspicacissimus. On second Intentions*. Volume One - An english Translation and Volume Two - a latin Edition, Marquette University Press, Portland 2008 («Medieval philosophical Texts in Translations», 44), pp. 1-25, in part. pp. 12-14; R.L. FRIEDMAN, *Dominican Quodlibetal Literature, ca. 1260-1330*, in SCHABEL (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century* cit., pp. 401-491, in part. p. 431.



Ad eccezione del *Commento alle Sentenze*, probabilmente iniziato tra il 1302 e il 1303, gli altri suoi scritti, compresi i *Quodlibeta*<sup>207</sup>, sono di natura polemica. Erveo è noto, infatti, per la sua attitudine alla discussione, tanto da essere protagonista di numerose controversie, come ad esempio quella a distanza con Enrico - che era già morto da un decennio - sul rapporto tra volontà e l'intelletto (tra il 1301 e il 1307) e quelle con Durando di San Porziano sulla categoria della relazione, sulla conoscenza e sulla scientificità della teologia (tra il 1307 e il 1323)<sup>208</sup>.

Nonostante Erveo sia conosciuto come capofila dei primi tomisti<sup>209</sup>, egli non condivide del tutto nemmeno l'insegnamento del *Doctor angelicus*<sup>210</sup>, tanto da mettere in discussione, ad esempio, la sua dottrina della distinzione reale tra essenza ed esistenza<sup>211</sup> e quella della materia come unico principio di individuazione<sup>212</sup>.

Come gli altri domenicani, invece, Erveo, ammette la dottrina tommasiana della subalternazione, sia nella *redactio* II del *Prologo* del suo *Commento alle Sentenze*<sup>213</sup> che nella *Defensa doctrinae divi Thomae* (1308-1311)<sup>214</sup>, almeno se si intende la teologia come una scienza *large*, che è subalternata altrettanto *large*:

---

<sup>207</sup> Il più recente studio sulla produzione quodlibetale di Erveo si deve a R.L. Friedman: FRIEDMAN, *Dominican Quodlibetal Literature* cit., pp. 431-449.

<sup>208</sup> Cf. W. SCHÖLLGEN, *Das Problem der Willensfreiheit bei Heinrich von Gent und Hervaeus Natalis. Ein Beitrag zur Geschichte des Kampfes zwischen Augustinismus und Aristotelismus in der Hochscholastik*, Gerstenberg, Hildesheim 1975 («Abhandlungen aus Ethik und Moral», 6); LOWE, *The Contested Theological Authority of Thomas Aquinas* cit. pp. 72-105; I. IRIBARREN, *Durandus of St Pourçain. A Dominican Theologian in the Shadow of Aquinas*, Oxford University Press, New York 2005 («Oxford Theological Monographs»), pp. 145-162.

<sup>209</sup> Cf. TORRELL, *La scienza teologica secondo Tommaso* cit., p. 907.

<sup>210</sup> Cf. LOWE, *The Contested Theological Authority of Thomas Aquinas* cit., pp. 70, 85-86, 107-140; IRIBARREN, *Durandus of St Pourçain* cit., pp. 10-11; FRIEDMAN, *Dominican Quodlibetal Literature* cit., pp. 432-433.

<sup>211</sup> Cf. W. SENKO, *Les opinions d'Hervé Nédellec au sujet de l'essence et l'existence*, «Mediaevalia Philosophica Polonorum», 6 (1960), pp. 59-74.

<sup>212</sup> Cf. M. PICKAVÉ, *The Controversy over the Principle of Individuation in Quodlibeta (1277-CA. 1320): a forest Map*, in SCHABEL (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century* cit., pp. 17-79, in part. pp. 70-73.

<sup>213</sup> Entrambe le *redactiones* [I (1302-1304), II (1304-1307)] sono state pubblicate lo scorso anno da Olszewski: HERVAEUS NATALIS, *Commentarius in Sententias. Prologus (redactio prima)*, in OLSZEWSKI (ed.), *Dominican Theology at the Crossroads* cit., pp. 83-111; ID., *Commentarius in Sententias. Prologus (redactio secunda)*, in OLSZEWSKI (ed.), *Dominican Theology at the Crossroads* cit., pp. 113-167. Per la cronologia, la lista dei manoscritti, i criteri di edizione e la relazione con il *Prologo* del *Commento alle Sentenze* di Giacomo, cf. OLSZEWSKI (ed.), *Dominican Theology at the Crossroads* cit., pp. 9-19.

«theologia proprie non est scientia simpliciter dicta nec scientia subalterna, sed large loquendo dicitur scientia et magis dicitur scientia subalterna quam alia. Cuius ratio est, quia [...], scientia proprie dicta – sive subalterna sive non subalterna – requirit evidentiam manifestam suorum principiorum. Theologia non est huiusmodi, ergo non est scientia proprie dicta. Se ille qui habet habitum theologiae ultra simplices fideles [...] habet etiam aliquam evidentiam non scientificam, sed manuductivam ex aliqua similitudine creaturarum de antecedente et consequente quae sunt in theologia. Ideo large dicitur scientia. Dicitur autem magis scientia subalterna quam alia [...], quia de theologicis puris nihil possumus scire, nisi quantum dicitur nobis ab alio, quia non possunt adinveniri per investigationem humanam. Et sic large dicitur theologia scientia subalterna, quia magis convenit cum subalternis quam cum aliis»<sup>215</sup>.

Sia pur distinguendola dalla fede, dunque, Erveo non considera la teologia un *habitus evidens*, ma la ritiene un *habitus creditivus discursivus*, che si fonda sulle argomentazioni rivelate nelle Scritture, più che su quelle razionali:

«theologia nihil aliud est quam quidam habitus creditivus discursivus faciens fidem de hiis quae virtualiter et implicite in fidei articulis continentur propter credulitatem primorum creditorum, quae sunt fidei articuli, in quo distinguitur a fide et

---

<sup>214</sup> Pubblicata da P. Piccari nel 1995 con il titolo: *Opinio de difficultatibus contra doctrinam fratris Thomae*. Cf. *supra*, nota 206. Secondo Olszewski, questo testo può essere considerato come una versione più ampia del *Prologo* del *Commento alle Sentenze* di Erveo: cf. OLSZEWSKI (ed.), *Dominican Theology at the Crossroads* cit., p. 332, nota 2. In effetti, in merito alla critica della dottrina enrichiana del *lumen medium*, ad esempio, Erveo espone nell'*Opinio*, anche se in maniera più dettagliata, le stesse argomentazioni che si trovano in entrambe le *redactiones* del *Prologo*. Per un esame della critica di Erveo in queste ultime, cf. OLSZEWSKI (ed.), *Dominican Theology at the Crossroads* cit., pp. 283-287.

<sup>215</sup> HERVAEUS NATALIS, *Commentarius in Sententias. Prologus (redactio secunda)*, q. 1, art. 3, ed. Olszewski, pp. 123,389-124,411. Cf. anche ID., *Opinio de difficultatibus contra doctrinam fratris Thomae, quaestio de scientia in generali*, art. 3, ed. Piccari, p. 22: «accipiendo autem scientiam subalternatam largo modo pro omni habitu accipiente principia sua ab aliquo superiore, sic dicit theologiam esse scientiam subalternam modo largo dictam. Nam et in hoc contingit cum scientia subalternata, quantum ad hoc quod scientia subalterna accipit propter quid suorum principiorum ab altero, quantum ad hoc quod non habet rationem scientiae proprie dictae»; ID., *Opinio de difficultatibus contra doctrinam fratris Thomae, quaestio de subalternatione theologiae*, art. 1, ed. Piccari, p. 51: «est autem sciendum quod quando dico theologiam subalternari scientiae beatorum non intelligo quod subalternetur ei sicut scientia subalternatur scientiae, quia [...], theologia non est scientia subalternata proprie dicta, sed subalternatur ei sicut habitus creditivus habitui evidenti».

scientia et cum eis contingit, quia in hoc quod est habitus creditivus contingit cum fide et distinguitur a scientia quae est habitus evidens; in hoc autem quod est habitus discursivus differt a fide, quae non est habitus discursivus, et contingit cum scientia, quae est sibi habitus discursivus [...] licet theologia large accepta pro consideratione tradita de divinis a doctoribus, sive utendo auctoritatibus sanctorum, sive utendo auctoritatibus philosophorum et etiam manuductione aliquarum rationum persuasivarum, possit dici theologia, tamen videtur mihi quod ad theologiam proprie dictam non pertinent argumenta sumpta ex qualibet auctoritate humana nec argumenta etiam sumpta ex quacumque humana persuasione, sed solum videtur mihi quod ad theologiam proprie dictam pertinent rationes sumptae ex auctoritate divina nobis in Sacra Scriptura a Deo revelata vel tradita»<sup>216</sup>.

La *dependentia* della teologia dalla *cognitio beatorum* d'altronde, anche secondo Erveo, non è *proprie* la subalternazione di una scienza ad un'altra, ma quella della fede ad una scienza<sup>217</sup>.

Neppure Tommaso infatti, secondo il *Doctor perspicacissimus*, crede che la teologia sia *proprie* una scienza subalternata rispetto a quella di Dio e dei beati e la chiama *scientia subalterna* solo perché è simile ad essa, dal momento che riceve i propri principî *ut credita*. A differenza di qualsiasi scienza subalternata, che riceve i suoi principî solo *quantum ad propter quid ut credita* la teologia, invece, li riceve *ut credita* sia *quantum ad propter quid est* che *quantum ad quia est* e, per questo, non è *proprie* una scienza:

---

<sup>216</sup> HERVAEUS NATALIS, *Opinio de difficultatibus contra doctrinam fratris Thomae, quaestio de theologia in speciali*, art. 3, ed. Piccari, p. 47.

<sup>217</sup> HERVAEUS NATALIS, *Commentarius in Sententias. Prologus (redactio secunda)*, q. 1, art. 2, ed. Olszewski, p. 141,144-147: «cognitio viatoris de his quae transcendunt naturalem rationem necessario dependet a cognitione beatorum. Et ista dependentia est ex parte scientis, nec est proprie subalternatio scientiae ad scientiam, sed fidei ad scientiam». Come affermano Giovanni e Giacomo, la *subalternatio ex parte scientis*, anche secondo Erveo, è una delle tre possibili modalità di subalternazione: «unus est, prout est subiectum sub subiecto, sicut pars in modo sub suo toto, licet non quaelibet pars in modo ad hoc sufficiat, sicut patet de linea curva et de linea quae ad eandem scientiam pertinent. Secundus est, prout finis continetur sub fine, sicut patet de frenefactiva et equestri. Tertius est, prout modus continetur sub modo secundum quod subalternandi ratio accipitur ex parte scientis»: ID., *Commentarius in Sententias. Prologus (redactio secunda)*, q. 1, art. 2, ed. Olszewski, p. 140,114-119.

«et sic patet quod theologia non est scientia subalterna proprie dicta, habet tamen aliquam similitudinem sum ea. Unde videtur mihi quod quando frater Thomas in aliquo loco dicit theologiam esse scientiam subalternam, quod non intendit quod theologia sit sic scientia subalterna quantum ad hoc, quod scientia subalterna inventa ab homine habet processum scientificum, sed quantum ad hoc quod habet similitudinem cum ea in hoc, quod sicut scientia subalterna proprie dicta inventa ab homine habet sua principia quantum saltem ad propter quid ut credita, ita etiam theologia habet sua principia <ut> credita. Sed theologia non solum <habet sua principia ut credita> quantum ad propter quid est, sed etiam quantum ad quia est [...]; et ideo non habet rationem scientiae proprie dictae nec quantum ad propter quid est nec quantum ad quia est»<sup>218</sup>.

Neppure la tesi enrichiana del *lumen medium*, secondo Erveo, consente di attribuire alla teologia lo statuto di una scienza vera e propria, dal momento che la conoscenza delle verità di fede che è possibile conseguire *in via* non è evidente, ma *probabilis e manuductiva*:

«dicendum quod intelligere ea quae sunt fidei dupliciter potest accipi. Uno modo, pro eo quod est habere evidentem notitiam intellectus, sicut est principiorum per se notorum evidentia sive notitia de articulis fidei, vel de aliquibus ex quibus possent concludi articuli fidei. Et de isto modo intelligendi non intelligunt sancti quod debeamus laborare ad intelligendum ea quae sunt fidei secundum statum viae, quia est in potentia. Alio modo, potest accipi “intelligere ea quae sunt fidei” pro eo quod est “aliqua probabilia et manuductiva invenire ad ea quae sunt fidei, vel pro eo quod est “scire ex articulis fidei concessis aliqua reducere implicite contenta in eis”. Et istis duobus modis intelligunt sancti, quod scilicet debemus laborare ad intelligendum ea quae sunt fidei, quorum neuter requirit tale lumen quale isti ponunt; quorum etiam modorum neutrum

---

<sup>218</sup> HERVAEUS NATALIS, *Opinio de difficultatibus contra doctrinam fratris Thomae, quaestio de theologia in speciali*, art. 1, ed. Piccari, p. 38. In realtà, anche nella *redactio I* del *Prologo* del suo *Commento alle Sentenze*, seguendo Giacomo, Erveo dubita del fatto che lo stesso Tommaso ritenga che la teologia sia una scienza subalternata a quella divina dal momento che, nella *Summa II-II* e nel *De veritate*, egli afferma che *fides* e *scientia* non possono riguardare *simul* una stessa verità: «nec credo quod reverendus doctor frater Thomas crediderit theologiam esse scientiam etiam subalternam proprie dictam, licet verba videantur hoc sonare, cum ipse in *Secunda secundae* et in *Quaestionibus disputatis* sine aliqua distinctione ponat quod fides et scientia non possint esse simul de eodem»: HERVAEUS NATALIS, *Commentarius in Sententias. Prologus (redactio prima)*, q. 1, art. 2, ed. Olszewski, p. 94,427-431.

facit theologiam esse scientiam, quia habere persuasiva probabilia non facit evidentiam»<sup>219</sup>.

Nessuno, secondo Erveo, può essere illuminato *in via* da un *lumen* diverso da quello della fede o da quello naturale della ragione. Se qualcuno (come Enrico) afferma, dunque, che alcuni *doctores* sono “più illuminati” degli altri fedeli, bisogna intendere che questo dipende o da un maggior *lumen fidei* o da una conoscenza più elevata acquisita *per exercitium studii*. Qualsiasi *medium*, inoltre, non è più incompatibile rispetto ad uno piuttosto che all’altro degli estremi fra i quali si pone. Il *lumen* arricchiano, che è *medium* tra il *lumen fidei* e il *lumen gloriae*, se esistesse, dovrebbe dunque essere infuso sia nei credenti insieme al primo che nei beati insieme al secondo, ma ciò non è possibile:

«ostendo quod non sit ponendum tale lumen. Primo, quia praeter lumen fidei et philosophiae et dona Spiritus Sancti non invenitur aliquis doctor authenticus posuisse expresse aliud lumen. Nam quod dicitur: “doctores esse illuminatos ultra communem statum fidelium simplicium” potest intelligi, vel quia habuerunt copiosius dona Spiritus Sancti, vel maius lumen fidei, vel cum lumine fidei maiorem cognitionem secundum quod potest haberi per exercitium studii. Secundo, quia sicut illud lumen medium non repugnaret fidei, ita nec visioni, quia medium non plus repugnat uni extremo quam alii. Et sic illud lumen esset in beatis cum lumine gloriae, quod adhuc nullus finxit»<sup>220</sup>.

Se d’altronde, come sostiene Enrico, ci fosse realmente un *lumen scientificum* che possa rendere i *credibilia* evidenti in questa vita, non sarebbe più necessario ricorrere alla fede e all’*auctoritas* delle Scritture per conoscerli. La scienza di qualcosa, infatti, può dipendere o dalla conoscenza evidente che si riesce ad acquisire del suo *subiectum* oppure dall’*auctoritas* di qualcun altro, ma non può derivare da entrambe le cose:

---

<sup>219</sup> HERVAEUS NATALIS, *Opinio de difficultatibus contra doctrinam fratris Thomae, quaestio de theologia in speciali*, art. 2, ed. Piccari, p. 44.

<sup>220</sup> HERVAEUS NATALIS, *Commentarius in Sententias. Prologus (redactio prima)*, q. 1, art. 2, ed. Olszewski, pp. 89,234-90,243.

«certum est de re de qua habetur secundum se lumen scientificum quod simul cum tali lumine non potest manere necessitas habendi auctoritatem. Ad cuius evidentiam sciendum quod [...], quando per se notum est aliquid dici ab aliquo de quo etiam est notum per se quod non possit dicere falsum, talis auctoritas [...] facit scientiam de tali dicto [...]. Et scientia talis hominis, qui aliter non posset habere scientiam de tali dicto, dependeret ab auctoritate praedicta. Sed si aliquis de ipsa re dicta in se haberet evidentiam, tunc scientia talis ut talis est, scilicet ut habens evidentiam de re in se ipsa non dependeret ab aliqua auctoritate»<sup>221</sup>.

Erveo dimostra la sua tesi con tre argomentazioni.

In primo luogo, nessuno che conosce qualcosa con evidenza *ex proprio testimonio* ha bisogno di ricorrere al *testimonium* di qualcun altro e, quindi, neppure a quello della fede e all'*auctoritas* delle Scritture.

In secondo luogo, se esistesse un *lumen scientificum*, esso potrebbe causare l'adesione alle verità divine sulla base dell'*auctoritas* delle Scritture oppure a prescindere da essa. Nel primo caso, però, tale *lumen* sarebbe superfluo, visto che la fede è sufficiente per determinare qualsiasi tipo di assenso ai *credibilia*, nel secondo, invece, sarebbe inutile l'*auctoritas* delle Scritture per coloro che possiedono il *lumen scientificum*.

Se quest'ultimo, infine, presupponesse la fede, ciò potrebbe avvenire in due modi. In un primo, essa sarebbe presupposta come dovrebbe esserlo il *lumen* che consente di conoscere i termini delle proposizioni (*incomplexa*) rispetto a quello per via del quale è possibile conoscere le proposizioni (*complexa*). In un secondo modo, invece, la fede sarebbe presupposta come l'*habitus* di una proposizione presuppone quello di un'altra dalla quale dipende la sua conoscenza. Nessuno di questi due casi, però, può valere per la fede, anzitutto perché essa è l'*habitus complexorum* e non *incomplexorum*, visto che chiunque può conoscere il significato dei termini delle proposizioni di fede (ad esempio *Deus, trinus, unus*), ma solo il fedele può dare il proprio assenso ad esse (*Deus est trinus et unus*). In secondo luogo, la fede potrebbe essere presupposta come l'*habitus* di una proposizione presuppone quello di un'altra dal quale dipende la sua conoscenza, solo se quel *lumen* dipendesse dalla fede come l'*habitus* delle conclusioni, che è

---

<sup>221</sup> HERVAEUS NATALIS, *Opinio de difficultatibus contra doctrinam fratris Thomae, quaestio de theologia in speciali*, art. 2, ed. Piccari, p. 40.

meno evidente, deriva da quello dei principî, che è più evidente, ma ciò non può accadere visto che il *lumen scientificum*, secondo Enrico, dovrebbe causare un'evidenza maggiore rispetto a quella della fede<sup>222</sup>.

Per Erveo, dunque, è del tutto impossibile credere che siano necessari sia un *lumen scientificum* che la fede e l'*auctoritas* delle Sacre Scritture per conoscere le verità divine: «impossibile est quod cum lumine scientifico proprie dicto stet necessitas habendi fidem et auctoritatem»<sup>223</sup>.

Le argomentazioni presentate da Enrico in difesa del *lumen medium*, d'altronde, non sembrano efficaci<sup>224</sup>.

---

<sup>222</sup> *Ibid.*, p. 41: «ponendo autem quod non sit per se notum nobis auctoritates Sacrae Scripturae esse dictas a Deo, licet credantur firmiter ita esse, impossibile est quod necessitas habendi auctoritatem talem evidentiam non habentem possit simul stare cum lumine scientifico proprie dicto. Et hoc probo tripliciter. Primo, quia nullus habens certam evidentiam de aliquo ex proprio testimonio indiget testimonio alieno et inevidenti ad assentiendum illi. Sed habere scientiam de aliquo est habere talem evidentiam; indigere autem testimonio fidei et auctoritate Sacrae Scripturae est indigere testimonio alieno et inevidenti [...]. Secundo sic, quia illud lumen quod isti ponunt, aut facit assentire sine auctoritate, aut non. Si non facit assentire sine auctoritate [...], <illud> superfluit, quia fides sufficienter facit assentire omni auctoritati [...]. Si autem praedictum lumen facit assentire sine auctoritate, habetur propositum, scilicet quod habens tale lumen non indiget auctoritate. Tertio sic, quia istud lumen aut necessario supponit fidem, aut non. Si non necessario supponit fidem, ergo nec necessario supponit auctoritatem, nec per consequens habens ipsum indiget fide, vel auctoritate ad assentiendum hiis quae sunt fidei. Si autem necessario supponit fidem, aut ita necessario supponit fidem, sicut lumen faciens notitiam complexi supponit lumen faciens notitiam incomplexi, aut sicut habitus unius complexi supponit habitum alterius complexi ex quo sequitur. Non primo modo, quia habitus fidei est habitus complexorum, ut de hoc quod est “Deum esse trinum et unum et filium Dei esse incarnatum”. Et sic de aliis, quia scire quid est quod dicitur per terminos sumptos, ita potest convenire infideli sicut fideli. Sed assentire talibus propositionibus quales sunt praedictae est solum solum fidelium. Nec secundo modo potest hoc stare, quia habitus alicuius complexi non dependet ab habitu alterius complexi, nisi sicut habitus conclusionis dependet ab habitu principiorum vel praemissarum. Sed illud lumen quod ipsi ponunt non potest dependere a lumine fidei, sicut habitus conclusionis ab habitu principiorum [...], quia habitus conclusionis est minus evidens quam habitus principiorum. Sed illud lumen quod ipsi ponunt facit maiorem evidentiam quam lumen fidei. Ergo illud lumen non potest dependere a fide, sicut habitus conclusionis dependet ab habitu principiorum». Queste tre argomentazioni vengono esposte da Erveo anche in entrambe le *redactiones* del *Prologo* del suo *Comento alle Sentenze*: cf. HERVAEUS NATALIS, *Commentarius in Sententias. Prologus (redactio prima)*, q. 1, art. 2, ed. Olszewski, pp. 90,244-91,290; ID., *Commentarius in Sententias. Prologus (redactio secunda)*, q. 1, art. 1, ed. Olszewski, pp. 119,214-120,270.

<sup>223</sup> HERVAEUS NATALIS, *Opinio de difficultatibus contra doctrinam fratris Thomae, quaestio de theologia in speciali*, art. 2, ed. Piccari, p. 41.

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 42: «nunc restat ostendere quod eorum defensiones non valent». Cf. HERVAEUS NATALIS, *Commentarius in Sententias. Prologus (redactio secunda)*, q. 1, art. 1, ed. Olszewski, p. 120,271-272.

In primo luogo, come per Giacomo, non sembra esserlo la nota distinzione enrichiana tra evidenza della *visio* e quella dell'*intellectus* o della *scientia*. Secondo Erveo, infatti, non sembra in pratica possibile ammettere che, oltre all'evidenza della *visio* sensibile o beatifica, ci sia anche un'evidenza *intellectus* che non escluda la fede:

«arguo primo contra illam distinctionem quam faciunt de evidentia visionis et intelligentiae, quia per visionem aut intelligunt solam visionem corporalem, aut visionem intellectualem patriae, aut cognitionem evidentem quam habet intellectus de principiis per se notis. Si primo modo intelligunt non est ad propositum propter duo: primo sequeretur quod visio patriae non excludet fidem, si sola visio corporalis excluderet eam; secundo, quia evidentia certa principiorum per se notorum apud intellectum non excludit necessitatem habendi fidem [...]. Si vero intelligant de visione patriae, tunc sequeretur quod cum omni scientia philosophica quam habuerunt philosophi stat necessitas habendi fidem de scitis, quod est manifeste falsum. Si autem intelligant per visionem notitiam evidentem principiorum per se notorum, sic idem est evidentia intelligentiae et evidentia visionis; et qua ratione una excludit fidem vel necessitatem habendi auctoritatem, eadem ratione et alia»<sup>225</sup>.

In secondo luogo, inoltre non si può sostenere, come fa Enrico, che fede e scienza non siano contraddittorie ma contrarie e che, per questo, esse possano coesistere rimanendo tali *virtualiter* in un *medium*, oppure *formaliter* in uno stesso soggetto. Nel primo caso, infatti, il *medium* non includerebbe *formaliter* né la fede né la scienza e questo è contrario alla dottrina enrichiana. Anche il secondo caso, tuttavia, sembra impossibile ad Erveo per almeno due motivi. Anzitutto, perché gli opposti non possono coesistere in uno stesso soggetto fino a quando rimane la loro opposizione e i contrari lo sono finché conservano la loro natura specifica<sup>226</sup>. Tra due contrari, infine, uno deve eliminare l'altro e quindi il *lumen medium*, che secondo Enrico consente di conoscere i *credibilia* con evidenza senza prescindere

---

<sup>225</sup> HERVAEUS NATALIS, *Opinio de difficultatibus contra doctrinam fratris Thomae, quaestio de theologia in speciali*, art. 2, ed. Piccari, p. 42. Cf. ID., *Commentarius in Sententias. Prologus (redactio prima)*, q. 1, art. 2, ed. Olszewski, p. 92,337-347; ID., *Commentarius in Sententias. Prologus (redactio secunda)*, q. 1, art. 1, ed. Olszewski, pp. 120,272-121,280.

<sup>226</sup> Cf. HERVAEUS NATALIS, *Opinio de difficultatibus contra doctrinam fratris Thomae, quaestio de theologia in speciali*, art. 2, ed. Piccari, pp. 42-43.



dalla fede, per Erveo, in realtà, deve escluderla del tutto, dal momento che essa riguarda verità non evidenti:

«non potest dici quin illud lumen quod ipsi ponunt quod facit evidentiam, quae contrariatur inevidentiae fidei, possit intendi nisi fecte dicatur. Ergo poterit terminum intendi quod excludet totaliter fidem quod est contra eos, quia ipsi ponunt quod tale lumen necessario requirit fidem»<sup>227</sup>.

Anche in questo caso, dunque, la tesi di fondo che conduce Erveo a negare l'esistenza del *lumen medium* è la tradizionale opposizione di fede e scienza reinterpretata, seguendo Giacomo, a partire dalla distinzione tra *habitus* e *actus*.

Per Erveo, infatti, si devono considerare tre elementi in merito alla *fides*: l'*habitus* che determina l'assenso dell'intelletto, l'*auctoritas* e l'*actus credendi*<sup>228</sup>. Se essi vengono intesi come *obiecta cognita*, come quando si conosce scientificamente una verità *prima* creduta, la fede non si oppone alla scienza, perché non vertono su uno stesso *obiectum formale*:

«dico quod praedicta tria possunt stare cum scientia vel visione ut obiecta cognita; et hoc breviter probo sic, quia adveniente scientia de aliquo de quo fides habita est prius, potest aliquis scire se habuisse fidem de illo et auctoritatem et actum credendi. Sed scire se habuisse fidem de illo et auctoritate et actum credendi adveniente scientia de eodem est habere fidem et auctoritatem et actum credendi ut obiecta cognita adveniente scientia. Ergo adveniente scientia de aliquo potest fides haberi auctoritas et actus credendi de eodem ut obiecta cognita [...]. Ratio autem quare, adveniente scientia de aliquo, potest habens scientiam habere notitiam sic de fide auctoritate et actu credendi quae habuit de eo est quia fides auctoritas et actus credendi sunt aliud a re credita. Et ideo habere scientiam de re credita prius et habere postea notitiam de fide qua credebatur auctoritate et actu

---

<sup>227</sup> *Ibid.*, p. 43. Cf. HERVAEUS NATALIS, *Commentarius in Sententias. Prologus (redactio prima)*, q. 1, art. 2, ed. Olszewski, pp. 91,291-92,336; ID., *Commentarius in Sententias. Prologus (redactio secunda)*, q. 1, art. 1, ed. Olszewski, p. 121,281-306.

<sup>228</sup> HERVAEUS NATALIS, *Opinio de difficultatibus contra doctrinam fratris Thomae, quaestio de theologia in generali*, art. 6, ed. Piccari, p. 29: «circa quam fidem tria possumus considerare, scilicet ipsum habitum inhaerentem intellectui et inclinantem ipsum ad talem assensum, ipsam auctoritatem et ipsum actum credendi».

credendi non est habere fidem et scientiam proprie loquendo de eodem obiecto formali, sed est habere diversas notitias de diversis obiectis formalibus»<sup>229</sup>.

Se invece essi vengono considerati, rispettivamente, come ciò che induce a credere, come *medium movendi ad credendum* e come *actus elicitus*, fede e scienza si oppongono, perché vertono su uno stesso *obiectum formale*:

«quantum autem ad hoc quod fides inclinatur ad credendum, et quantum ad hoc quod auctoritas est medium movendi ad credendum, et quantum ad hoc quod actus fidei se habet ut elicitus, non possunt simul stare in eodem et in eodem subiecto formali fides et scientia, ita quod saltem talis usus fidei et auctoritatis non possunt stare simul cum scientia proprie dicta»<sup>230</sup>.

In questo caso infatti, anzitutto, uno stesso *obiectum formale* sarebbe evidente e non evidente nello stesso tempo:

«impossibile est quod idem obiectum formale sit simul evidens et inevidens. Sed credere modo praedicto, scilicet per auctoritatem non evidentem, est assentire non evidenti; scire autem est assentire evidenti»<sup>231</sup>.

In secondo luogo, si dovrebbe ammettere che qualcuno sia e non sia *determinatus* alla conoscenza della verità, ma ciò non può accadere:

«impossibile est quod aliquis sit dispositus per aliquam dispositionem quam habeat in se, sic quod sit infallibiliter determinatus ad notitiam veritatis et non determinatus ad eandem, quia ista sunt opposita. Sed ille qui habet scientiam in dispositione sua est necessario et infallibiliter determinatus ad notitiam veritatis de eo de quo habet scientiam. Ille autem qui movetur ad credendum a tali auctoritate qualis dicta est non est necessario et infallibiliter determinatus ad notitiam veritatis de eo quod credit»<sup>232</sup>.

---

<sup>229</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>230</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>231</sup> *Ibid.*, pp. 29-30.

<sup>232</sup> *Ibid.*, p. 31.

Infine la fede, che non è evidente, e la scienza, che è evidente, si opporrebbero come l'opinione, che è incerta, si oppone alla scienza e alla fede, che sono certe:

«*tertia ratio talis est, quia sicut opponitur opinio scientiae et fidei, ita opponitur fides, de qua dictum est, scientiae. Sed opinio non potest stare cum scientia nec cum fide [...]. Maior patet, quia sicut repugnat formido et certitudo, ita evidentia et inevidentia. Minor etiam patet quantum ad hoc, quod opinio non stat cum scientia per Philosophum in fine *primi Posteriorum*. Quantum autem ad hoc quod opinio non stet cum fide potest faciliter probari, quia formido quae pertinet ad opinionem non stat cum certitudine adhaesionis, quae pertinet ad fidem*»<sup>233</sup>.

In linea con Giacomo, Erveo ritiene in realtà che, più che l'*habitus fidei* in se stesso, sia il suo esercizio, che consiste nell'indurre ad aderire ad una verità *per auctoritatem*, ad opporsi alla scienza e alla *visio*:

«*ille habitus qui dicitur infusus nobis et qui dicitur fides [...], quantum ad illud quod est, posset stare cum visione vel scientia. Usus tamen eius, qui est inclinare ad assentiendum per auctoritatem, non potest stare cum visione vel scientia*»<sup>234</sup>.

Tra l'*usus* dell'*habitus fidei* e la scienza, dunque, non esiste alcun *medium scientificum*:

«*ex dictis solvuntur etiam multa argumenta, quorum vis stat in hoc, quod homo habens medium probabile et medium scientificum si contingat ipsum dare oblivioni medium scientificum, adhuc assentit per medium probabile quod non esset, ut dicunt, si opinio non fecisset cum medio scientifico. Et omnia talia argumenta solvuntur per hoc, quod auctoritas ipsa et ratio per quam vel quare credebatur auctoritati remanent quantum ad memoriam et quantum ad obiectum cognitum. Non autem ut medium cognoscendi*

---

<sup>233</sup> *Ibid.*, pp. 31-32.

<sup>234</sup> *Ibid.*, p. 32.

manente medio scientifico, sed oblivioni nato medio scientifico habens in memoria medium probabile, potest uti eo ut medio assentiendi»<sup>235</sup>.

Alcuni uomini di Chiesa, d'altronde, sono più "illuminati" degli altri senza ricevere un *lumen* diverso da quello della fede o dal dono della sapienza, che viene dato a tutti coloro che vivono nella *caritas* e che non per questo conoscono con evidenza i *credibilia*. Se così fosse, infatti, tutti i fedeli che vivono nella *caritas* dovrebbero conoscere scientificamente le verità di fede, ma questo non viene ammesso nemmeno da Enrico. Tra gli uomini di Chiesa alcuni, secondo Erveo, sono in effetti più "illuminati" degli altri per via di un *habitus*, che può essere chiamato *lumen* solo in senso largo, e che viene acquisito *per exercitium studii* e *per infusionem a Deo*. Tale *habitus*, però, non consente di conoscere con evidenza i *credibilia*, ma solo di spiegare gli articoli di fede deducendone le conclusioni o di dimostrarli con argomentazioni probabili o di difenderli da eventuali critiche:

«semper in ecclesia sunt aliqui illuminati ultra alios, non accipiendo aliquod aliud lumen praeter lumen fidei, vel praeter lumen quod est donum sapientiae, quod datur omni existenti in caritate [...]. Quod quidem donum sapientiae, ut nunc suppono, non facit evidentiam, quia, si faceret evidentiam, omnes fideles in caritate existentes haberent evidentiam de hiis quae sunt fidei, quod ipsi non ponunt. Sed sic est intelligendum aliquos esse illuminatos in ecclesia ultra alios accipiendo lumen, largo modo, pro quocumque habitu acquisito per exercitium studii, ita potest haberi per infusionem a Deo [...] quidem habitus non facit evidentiam, sed facit vel aliquam explicationem articulorum fidei ostendendo quid ex eis sequitur, vel facit aliquam manuductionem ex cognitis naturaliter ad persuadendum illa quae sunt fidei esse probabilia et ad defendendum et ostendendum fidem habere probabilitatem contra eam impugnantem»<sup>236</sup>.

---

<sup>235</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>236</sup> HERVAEUS NATALIS, *Opinio de difficultatibus contra doctrinam fratris Thomae, quaestio de theologia in speciali*, art. 2, ed. Piccari, p. 43. Cf. ID., *Commentarius in Sententias. Prologus (redactio secunda)*, q. 1, art. 1, ed. Olszewski, pp. 121,308-122,321: «uno modo potest dici lumen, et proprie, quia scilicet illustrat intellectum, sicut dicimus lumen fidei vel lumen intellectus agentis. Alio modo potest dici lumen quicumque habitus manifestativus – sive sit acquisitus per exercitium studii sive sit infusus – vel etiam quaecumque maior manifestatio. Quando ergo dicitur quod aliqui maiores sunt illuminati ultra communem statum fidelium, si intelligatur quod in ecclesia sint tales habentes lumen proprie dictum aliud a lumine fidei et supra

Questo *lumen* in senso largo che, come quello arricchiano, può essere acquisito da alcuni *per exercitium studii* e *per infusionem a Deo*, non permette però di conoscere i *credibilia* con evidenza e, quindi, non è affatto scientifico. Anche secondo Erveo, infatti, *solo* il *lumen gloriae* consente di conoscere le verità divine con un'evidenza maggiore rispetto a quella con la quale esse vengono conosciute per via del *lumen naturale* della ragione:

«nullum lumen potest esse quod necessario praesupponat et coexigat fidem quod possit facere maiorem evidentiam de theologicis quam faciat lumen naturale de pure naturalibus. Sed verum est quod est aliquod lumen supernaturale quod potest facere maiorem evidentiam de eis quam quodcumque lumen naturale possit facere de quibuscumque rebus, scilicet lumen gloriae»<sup>237</sup>.

Tra la conoscenza *clara* del beato e quella *obscura* del fedele, Erveo non pone dunque nessun'altra *distincta notitia* scientifica di Dio che, come nel caso di quella *abstractiva* scotiana, possa in qualche modo rimandare al *lumen medium*.

Dal momento infatti che tutti, *in via*, possono conoscere Dio solo *non immediate, per res alias*, ossia a partire dalla conoscenza di altre nozioni, come *primum ens* e *prima causa*<sup>238</sup>, secondo Erveo, nessuno può acquisire una *distincta*

---

lumen fidei existens nego. Si autem intelligatur quod magis illuminati, quia lumen fidei habent copiosus, cum fides possit intendi, concedi potest. Si etiam intelligatur quod aliqui prae aliis habent excellentiorem notitiam et maiorem evidentiam cuiusdam manuductionis quam alii – sive per exercitium studii sive per infusionem – absque tamen evidentia scientiae proprie dictae, concedendum est. Et sic possunt intelligi omnia quae dicuntur de illuminatione speciali quorumdam. Nec oportet propter hoc ponere lumen faciens scientiam proprie dictam».

<sup>237</sup> HERVAEUS NATALIS, *Commentarius in Sententias. Prologus (redactio prima)*, q. 1, art. 2, ed. Olszewski, p. 92,356-361.

<sup>238</sup> HERVAEUS NATALIS, *Opinio de difficultatibus contra doctrinam fratris Thomae, quaestio de theologia in speciali*, art. 8, ed. Piccari, pp. 98-99: «dupliciter aliquid potest a nobis cognosci. Uno modo, ita quod immediate et in se offeratur intellectui nostro, sicut sunt sensibilia [...]. Alia sunt quae cognoscuntur ab intellectu nostro sic quod non immediate et in se offeruntur intellectui, sed mediantibus aliis rebus intellectis cognoscuntur, sicut sunt substantiae separatae. Modo certum quod Deus non intelligitur a nobis in cognitione naturali viae primo modo [...]. Sic ergo oportet quod cognitio quam habemus de Deo in via naturaliter sit talis cognitio qua natus est cognosci per res alias ducentes in cognitionem eius. Et ideo videndum est qualem conceptum possumus habere de Deo in via per res alias. Sciendum est igitur quod Deum praecipue duplici via intelligimus, scilicet via causalitatis et via eminentiae [...]. Sic ergo alicui modo patet qualem conceptum possumus habere de Deo in via naturali cognitione et de Deitate ipsa, quia possumus concipere Deitatem ut entitatem quandam formalem absolutam in qua fundatur talis eminentia sive

*cognitio de Deo*, proprio come non può essere tale qualsiasi conoscenza *per aliud*<sup>239</sup>.

---

summa eminentia determinans formaliter entitatem absolute dictam ad primum ens quod Deum vocamus [...]. Et eodem modo pertingimus via causalitatis ad cognoscendum Deitatem ut entitatem quandam absolutam determinantem specificiter entitatem absolutam communiter acceptam ad primam causam, quam Deum vocamus». Questa tesi viene esposta da Erveo anche nel primo libro del suo *Commento alle Sentenze*: cf. P. CONFORTI, “Naturali cognitione probare”. *Natural and Theological Knowledge in Hervaeus Natalis* in AERTSEN / SPEER (Hrsg.), *Was ist Philosophie im Mittelalter?* cit., pp. 614-621.

<sup>239</sup> HERVAEUS NATALIS, *Opinio de difficultatibus contra doctrinam fratris Thomae, quaestio de hiis de quibus theologia tractat*, art. 2, ed. Piccari, p. 180: «isto modo non habemus distinctam cognitionem de Deo in via, nec etiam de quoque alio quod cognoscitur per aliud sicut per medium cognitum, quia esse illud quod cognoscitur sic cognoscitur simul cum alio, scilicet cum medio quod ducit in eius cognitionem».

## 6. Nessuna *species* per la *cognitio Dei*. La critica di Durando di San Porziano

Uno dei principali avversari di Erveo è il suo confratello domenicano Durando di San Porziano. Egli nasce tra il 1270 e il 1275 a Saint-Pourçain, in Alvernia, e a 19 anni entra nell'Ordine dei Frati Predicatori di Clermont. Nel 1303 si trova presso lo *studium* di Saint-Jacques a Parigi e, il 17 novembre 1307, insieme ad Erveo e a Pietro di Palude, partecipa al processo contro i Templari. Nel 1312 Durando diviene maestro di Teologia a Parigi e, nella primavera dell'anno seguente, papa Clemente V lo accoglie come *lector sacri palatii* ad Avignone. Il 26 agosto 1317 Durando viene nominato vescovo di Limoux e, il 13 febbraio 1318, di Puy-en-Velay. A partire dal maggio del 1320, però, a causa della sua promulgazione di una nuova serie di regolamenti per la diocesi di Puy-en-Velay, Durando entra in conflitto con il clero e, per questo nel 1326, finisce per essere trasferito a Meaux. Muore il 10 settembre 1334<sup>240</sup>.

La vita e la carriera di Durando sono turbolente tanto quanto il suo episcopato<sup>241</sup>. Tra il 1307 e il 1308, infatti, la pubblicazione del suo *Commento alle Sentenze* determina una prima fase di conflitto con i domenicani e in particolare con Erveo, dal momento che, nel suo scritto, Durando non si limita solo a discutere le tesi di quest'ultimo e di Tommaso, ma le contesta. Nel 1312, con la pubblicazione di un'altra versione del *Commento alle Sentenze* di Durando<sup>242</sup>, inizia una seconda fase di opposizione con l'Ordine. Nonostante infatti, in questa nuova versione del testo, Durando ometta le tesi più pericolose della prima, modifichi le altre e aggiunga delle citazioni tommasiane per dimostrare la legittimità delle proprie argomentazioni, questo non basta a far cessare l'ostilità dei confratelli domenicani. Nel 1313, pertanto, il Capitolo Generale di Metz nomina una commissione che estrae dal testo di Durando 93 proposizioni per esaminarle. Il 3 luglio 1314, al termine dei lavori, il "Sillabo"

---

<sup>240</sup> Cf. LOWE, *The Contested Theological Authority of Thomas Aquinas* cit., pp. 72-83; IRIBARREN, *Durandus of St Pourçain* cit., p. 10.

<sup>241</sup> Cf. WÉBER, *L'Ordine domenicano* cit., pp. 403-404; LOWE, *The Contested Theological Authority of Thomas Aquinas* cit., pp. 71-82; IRIBARREN, *Durandus of St Pourçain* cit., pp. 1-11.

<sup>242</sup> Secondo I. Iribarren, «this second recension corresponded in all probability to Durandus's first reading of the *Sentences* at the University of Paris, held between 1310 and 1312»: IRIBARREN, *Durandus of St Pourçain* cit., p. 3.

degli errori viene sottoposto al Maestro Generale Berengario di Landorra e, tra le 93 tesi, 91 vengono censurate come erronee, blasfeme e pericolose e 10 come eretiche<sup>243</sup>. Tra agosto e settembre dello stesso anno, dopo aver consultato il “Sillabo”, Durando scrive le *Excusationes*, nelle quali mette in discussione l'*auctoritas* della commissione incaricata di giudicare la correttezza dottrinale del suo lavoro e fornisce una propria interpretazione delle dieci proposizioni considerate eretiche<sup>244</sup>. Durante l'Avvento del 1314, ancora in risposta al “Sillabo”, Durando scrive il *Quodlibet* Avignonese I<sup>245</sup>. Le tensioni con l'Ordine, dunque, aumentano sempre di più. Nel 1316, infatti, il Capitolo Generale di Montpellier incarica ancora una volta, come tre anni prima, Erveo, Pietro di Palude e Giovanni di Napoli di esaminare le tesi di Durando. Al termine dei lavori, l'anno successivo, il Capitolo Generale giudica il *Doctor modernus* colpevole di allontanarsi dalla dottrina tommasiana su ben 235 punti ed impone all'Ordine l'uso della nuova lista di errori<sup>246</sup>.

Salvo dai provvedimenti disciplinari previsti dall'Ordine per intercessione di papa Giovanni XXII che, come si è detto, lo nomina vescovo di Limoux il 26 agosto 1317, tra il 1318 e il 1325 Durando si impegna nella revisione dei primi tre libri del suo *Commento alle Sentenze*. In questa terza ed ultima versione del testo, ultimata un anno dopo il suo trasferimento a Meaux, nel 1327, egli ripropone molte delle tesi precedentemente ritratte<sup>247</sup>. Secondo Durando infatti, in onore della verità, è meglio seguire la ragione che l'autorità<sup>248</sup>, anche se si tratta di quella di Tommaso ed anche a costo di guadagnarsi le ire dei propri confratelli.

---

<sup>243</sup> Sulla censura del 1314, cf. IRIBARREN, *Durandus of St Pourçain* cit., pp. 182-197.

<sup>244</sup> Come è noto, probabilmente nell'inverno del 1314, Erveo risponde alle *Excusationes* di Durando con le sue *Reprobationes excusationum Durandi*: cf. LOWE, *The Contested Theological Authority of Thomas Aquinas* cit., p. 79; IRIBARREN, *Durandus of St Pourçain* cit., pp. 198-206.

<sup>245</sup> Sulla produzione quodlibetale di Durando, cf. IRIBARREN, *Durandus of St Pourçain* cit., pp. 218-229; FRIEDMAN, *Dominican Quodlibetal Literature* cit., pp. 449-451.

<sup>246</sup> Sul significato di questa seconda censura, cf. IRIBARREN, *Durandus of St Pourçain* cit., pp. 235-253.

<sup>247</sup> Secondo Iribarren, questa versione del *Commento alle Sentenze* rappresenta meglio delle altre il reale pensiero di Durando anche a causa del fatto che, dopo essere divenuto vescovo di Limoux, egli è immune dalla giurisdizione domenicana e quindi il suo lavoro è meno condizionato dalle pressioni esterne: cf. IRIBARREN, *Durandus of St Pourçain* cit., pp. 254-255.

<sup>248</sup> DURANDUS DE SANCTO PORCIANO, *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri IV, Praef.*, 12, ed. Venetiis 1586, f. 1va: «nos igitur plus rationi, quam



Uno dei presupposti dell'opposizione di Durando a numerose tesi teologiche e gnoseologiche di Tommaso ed Erveo si trova nella sua adesione ad alcuni elementi del pensiero di Enrico come, ad esempio, la nozione di *relatio* e il suo rifiuto della *species* intelligibile<sup>249</sup>.

La concezione durandiana di teologia è, invece, «diametralmente opposta»<sup>250</sup> non solo a quella di Tommaso, ma anche a quella di Enrico.

Come è noto<sup>251</sup>, identificando la teologia con la fede, Durando muta la tradizionale questione della scientificità della prima in quella della scientificità della seconda e, in modo particolare, cerca di determinare *utrum cum fide stet scientia de eodem*<sup>252</sup> distinguendo, come gli altri domenicani, l'*habitus* dall'*actus*.

Secondo Durando infatti, se la fede viene intesa come un *habitus* infuso che comprende tutte le verità rivelate nelle Scritture, essa non si oppone alla scienza, dal momento che alcune possono essere conosciute da qualche fedele:

«fides, quae est habitus infusus a Deo, potest stare simul cum scientia. Cuius ratio est, quia habitus fidei infusae se extendit ad omnia quae sunt nobis tradita per revelationem divinam et maxime ad illa quae non sunt ex aliis deducta. Sed de quibusdam talibus habent aliqui fideles veram scientiam; ergo in illis sunt simul fides et scientia de eodem»<sup>253</sup>.

Se invece fede e scienza vengono intesi come *actus*, essi possono coesistere solo quando vertono su quegli articoli che vengono conosciuti dal

---

cuicumque auctoritati humanae consentientes, nullius puri hominis auctoritatem rationi praeferimus, attendentes quod omnibus existentibus amicis sanctum est praeponere veritatem».

<sup>249</sup> Cf. WÉBER, *L'Ordine domenicano* cit., pp. 404-405; LOWE, *The Contested Theological Authority of Thomas Aquinas* cit., pp. 87-105.

<sup>250</sup> M.T. BEONIO BROCCIERI FUMAGALLI, *Durando di S. Porziano. Elementi filosofici della terza edizione del "Comento alle Sentenze"*, La Nuova Italia, Firenze 1969, p. 135.

<sup>251</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>252</sup> DURANDUS DE SANCTO PORCIANO, *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri IV, Prol.*, q. 1, 9, ed. Venetiis 1586, f. 2va: «si theologia capiatur primo modo, scilicet pro habitu quod cognoscuntur ea quae in Sacra Scriptura traduntur, et modo quod in ea traduntur, theologia non differt a fide. Cuius ratio est quia quae in Sacra Scriptura traduntur, sic solum divina auctoritate tenentur. Sic autem assentire eis, scilicet ut divina auctoritate sunt tradita, solius fides est. Et ideo theologia sic accepta non differt a fide. Propter quod, quaerere utrum theologia sic accepta sit scientia, idem est ac si quaeretur utrum fides esset scientia, et non solum, utrum cum fide stet scientia de eodem».

<sup>253</sup> DURANDUS DE SANCTO PORCIANO, *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri IV, Prol.*, q. 1, 8, ed. Venetiis 1586, f. 4ra.

*viator* (ad esempio quello dell'Unicità divina), dal momento che in questo caso sia l'*auctoritas divina* che la *ratio demonstrativa* concorrono insieme a determinare l'assenso. In tutti gli altri casi in cui, *secundum communem cursum humanae cognitionis*, gli articoli di fede (ad esempio quelli della Trinità divina e dell'Incarnazione di Cristo) non sono dimostrabili per il *viator*, *actus fidei* e *actus scientiae* non possono coesistere *propter conditionem materiae*:

«dicendum est quod respectu talium de quibus potest haberi a viatoribus vera scientia, sicut est Deum esse unum, possunt stare simul actus fidei et scientiae, non quidem sic quod sint diversi actus, sed quia auctoritas divina et ratio demonstrativa possunt simul concurrere ad causandum unum assensum [...]. Alia autem sic subsunt fidei, quod secundum communem cursum humane cognitionis non sunt demonstrabilia, ut Deum unum in essentia esse trinum in personis, et illud suppositum esse Deum et homine. Et de his puri viatores sic habent fidem et actum fidei, quod non possunt de eis habere actum scientiae, nec per consequens habitum acquirere non propter oppositionem evidentis et inevidentis [...], sed propter conditionem materiae, quae non est demonstrabilis»<sup>254</sup>.

Le proposizioni di fede sono indimostrabili, secondo Durando, anzitutto perché è impossibile applicare loro sia un procedimento scientifico *a priori*, dal momento che esse sono causate dalla volontà divina ignota all'uomo, che uno *a posteriori*, visto che nessun effetto può determinare la *cognitio Dei, quantum ad distinctionem personarum*:

«si articulus posset demonstrari, vel hoc esset a priori et per causam, vel a posteriori et per effectum. Non primo modo, quia licet aliqui articuli habeant causam, puta articulus incarnationis et quidam alii; illa tamen causa, quoad articuli existentiam actualem est voluntas divina, quae secundum se est nobis ignota. Etiam articulus Trinitatis causam non habet. Quare articuli non possunt demonstrari a priori. Item nec a posteriori, sive per effectum, quia effectus ducit in cognitionem causae secundum quod ab ea procedit, sed nullus effectus apparens nobis procedit a Deo, nisi secundum illud quod est unum et commune cuilibet personae intrinsecae [...]; ergo nullus effectus potest

---

<sup>254</sup> DURANDUS DE SANCTO PORCIANO, *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri IV, Prol.*, q. 1, 39, ed. Venetiis 1586, f. 4va.

nos ducere in cognitionem Dei, quantum ad distinctionem personarum, sed solum quantum ad unitatem essentiae et attributorum essentialium. Omnes enim articuli includunt articulum Trinitatis, aliquo modo, sicut articuli pertinentes ad humanitatem Christi includunt distinctionem personae filii ab aliis personis, sicut esse incarnatum, passum et resurrexisse et huiusmodi [...]. Item demonstrationi assentit homo necessario velit nolit, sed articulis non assentit homo, nisi libere volens [...] alioquin gentiles Philosophi potuissent, adhuc possent, necessitari rationibus nostris ad assentiendum fide articulis, quod non est verum; ergo articuli fidei non possunt demonstrari»<sup>255</sup>.

In secondo luogo, non si può dimostrare razionalmente neppure che gli articoli di fede non comprendano nulla di impossibile. Anzi a posteriori, *ex creaturis*, sembra proprio che essi siano impossibili:

«secundum scilicet quod articulus nihil impossibile includat, patet, quia talis demonstratio, cum non posset esse a priori et per causam, propter illa quae dicta sunt prius sumetur ex his quae apparent ex creaturis, sed apparentia ex creaturis magis videntur concludere impossibilitatem articuli quam possibilitatem»<sup>256</sup>.

In terzo luogo, infine, gli articoli di fede sono indimostrabili perché non è possibile neppure risolvere *clare e scientifiche* tutte le argomentazioni contrarie ad essi:

«tertium patet, scilicet quod non omnes rationes adductae contra articulum possunt solvi sic quod clare et scientifiche constet de eorum solutione»<sup>257</sup>.

Fede e scienza, dunque, secondo Durando, non possono coesistere se vertono sulle verità divine che sono indimostrabili:

---

<sup>255</sup> DURANDUS DE SANCTO PORCIANO, *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri IV, Prol.*, q. 1, 40, ed. Venetiis 1586, f. 4va.

<sup>256</sup> DURANDUS DE SANCTO PORCIANO, *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri IV, Prol.*, q. 1, 41, ed. Venetiis 1586, f. 4va.

<sup>257</sup> DURANDUS DE SANCTO PORCIANO, *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri IV, Prol.*, q. 1, 42, ed. Venetiis 1586, f. 4va.

«sic ergo patet quod considerando fidem secundum specialem materiam de qua est quae non est demonstrabilis [...] fides et scientia non stant simul in eodem et de eodem, quia viatori non potest demonstrari quod ita sit, sicut ponit articulus, nec quod articulus sit possibilis, nec rationes contra articulum possunt solvi clare et scientificè secundum communem cursum quo a nobis habetur theologia»<sup>258</sup>.

Dal momento che i principî della teologia, ossia gli articoli di fede, possono essere solo creduti, essa non può essere considerata una scienza “in senso stretto”:

«dicendum quod theologia, sumpta pro habitu quo talia [*scil.*: articuli fidei] deducuntur, non est proprie scientia; quod patet quia syllogismus demonstrativus, qui facit solus proprie scire, procedit ex propositionibus necessariis et per se notis, vel reducibilibus ad aliqua per se nota, sed nulla ratio procedit ex articulis, qui merae sunt fidei, ex huiusmodi; ergo nulla talis ratio facit proprie scire»<sup>259</sup>.

A differenza di ciò che sostiene Tommaso, secondo Durando la teologia non è nemmeno una scienza subalternata, perché i suoi principî non sono evidenti neppure *quantum ad quia est*<sup>260</sup>.

La teologia può essere chiamata dunque scienza solo “in senso largo”, come *habitus*:

«theologia [...] non est proprie scientia, sed solum large, vocando scientia habitum [...]. Si esset aliqua scientia, quae non possit reduci ad principia naturaliter cognita, non esset eiusdem speciei cum aliis, nec univoce diceretur scientia»<sup>261</sup>.

---

<sup>258</sup> DURANDUS DE SANCTO PORCIANO, *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri IV, Prol.*, q. 1, 43, ed. Venetiis 1586, f. 4va.

<sup>259</sup> DURANDUS DE SANCTO PORCIANO, *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri IV, Prol.*, q. 1, 49, ed. Venetiis 1586, f. 5ra.

<sup>260</sup> DURANDUS DE SANCTO PORCIANO, *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri IV, Prol.*, q. 1, 52, ed. Venetiis 1586, f. 5va: «ad primum istorum dicendum quod principia scientiae non sufficit esse credita ex sola auctoritate alterius, quia cum principia debeant esse evidentiora conclusionem, conclusio non esset nisi credita et non scita. Sunt ergo evidentia in scientia subalterna, non aliquo illorum modorum de quibus agitur, sed via sensus, memoriae et experientiae [...]; et sic omnis scientia subalterna facit evidentiam de suis principiis quantum ad quia est».

Se per il suo *modus procedendi*, dunque, la teologia non è una scienza vera e propria, *ratione subiecti* o *materiae* essa si identifica con la sapienza agostiniana:

«theologia, qualitercumque sumpta, quamvis posset dici sapientia ratione subiecti vel materiae de quo est (iuxta quem sensum beatus Augustinus vocat eam sapientiam) tamen deficit a modo procedendi scientiae proprie dictae et ideo non est proprie scientia»<sup>262</sup>.

Intesa come una *notitia* rivelata *per auctoritatem divinam* la teologia, secondo Durando, è ben lontana dall'ideale aristotelico di scienza:

«Aristoteles nihil novit de cognitione quae est per auctoritatem divinam [...]. Unde proprie loquendo sub nullo illorum quae enumerantur 6 Ethicorum continetur theologia, qualitercumque accepta [...] in auctoritate Hier. non accipitur scire ita stricte, sicut Philosophus accipit primo Posteriorum, sed accipitur pro notitia divinorum, quam tradit Scriptura Sacra, in quantum creditur a Deo revelata [...] theologia non est proprie et stricte scientia»<sup>263</sup>.

Nessun *lumen*, d'altronde, può rendere la teologia una scienza visto che nessuno, *in via*, può conoscere scientificamente i *credibilia*:

«omnis scientia resolvitur ad per se nota, ut prius ostensum fuit, sed nullus inter viatores adhuc inventus est, qui credibilia resolverit, vel resolvere potuerit ad per se nota; ergo nullus adhuc fuit illuminatus in tantum quod habuerit scientiam de credibilibus»<sup>264</sup>.

---

<sup>261</sup> DURANDUS DE SANCTO PORCIANO, *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri IV, Prol.*, q. 1, 53, ed. Venetiis 1586, f. 5va.

<sup>262</sup> DURANDUS DE SANCTO PORCIANO, *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri IV, Prol.*, q. 1, 54, ed. Venetiis 1586, f. 5va.

<sup>263</sup> DURANDUS DE SANCTO PORCIANO, *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri IV, Prol.*, q. 1, 55, ed. Venetiis 1586, f. 5va.

<sup>264</sup> DURANDUS DE SANCTO PORCIANO, *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri IV, Prol.*, q. 2, 5, ed. Venetiis 1586, f. 5va.

Secondo Durando, dunque, ammettere come fa Enrico che esista un *lumen* di questo tipo «fictitium est»<sup>265</sup>.

Le argomentazioni esposte dal *Doctor modernus* per confutare la dottrina del *lumen speciale* riecheggiano in parte quelle di Goffredo, Scoto, Giacomo e di Erveo.

In primo luogo, se tale *lumen* fosse infuso da Dio *ad utilitatem personae*, dovrebbe essere donato a tutti coloro che conducono una vita meritoria e si impegnano nello studio delle Sacre Scritture, ma ciò non avviene, visto che questi ultimi non conoscono con evidenza né gli articoli di fede, né le conclusioni che derivano da essi:

«tale lumen aut daretur ad utilitatem personae, aut ad utilitatem communitatis. Si ad utilitatem personae, cum Deus non sit personarum acceptor, daretur aequaliter omnibus aequaliter disponentibus se per meritum vitae et exercitium studii in Sacra Scriptura. Sed multi aequalis vel melioris ingenii quam alii et aequalis meriti, aequae, vel plus exercitati in studio Sacrae Scripturae, sentiunt se non habere tale lumen, quia non experiuntur se habere evidentem cognitionem de articulis fidei, nec de conclusionibus ex eis deductis (quod tamen oportet, si haberet tale lumen quod facit de articulis evidentem cognitionem); ergo tale lumen non datur ad utilitatem personae»<sup>266</sup>.

Se tale *lumen* fosse invece infuso da Dio in qualcuno *ad utilitatem communitatis*, dovrebbe manifestarsi almeno nei suoi atti, dal momento che nessun dono concesso per il bene della comunità può non essere manifesto nelle azioni compiute da chi lo riceve. Nemmeno questo, però, accade nel caso del *lumen medium*, visto che nessuno manifesta nella conoscenza o nell'insegnamento in materia di fede di aver acquisito un'evidenza maggiore di quella degli altri:

«omne donum ordinatum ad utilitatem communitatis manifestatur aliis per proprium actum [...] unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem, supple communitatis, quia nulla posset ex talibus donis utilitas pervenire communitati, nisi per

---

<sup>265</sup> DURANDUS DE SANCTO PORCIANO, *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri IV, Prol.*, q. 2, 12, ed. Venetiis 1586, f. 6ra.

<sup>266</sup> DURANDUS DE SANCTO PORCIANO, *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri IV, Prol.*, q. 2, 12, ed. Venetiis 1586, f. 6ra.

manifestationem actus. Sed tale lumen non potest per aliquem effectum manifestari aliis [...] manifestatio habitus cogniti est per doctrinam. Signum enim scientis est docere posse [...]. Si vero dicatur quod habentes tale lumen possunt facere ea quae docent aliis esse evidentia, arguitur contra: quia non habentibus aliquod lumen non potest esse evidens illud quod totam evidentiam suam habet ab illo et in illo lumine, sed credibilia et deducta ex eis habent totam suam evidentiam ab illo et in illo lumine, quod isti ponunt; ergo non possunt per quacumque doctrinam fidei evidentia aliis non habentibus praedictum lumen. Nec sine dubio inventus est adhuc aliquis qui per doctrinam suam fecerit de eis evidentiam, nisi qualem faciunt doctores communiter, quae tamen non est tanta quod sufficiat ad scientiam proprie dictam; et sic tale lumen non est donum, quod possit per suam manifestationem in aliquo actu esse utile communitatis, est ordinatum ad utilitatem personae»<sup>267</sup>.

In secondo luogo, come afferma Agostino, è *temerarius* sostenere che *in via* si possano conoscere scientificamente i *credibilia*:

«secundum probatur, videlicet quod dato, quod tale lumen poneretur, adhuc articuli fidei non essent in eo intellecto, nec conclusiones ex eis deductae essent proprie scitae. Et hoc patet primo auctoritate beati Augustini 9 de Trinitate capitulo primo ubi dicit sic: “de credendis nulla infidelitate dubitemus, de intelligendis nulla temeritate affirmemus”. Reputat ergo beatus Augustinus temerarium, quod aliquis affirmet se pro statu viae posse intelligere credibilia, seu articulos fidei»<sup>268</sup>.

D'altronde, nemmeno il miglior teologo riesce a conoscere con evidenza gli articoli di fede e crede loro *auctoritate Sacrae Scripturae*:

«si quaeretur a theologo, quare principaliter assentit huic quod est verum corpus Christi esse in sacramento altaris, non respondet quia ratione evidenti hoc scio, immo quia hoc dicit auctoritas Sacrae Scripturae [...]. Ergo nullus theologus, quantumcumque

---

<sup>267</sup> DURANDUS DE SANCTO PORCIANO, *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri IV, Prol.*, q. 2, 12-13, ed. Venetiis 1586, f. 6ra.

<sup>268</sup> DURANDUS DE SANCTO PORCIANO, *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri IV, Prol.*, q. 2, 14, ed. Venetiis 1586, f. 6ra.

perfectus, habet de articulis fidei rationem evidentem et necessarium, nec per consequens scientiam»<sup>269</sup>.

Secondo Durando, il *lumen medium* potrebbe consentire a qualcuno di conoscere *in via* la Trinità divina con evidenza se quest'ultima potesse dipendere da qualche altra nozione *in creaturis* o *in Deo*, oppure se esso rendesse presente all'intelletto, *in se e immediate*, l'essenza divina. Nessuno di questi due modi però sembra possibile. La conoscenza dell'essenza divina *in se e immediate* si identifica, infatti, con la *visio gloriosa*, che è ovviamente preclusa al *viator*. Il dogma della Trinità, d'altronde, non può essere conosciuto con evidenza né a partire da qualche nozione che riguarda le creature, né da qualcun'altra che riguarda Dio, perché esso è il primo articolo. Non sembra possibile, dunque, che il *viator* possa conoscere con evidenza i *credibilia* per via di questo *lumen medium*:

«si in isto lumine intelligatur evidenter quod Deus est trinus et unus, aut hoc est, quia immediate repraesentatur intellectui sic illuminato divina essentia, in qua sic repraesentata in se et immediate, intelligatur evidenter connexio terminorum articuli Trinitatis, aut talis evidentia ex alio deducitur. Sed neuter illorum modorum est possibilis [...], primo quantum ad primam partem, quia cognitio, qua cognoscitur essentia divina in se et immediate et non ex aliquo praecognito, est cognitio quae vocatur facialis, sive ad faciem, quia non est per aliud medium praecognitum. Sed talis cognitio cum sit gloriosa non potest haberi a puro viatore [...]. Item nec alius modus possibilis est, scilicet quod evidentia articuli ex alio deducatur, quia vel deduceretur ex aliquo praecognito in creaturis, vel in Deo. Non ex aliquo praecognito in creaturis, quia ex nullo quod sit in creaturis potest demonstrari articulus Trinitatis [...]. Nec ex aliquo praecognitio in Deo, tum quia ille est primus articulus Trinitatis, quod quicquid praeintelligimus in Deo, totum pertinet ad unitatem essentiae et nullo modo ad distinctionem realem [...]. Patet ergo quod nullum lumen est in viatoribus quod reddat eis articulum evidentem evidentia intelligentiae»<sup>270</sup>.

---

<sup>269</sup> DURANDUS DE SANCTO PORCIANO, *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri IV, Prol.*, q. 2, 15, ed. Venetiis 1586, . 6ra.

<sup>270</sup> DURANDUS DE SANCTO PORCIANO, *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri IV, Prol.*, q. 2, 16-17, ed. Venetiis 1586, f. 6ra.



In terzo luogo, se qualcuno conoscesse con evidenza le verità divine per via del *lumen medium*, non avrebbe più la necessità di ricorrere alla fede e all'*auctoritas* delle Scritture:

«tertium probatur, scilicet quod tale lumen, si esset, evacuet necessitatem habendi fidem et auctoritatem, quia ille, cui constat certitudinaliter aliquid sic esse ex evidentia rei, quocumque alio dicente, vel non dicente, non indiget testimonio, vel auctoritate alterius, sed habens scientiam alicuius conclusionis deductae ex principiis necessariis et evidentibus est certus; ergo talis non indiget alio testimonio, vel alia auctoritate, nec fide innitente auctoritati. Si ergo illud lumen, quod isti ponunt, facerent articulos fidei evidentes et conclusiones ex eis deductas verae scitas, sequeretur quod tale lumen evacuet necessitatem fidei et auctoritatis»<sup>271</sup>.

L'*obscuritas* della fede e la *claritas* di quel *lumen*, essendo contrarie, inoltre, sono *impossibiles*. Qualsiasi *medium* tra due estremi, d'altronde, partecipa sempre della natura di entrambi, come avviene ad esempio nel caso del tiepido rispetto al caldo e al freddo, ma non conserva le due forme contrarie. In quel *lumen*, pertanto, a differenza di quello che sostiene Enrico, secondo Durando, non possono coesistere l'*obscuritas* e la *claritas* conservando ognuna la loro forma<sup>272</sup>:

«contraria, quantumcumque sint remissa, sunt impossibilia [...], quia oppositio est causa repugnantiae et impossibilitatis. Sed contraria in omni gradu, tam remisso quam intenso, opponuntur [...], quia contrarietas est oppositio secundum formam [...]; ergo ubicumque manent formae, ibi est oppositio, vel numquam est. Formae autem manent tam in gradu remisso quam intenso, ergo in omni gradu opponuntur et sunt impossibiles [...]. Puto autem in hoc esse deceptionem, quia inter contraria est quandoque dare medium aliquo modo unum per essentiam, in quo alii qualiter dicuntur extrema manere, non quidem sic, quod in illo medio sint distinctae formae contrariae sub

---

<sup>271</sup> DURANDUS DE SANCTO PORCIANO, *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri IV, Prol.*, q. 2, 18, ed. Venetiis 1586, f. 6va.

<sup>272</sup> Come si è detto invece, secondo Enrico, è possibile che l'*obscuritas fidei* permanga insieme alla *claritas* del *lumen supernaturale*, perché quest'ultimo consente di conoscere i *credibilia per speciem* e non direttamente (*non est ex rei praesentis evidentia*): cf. Parte Prima, § 2, nota 138.

esse remisso [...] sed quia illud medium participat naturam utriusque, et comparatum ad quocumque extremum, habet aliquo modo rationem extremi alterius, ut patet de tepido respectu calidi et frigidi. Ipsi autem accipiunt primo modo, cum ponant fidem manere cum illo lumine, tamquam duo distincta, et obscuritatem fidei cum claritate illius luminis: ideo decipiuntur»<sup>273</sup>.

Le argomentazioni presentate da Enrico in difesa del *lumen medium*, anche secondo Durando, non sono efficaci. In primo luogo, infatti, non si può ricorrere all'autorità di Agostino per dimostrare l'esistenza di quel *lumen*. Il vescovo di Ippona infatti non ammette alcuna *notitia* evidente dei *credibilia in via*, ma si limita a sostenere che gli uomini più eccellenti, *per infusionem a Deo* o *per doctrinam ab alio* o *per exercitium studii* riescono a conseguire una conoscenza delle verità divine *altior* rispetto alla *notitia fidei*. Qualsiasi *ratio cogens* in materia di fede, d'altronde, come sostiene papa Gregorio Magno, eliminerebbe il *meritum fidei*: che merito ci sarebbe, in effetti, nel credere ad una verità che si conosce con evidenza?

«Nunc restat discurrere per dicta eorum, solvendo quae adducunt pro se. Cum enim dicunt illud lumen esse et probant per auctoritatem Augustini [...] secundum intentionem Augustini quod duplex est notitia credibilium, una qua assentimus simpliciter eis propter auctoritatem dicentis, et hoc est per fidem, quam habet omnes fideles. Alia est qua quidem maiores possunt alios instruere et persuadere ea quae sunt fidei et aequaliter declarare et defendere, quam notitiam potest quis habere vel a Deo per infusionem, vel ab alio per doctrinam, vel a seipso per exercitium studii et hanc notitiam vocat beatus Augustinus scientiam vel sapientiam [...]. Hoc etiam vocatur lumen ab eodem in auctoritatibus allegatis, quo lumine articuli intelliguntur non simpliciter, ita ut sint evidentes intellectui nostro, modo quo alii ponunt, sed quia habetur de eis quaedam altior notitia quam per solam fidem [...]. Et hoc lumine, idest hac notitia, sunt illuminati maiores, qui habent fidem docere et defendere, nec oportet eos esse illuminatos aliquo lumine, in quo articuli sunt intellecti, vel sciti, ut alii ponunt, quia ad ea, quae sunt fidei, non potest adduci cogens ratio, ne tollat meritum fidei. Nam secundum Gregorius fides

---

<sup>273</sup> DURANDUS DE SANCTO PORCIANO, *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri IV, Prol.*, q. 2, 19, ed. Venetiis 1586, f. 6va.

non habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum. Et sic exclusa est ratio, qua adducunt»<sup>274</sup>.

In secondo luogo, secondo Durando, non si può provare l'esistenza del *lumen medium* a partire dalla conoscenza evidente dei *credibilia* che esso, presupponendo la fede, determinerebbe. Nessun *lumen* eccetto il *lumen gloriae*, infatti, può causare una conoscenza degli articoli di fede che sia paragonabile per evidenza a quella che è possibile acquisire per via del *lumen* della ragione, che conosce gli universali presupponendo i fantasmi degli enti naturali:

«dicunt secundo de evidentia intelligentiae quam facit illud lumen [...]. Ad rationem eorum, plus potest lumen supernaturale supposita fide, quam intellectus noster supposito phantasmate, dicendum quod nullum lumen, quod possit haberi a puro viatore, potest tantum respectu articulorum fidei, quantum potest lumen naturale intellectus nostri respectu principiorum naturalium et eorum quae ex ipsis deducuntur. Cuius ratio est, quia singularia, quorum phantasmata sunt quaedam similitudines, habent necessaria habitudinem ad universalia, ut ex inductione facta sufficienter possit in singularibus evidenter universale concludi [...]. Sed nec fides, nec aliqua cognitio, tradit nobis evidentem notitiam aliquorum in quibus, vel ex quibus, possit articulus evidenter intelligi, vel concludi; lumen tamen gloriae [...] prout communiter ponitur facit evidentiam tantam, vel maiorem de articulis, quantam habemus de principiis naturalibus»<sup>275</sup>.

Secondo Durando, dunque, non esiste nessun *lumen medium* tra il *lumen fidei* e il *lumen gloriae* che possa consentire al *viator* di acquisire una conoscenza evidente dei *credibilia* e fare, quindi, della teologia una scienza vera e propria.

Una volta confutata la soluzione enrichiana al problema della scientificità della teologia, resta da determinare se sia possibile che Dio trasmetta al *viator* una conoscenza evidente degli articoli di fede: «Utrum viatori possit communicari

---

<sup>274</sup> DURANDUS DE SANCTO PORCIANO, *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri IV, Prol.*, q. 2, 20, ed. Venetiis 1586, f. 6va.

<sup>275</sup> DURANDUS DE SANCTO PORCIANO, *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri IV, Prol.*, q. 2, 21-22, ed. Venetiis 1586, f. 6va.

scientia de articulis fidei»<sup>276</sup>. Escludendo quella beatifica, che è *extra terminos viae*, una *cognitio* di questo tipo, se fosse possibile, dovrebbe identificarsi con quella astrattiva posta da Scoto<sup>277</sup>.

Anche la sua soluzione al problema della scientificità della teologia, però, *salva reverentia divinae potentiae*, per Durando è inaccettabile<sup>278</sup>, almeno per due motivi. Anzitutto la *cognitio abstractiva* non può essere prima, ma deve derivare da un'altra conoscenza, così come avviene nel caso di Dio e dell'angelo che ricavano la conoscenza astrattiva degli altri enti da quella intuitiva della loro essenza e così come ogni *cognitio abstractiva intellectiva* umana proviene da una *cognitio intuitiva sensitiva*. Il *viator*, però, non può trarre la propria *cognitio abstractiva de Deo* da nessun'altra conoscenza, quindi è impossibile che essa gli venga trasmessa da Dio:

«primo sic, impossibile est cognitionem abstractivam cuiuscumque rei esse primam, sed necessario sequitur aliam priorem, ex qua deducitur; sed in puro viatore non potest praeesse aliqua cognitio ex qua cognitio abstractiva de Deo possit deduci; ergo impossibile est quod cognitio abstractiva de Deo communicetur viatori [...] Deus nihil cognoscit abstractivae, puta res antequam sint, nisi cognoscendo essentiam suam intuitive. Similiter et angelus primo intuitive cognoscit essentiam suam et ex ea deducitur cognitio abstractiva aliorum. Similiter experimur in nobis quod omnem cognitionem abstractivam intellectivam praecedit cognitio intuitiva sensitiva»<sup>279</sup>.

---

<sup>276</sup> DURANDUS DE SANCTO PORCIANO, *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri IV, Prol.*, q. 3, ed. Venetiis 1586, ff. 6va-8ra. Per un esame della questione, cf. BEONIO BROCCIERI FUMAGALLI, *Durando di S. Porziano* cit., pp. 20-28.

<sup>277</sup> DURANDUS DE SANCTO PORCIANO, *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri IV, Prol.*, q. 3, 1, ed. Venetiis 1586, f. 6va: «ad tertium sic procedit et arguit quod puro viatori virtute divina possit communicari cognitio scientifica de articulis fidei, vel cognitio certa et expressa, quia omnis illa cognitio possit communicari viatori, quod non ponit ipsum extra terminos viae, sed cognitio abstractiva de Deo quod sit trinus et unus, quantumcumque sit certa et expressa, vel scientifica, non ponit hominem extra terminos viae; igitur potest communicari viatori».

<sup>278</sup> DURANDUS DE SANCTO PORCIANO, *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri IV, Prol.*, q. 3, 8, ed. Venetiis 1586, f. 7ra: «quod viator possit habere de Deo cognitionem abstractivam, adeo expressam et perfectam [...], non apparet mihi possibile, semper tamen salva reverentia divinae potentiae quae non potest a nobis comprehendi perfecte».

<sup>279</sup> DURANDUS DE SANCTO PORCIANO, *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri IV, Prol.*, q. 3, 8, ed. Venetiis 1586, f. 7ra.

In secondo luogo, se invece una tale *cognitio abstractiva de Deo* fosse possibile per il *viator*, l'essenza divina dovrebbe essere presente al suo intelletto o *immediate* o *mediante aliquo alio*. Nel primo caso, però, la conoscenza non sarebbe astrattiva, ma intuitiva e quest'ultima, come si è detto, è preclusa al *viator*. Nel secondo, se il *medium* fosse un *obiectum cognitum* creato, esso sarebbe inadeguato per la *perfecta cognitio Dei*; se esso fosse invece una *species* intesa come *ratio cognoscendi*, non potrebbe causare una conoscenza astrattiva, ma intuitiva di Dio. Nessuna *species*, d'altronde, secondo Durando, può consentire di acquisire una conoscenza astrattiva o intuitiva dell'essenza divina:

«secundo probatur principalis conclusio sic: si talis cognitio abstractiva esset possibilis viatori, aut essentia divina secundum immediate praesentaretur intellectui, aut mediante aliquo alio. Si primum, tunc esset cognitio intuitiva, sicut visio coloris in pariete, et talis visio non potest communicari viatori. Si secundum, aut illud esse medium cognitum, aut sola ratio cognoscendi (sicut quidam ponunt de specie) non medium cognitum, quia nihil creatum potest per modum obiecti cogniti ducere in tam perfectam cognitionem Dei [...]. Si autem illud medium sit solum ratio cognoscendi ut species, tale medium non faceret cognitionem abstractivam, sed intuitivam. Quod patet, quia si aliqua res esse secundum se realis praesens potentiae cognitivae, et praesentetur ei in ratione obiecti cognoscibilis per solam speciem, illa cognitio est intuitiva, quia potentia fertur in talem rem, ut sibi realiter praesentem in ratione obiecti immediate cogniti, quia species non est medium cognitum, sed solum ratio cognoscendi [...]. Sed essentia divina est secundum se praesens realiter cuicumque potentiae cognitivae et cuilibet rei. Si ergo ipsa praesentetur in ratione obiecti cognoscibilis per solum speciem illi potentiae quae est capax eius, necesse est talem cognitionem esse intuitivam [...]. Puto tamen, *quod nulla species (prout loquimur de specie) potest repraesentare essentiam divinam ut per eam cognoscatur intuitive vel abstractive*»<sup>280</sup>.

Da un lato, dunque, non si può ammettere, come fa Enrico, che esista un *lumen supernaturale* che consente al teologo di conoscere i *credibilia per speciem* e, dall'altro, non si può neppure sostenere, come fa Scoto, che la natura divina

---

<sup>280</sup> DURANDUS DE SANCTO PORCIANO, *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri IV, Prol.*, q. 3, 12, ed. Venetiis 1586, f. 7va. Il corsivo è mio.

venga conosciuta scientificamente dal *viator* per via di una *species* infusa sovranaturalmente da Dio *per donum gratis datum*.

L'uomo in questa vita, secondo Durando, può acquisire *ex creaturis* solo una conoscenza nominale di Dio, come Creatore e Governatore del mondo:

«ex creaturis cognoscimus de Deo quia est et quod est in generali [...]. Sed quid est in generali est quid nominis [...] sic ex creaturis cognoscimus de Deo quid nominis, ut si quasi accidentales accipiamus eius habitudines ad creaturas, utpote quod est creator et gubernator et huiusmodi»<sup>281</sup>.

La conoscenza umana del divino resta, dunque, per qualsiasi *viator* (compreso il teologo) confusa:

«sicut cognoscimus de Deo quia est, ita cognoscimus de Deo quid est, utrumque enim ignoramus in particulari et cognitione completa et utrumque scimus in universali et cognitione confusa. Scimus enim Deum esse, sed quale sit illud esse in speciali ignoramus et simili modo cognoscimus et ignoramus quid est»<sup>282</sup>.

Neppure il significato del nome “Dio”, infatti, è noto all'uomo *per se*, come invece accade ad esempio nel caso del termine “rosa”:

«supposito quod sit notum nomen significare quidditatem entem vel possibilem, ut hoc nomen rosa et quod esse sit de quidditate rosae vel floris, adhuc potest cogitari rosa non esse actu vel non esse flos, non quidem quod rosa maneat quantum ad suam quidditatem extra animam et non habeat actu esse, vel non sit actu flos, sed cogitando quod huic nomini non subest actu aliqua quidditas. Et hoc ad propositum dicendum quod non est per se notum quod hoc nomen Deus significet quidditatem entem vel possibilem [...]. Et si esset per se notum (ut de rosa), adhuc posset cogitari non esse actu modo quo dictum est»<sup>283</sup>.

---

<sup>281</sup> DURANDUS DE SANCTO PORCIANO, *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri IV*, L. I, d. III, q. 2, 9-10, ed. Venetiis 1586, f. 9va.

<sup>282</sup> DURANDUS DE SANCTO PORCIANO, *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri IV*, L. I, d. III, q. 2,13, ed. Venetiis 1586, f. 9va.

<sup>283</sup> DURANDUS DE SANCTO PORCIANO, *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri IV*, L. I, d. III, q. 3,13, ed. Venetiis 1586, f. 10va.

Secondo Durando, d'altronde, neppure gli apostoli, che hanno visto i miracoli di Cristo, hanno acquisito una conoscenza di Dio più perfetta di quella degli altri *viatores*:

«credo ergo quod apostoli, per nihil quod audierunt a Christo vel viderunt fieri ab eo, habebant scientiam proprie dictam, quod ipse esset Deus, quamvis ex concursus talium miraculorum cum fide, habuerint quamdam perfectiorem notitiam quam nos»<sup>284</sup>.

---

<sup>284</sup> DURANDUS DE SANCTO PORCIANO, *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri IV, Prol.*, q. 1, 47, ed. Venetiis 1586, f. 5ra.

## 7. Enrico e Gerardo di Bologna: dipendenza o opposizione?

Anche nel caso di Gerardo di Bologna le notizie biografiche sono ancora piuttosto scarse<sup>285</sup>. Egli nasce tra il 1240 e il 1250 a Bologna e, nel 1295, diviene il primo maestro carmelitano di Teologia a Parigi. Due anni dopo viene eletto Priore Generale dell'Ordine; nei vent'anni durante i quali rimane in carica, Gerardo riesce a far acquisire ai carmelitani una serie di privilegi e si impegna soprattutto per la promozione dello studio tra i frati. Il 25 marzo 1308, insieme ad altri teologi, fa parte della commissione riunita da Filippo il Bello in occasione del processo contro i Templari e, l'11 aprile 1309, firma l'accusa contro Margherita Porete che, il 31 maggio 1310, viene bruciata al rogo. Gerardo muore ad Avignone il 17 aprile 1317.

Proprio alla fine della sua carriera, egli inizia la *Summa theologiae*, rimasta incompleta e pubblicata negli Anni Cinquanta del secolo scorso da P. De Vooght<sup>286</sup>, che l'ha definita «il più antico trattato organizzato di metodologia teologica»<sup>287</sup>.

Nelle prime dodici questioni della *Summa*, Gerardo segue proprio il modello di quella di Enrico, riproponendone il nuovo schema di *accessus* alla teologia, le argomentazioni e in alcuni casi perfino gli esempi<sup>288</sup>.

Ad eccezione dei primi cinque articoli della *Summa* enrichiana che vertono sulla gnoseologia, in effetti, i restanti quindici (distinti in questioni) sembrano corrispondere perfettamente alle dodici questioni (distinte in articoli) di quella di Gerardo.

Nella *Summa* di Enrico in pratica:

---

<sup>285</sup> Il principale studio sui maestri carmelitani rimane quello di B.M. Xiberta, in parte recentemente revisionato e ampliato, almeno per ciò che concerne la loro produzione quodlibetale, da Schabel: cf. XIBERTA, *De scriptoribus scholasticis* cit., pp. 75-77; C. SCHABEL, *Carmelite Quodlibeta*, in SCHABEL (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century* cit., pp. 493-543, in part. pp. 505-514.

<sup>286</sup> GERARDUS BONONIENSIS, *Summa theologiae*, qq. I-XII, in DE VOOGHT, *Les sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIV<sup>e</sup> siècle et du début du XV<sup>e</sup>* cit., pp. 269-483.

<sup>287</sup> DE VOOGHT, *Les sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIV<sup>e</sup> siècle et du début du XV<sup>e</sup>* cit., p. 7.

<sup>288</sup> Cf. XIBERTA, *De scriptoribus scholasticis* cit., pp. 90, 96; BEUMER, *Erleuchteter Glaube* cit., p. 155; SCHABEL, *Carmelite Quodlibeta* cit., p. 538; PORRO, *La teologia a Parigi dopo Tommaso* cit., p. 261.



5. gli articoli I-V vertono sulla conoscenza e sullo studio;
6. gli articoli VI-VII sulla teologia in sé e in relazione alle altre scienze;
7. gli articoli VIII-XX sulle quattro cause della teologia, ossia:
  - a. l'articolo VIII sulla causa finale;
  - b. gli articoli IX-XIII sulla causa efficiente, ovvero sull'autore, sui dottori e gli uditori della teologia;
  - c. gli articoli XIV-XVIII sulla causa formale, ovvero sul modo in cui questa scienza deve essere esposta;
  - d. gli articoli XIX-XX sulla causa materiale, cioè sul soggetto, la materia e il modo in cui quest'ultima può essere espressa a livello linguistico<sup>289</sup>.

E in quella di Gerardo:

1. le questioni I-II vertono sulla teologia in sé e in comparazione alle altre scienze;
2. le questioni III-XII sulle quattro cause della teologia, ossia:
  - e. la questione III sulla causa materiale;
  - f. le questioni IV-VIII sulla causa efficiente, ovvero sull'autore, sui dottori e gli uditori della teologia;
  - g. le questioni IX-XI sulla causa formale, ovvero sul modo in cui questa scienza deve essere esposta;
  - h. la questione XII sulla causa finale<sup>290</sup>.

Se, dunque, la scelta e l'organizzazione di tali questioni da parte di Gerardo dipende senza dubbio da quella degli articoli della *Summa* arricchiana, questo non significa, tuttavia, che egli condivida anche le tesi del maestro di Gand, a partire da quella del *lumen medium*<sup>291</sup>.

Al contrario, dopo aver esposto alcune delle tradizionali argomentazioni

---

<sup>289</sup> Cf. PORRO, *La teologia a Parigi dopo Tommaso* cit., p. 200.

<sup>290</sup> Cf. DE VOOGHT, *Les sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIV<sup>e</sup> siècle et du début du XV<sup>e</sup>* cit., pp. 33-34.

<sup>291</sup> Cf. DE VOOGHT, *La méthode théologique* cit., pp. 61-87. Come ha giustamente fatto notare Porro, in tale articolo «l'esposizione delle divergenze è in questo caso sbilanciata da una troppo dichiarata simpatia nei confronti di Gerardo», che addirittura viene considerato come colui che è riuscito a portare a termine il progetto di Enrico: cf. PORRO, *La teologia a Parigi dopo Tommaso* cit., p. 261; DE VOOGHT, *La méthode théologique* cit., p. 87.

contro la dottrina enrichiana (incompatibilità tra il ricorso alla fede e all'*auctoritas* e la conoscenza scientifica, assenza di progressi nell'insegnamento)<sup>292</sup>, Gerardo nega che per la teologia, che non è uno *scire proprie*, occorra un *lumen* diverso da quello della fede:

«ista scientia innitur fidei, sed sciens ut sciens non innitur fidei, quia habet aliquid fortius cui innitur, scilicet habitum scientificum. Ergo habens hanc scientiam non est sciens proprie per lumen aliquod scientificum. Igitur tale lumen ponendum non est»<sup>293</sup>.

La dottrina enrichiana sembra presentare inoltre una serie di *defectus*. Essa presuppone, ad esempio, che sia possibile conoscere razionalmente i principî della scienza teologica e che la ragione, aiutata dal *lumen fidei* e da un altro *supernaturale*, scopra la verità nascosta dei *credibilia*<sup>294</sup>. Entrambe queste tesi, secondo Gerardo, sono erranee, visto che la conoscenza dei principî di una scienza dipende sempre da quella dei suoi termini e che non esiste nessuna verità nascosta *naturali colligantia*. Se d'altronde essa esistesse, per conoscerla dovrebbe essere sufficiente quel *lumen supernaturale* senza l'ausilio del *lumen fidei*, così come basta la ragione per scoprire la *veritas* degli enti naturali:

«percurrando dicta ista, multipliciter in eis defectus apparet. Primo quidem in hoc quod dicunt istam notitiam haberi per investigationem rationis, quia prima credibilia de quibus habetur haec notitia, secundum eos, sunt prima principia huius scientiae, et secundum eos et secundum veritatem. Sed principiorum notitia non habetur per talem investigationem, sed statim notis terminis cognoscuntur. Ergo illud de investigatione illa non videtur bene dictum, vel saltem non est locutio propria et conveniens. Secundo, in hoc quod subdunt quod lumen supernaturale ostendit intellectui ea quae latent sub sensibus naturali colligantia, quia nulla tali colligantia sub eis latent, et si sic laterent, tunc per lumen supernaturale absque lumine fidei primo possent cognosci ab intellectu, sicut

---

<sup>292</sup> Cf. GERARDUS BONONIENSIS, *Summa theologiae*, q. VIII, art. 2, ed. De Vooght, pp. 396,30-398,18.

<sup>293</sup> *Ibid.*, p. 398,19-23.

<sup>294</sup> Cf. Parte Prima, § 2.

naturalia per lumen naturale cognoscuntur ab intellectu absque alio habitu creditivo primo. Unde illud videtur esse valde erronee dictum»<sup>295</sup>.

Anche Gerardo, inoltre, ritiene impossibile che la conoscenza evidente di una verità divina, come ad esempio quella del *Filioque*, possa fondarsi sulla fede, visto che in questo caso qualcosa che è più perfetto dipenderebbe da qualcos'altro che è meno perfetto. Nessuno che conosce una verità con evidenza, d'altronde, ha anche la necessità di accoglierla per fede:

«quarto, in hoc quod dicit Spiritum Sanctum procedere a Patre et Filio, et Filium a solo Patre, esse de illis intellectibus [...]. Si dicatur quod principia non possunt esse intellecta sine fide, hoc est contra naturam eius quod est scire vel intelligere. Ista enim numquam dependet a credere, quia sic perfectius et nobilius dependeret ab imperfectiori et ignobiliori. Et est contra experientiam omnium. Quilibet enim experitur in se quod si evidenter intelligit vel scit aliquid, non habet necesse credere illud»<sup>296</sup>.

Dal momento che la fede, che è oscura, è contraria rispetto a quella conoscenza evidente che, secondo Enrico, può essere garantita dal suo *lumen medium*, esse non possono coesistere:

«sexto [...] si ergo fides et illud lumen vel illa scientia sunt contraria, quantum ad obscuritatem quam fides importat et claritatem quam illud lumen vel illa falsa scientia includit [...], non poterunt simul stare haec obscuritas et claritas, et per consequens nec fides et illud lumen vel ille intellectus, quae sine obscuritate et claritate huius esse non possunt»<sup>297</sup>.

Come l'opinione, la fede, che non è neppure essa evidente, si oppone alla scienza, che è evidente:

«septimo [...] verum est quod opinio habet annexam formidinem, per quam

---

<sup>295</sup> GERARDUS BONONIENSIS, *Summa theologiae*, q. VIII, art. 3, ed. De Vooght, p. 402,20-34.

<sup>296</sup> *Ibid.*, p. 403,6-19.

<sup>297</sup> *Ibid.*, p. 404,4-33.

concipit suum obiectum sub possibilitate ad aliter se habendum. Scientia vero habet annexam securitatem, per quam concipit suum obiectum sub necessitate. Formido autem et securitas sunt opposita contrarie. Fides autem habet annexam inevidentiam, scientia vero evidentiam; quae etiam sunt contrarie vel privative opposita. Et sic deficit quod assumunt»<sup>298</sup>.

Al contrario, come si è detto, per Enrico la fede e la conoscenza dei *credibilia* che è possibile acquisire *in via* attraverso il *lumen medium* non si escludono reciprocamente. Questa *notitia* delle verità divine, infatti, si fonda sulla *fides* e non può mai prescindere da essa, proprio come un edificio non può fare a meno delle sue fondamenta. Nonostante tale conoscenza non riesca ad eliminare del tutto l'oscurità della fede, secondo Enrico, essa costituisce tuttavia, secondo Enrico, un progresso rispetto alla *obscuritas fidei* di partenza.

Questo a Gerardo non sembra *conveniens*. La fede infatti è finita e, se essa diminuisse con l'aumentare della conoscenza, ad un certo punto dovrebbe scomparire del tutto, ma ciò è impossibile. Se si paragona inoltre la *fides* alle fondamenta e la conoscenza ad un edificio, seguendo quel ragionamento, si deve ammettere che le prime diminuiscano con l'aumentare del secondo, ma in questo caso il palazzo crollerebbe<sup>299</sup>.

A differenza di Enrico, Gerardo ritiene dunque che la conoscenza dei *credibilia* che è possibile acquisire *in via per studium*, per quanto sia più ampia di quella accolta *per fidem*, non è affatto scientifica:

«per studium bene acquirit homo ampliorem notitiam de hiis quae sunt huius scientiae vel Sacrae Scripturae quam prius haberet. Sed haec notitia non est notitia intellectus principiorum vel scientiae proprie dictae, ita ut evidenter cognoscat illa prima eterna vel ea quae necessario sequuntur ad ea [...], sed habet de hiis et aliis quae spectant ad Sacram Scripturam, notitiam talem quod scit ea exponere, et concordare ea quae repugnantiam prima facie importare videntur, et hoc modo contradicentes arguere [...] bene est alius modus intelligendi sermones Sacrae Scripturae quam per evidentiam sine discursu sicut principia in naturalibus, vel per demonstrationes sicut conclusiones ibidem

---

<sup>298</sup> *Ibid.*, pp. 404,34-405,10.

<sup>299</sup> Cf. GERARDUS BONONIENSIS, *Summa theologiae*, q. VIII, art. 4, ed. De Vooght, p. 409,7-30.

[...] non scientificae, et aliquando scientificae [...], quamvis hoc ad theologum non pertinet, nisi ut assumit aliquid de scientiis illis in usum vel obsequium scientiae huius [...] alia notitia acquiritur super simplicem notitiam fidei, quae est credere simpliciter, et hoc verum est. Sed illa non est scientifica vel demonstrativa»<sup>300</sup>.

La teologia dunque non può essere considerata neppure una scienza “in senso stretto”, dal momento che i suoi principî, gli articoli di fede, non sono dimostrabili, né a priori e *per causam*, visto che dipendono dalla volontà divina che è ignota all’uomo, né a posteriori e *per effectum*, perché gli effetti creaturali non consentono di conoscere Dio *quantum ad distinctionem personarum*, ma solo *secundum id quod est commune tribus personis*:

«theologia non est scientia proprie dicta [...] articuli fidei sunt indemonstrabiles, et a priori et per causam, et a posteriori et per effectum. A priori et per causam demonstrari non possunt, quia articulus de Trinitate non habet causam, articulus autem de incarnatione causam habet, scilicet voluntatem Dei, illa de se est nobis ignota. Ergo a priori et per causam demonstrari non possunt, ergo nec sciri. Nec etiam a posteriori et per effectum, quia effectus apparentes nobis non procedunt a Deo, nisi secundum id quod est commune tribus personis ut essentia et attributa, puta scientia, potentia, voluntas et huiusmodi. Omnes autem articuli includunt propria personarum, ut articulus de Trinitate et etiam articulus incarnationis, quia includit distinctionem personae Filii ab aliis. Non ergo possunt a posteriori et per effectus demonstrari et sic nullo modo»<sup>301</sup>.

La teologia, secondo Gerardo, è una scienza solo “in senso largo”, intesa come una conoscenza acquisita *aliorum testimonio*, che possiede il requisito della *certitudo adhaesionis* e non quello della *certitudo evidentiae*, alla stregua delle altre discipline scientifiche:

«argumentum in oppositum ad quaestionem adductum non probat nisi quod [*scil.:* theologia] sit scientia large sumpta, prout dicimus scire quae aliorum testimonio novimus,

---

<sup>300</sup> *Ibid.*, pp. 405,12-407,23.

<sup>301</sup> GERARDUS BONONIENSIS, *Summa theologiae*, q. I, art. 1, ed. De Vooght, p. 272,17-34. Cf. ID., *Summa theologiae*, q. VIII, art. 1, ed. De Vooght, p. 393,24-26: «principia autem huius scientiae excedunt facultatem omnis intellectus creati, ita quod nullus intellectus creatus de se ad ipsa pertingere potest».

vel quia est certa notitia certitudine adhaesionis non evidentiae, ut convenienter dicitur qualitercumque hoc intelligi habeat»<sup>302</sup>.

Dal momento che la teologia è una scienza solo *large*, al contrario di Enrico<sup>303</sup>, Gerardo afferma che essa è anche meno certa delle altre discipline scientifiche, che presentano sia la *certitudo evidentiae* che la *certitudo adhaesionis* e non solo quest'ultima:

«ideo dicendum quod scientia proprie sumpta certior est scientia theologiae, quae non potest dici scientia nisi large. Nam in scientia proprie dicta est certitudo evidentiae et adhaesionis, si adhaesio certitudo dicatur, in theologia vero solum adhaesionis. Rursus, habenti scientiam proprie sumptam non insurgunt dubitationes sic sicut habenti fidem vel scientiam fidei; et difficilius recedit homo a scientia quam a fide»<sup>304</sup>.

Nonostante, d'altronde, i *credibilia* siano più certi rispetto agli oggetti delle altre scienze, secondo Gerardo, essi non possono divenire *evidenter intelligibilia*:

«verum est tamen quod ea quae sunt fidei vel huius scientiae in se sunt magis noscibilia, quia et certiora intellectui divino vel beato quam ea quae sunt aliarum scientiarum, sed non intellectui cui sunt credibilia et non evidenter intelligibilia»<sup>305</sup>.

In primo luogo infatti, come si è detto, non esiste nessun *lumen medium* che possa consentire a qualcuno di conoscere con evidenza le verità di fede e, in secondo luogo, non si può neppure credere che ciò sia possibile ammettendo la dottrina scotiana della *cognitio abstractiva*. Secondo Gerardo, infatti, non si può conoscere nulla senza conoscere l'*id quod est de ratione eius* che, nel caso dell'essenza divina, si identifica con l'esistenza. Non è possibile, dunque,

---

<sup>302</sup> *Ibid.*, p. 275,25-29.

<sup>303</sup> Cf. Parte Prima, § 3.

<sup>304</sup> GERARDUS BONONIENSIS, *Summa theologiae*, q. II, art. 2, ed. De Vooght, p. 299,29-35.

<sup>305</sup> *Ibid.*, p. 299,35-39. Cf. GERARDUS BONONIENSIS, *Summa theologiae*, q. I, art. 1, ed. De Vooght, p. 273,27-33: «quantum ad theologiam nobis in Sacra Scriptura traditam, illa quae scripta sunt ut credantur non videntur esse demonstrative et scientificae nota, quia credere non est demonstrative scire, sed talia sunt ea quae nobis in sacra Scriptura traduntur [...]. Ergo ea quae nobis in Scriptura sunt tradita ad hoc sunt tradita ut credantur, non ut demonstrative sciuntur».

conoscere la *quidditas* di Dio *abstractive* senza conoscerne l'esistenza *intuitive*:

«nihil potest cognosci quin cognoscatur id quod est de ratione eius, sed de ratione quidditatis Dei est actualis existentia eius. Ergo non potest cognosci quidditas Dei abstractive, quin cognoscatur actualis existentia intuitive»<sup>306</sup>.

La *voluntas* di Dio, d'altronde, non può causare nell'intelletto del *viator* una conoscenza astrattiva della Sua essenza senza che quest'ultima sia presente *in ratione obiecti*:

«dicendum quod voluntas divina potest facere sine causa secunda effectiva quicquid potest in ea, sed non sine essentia divina, quia voluntas divina non operatur ad essentiam divinam sicut causa prima ad secundam, sed sicut ad seipsum realiter, differens ratione; unde effectum realem non potest unum sine alio facere. Et praeterea cognitionem intuitivam non potest facere voluntas Dei sine essentia praesente in ratione obiecti. Ergo non quicquid potest cum ea sic praesente potest sine ea. Unde dici potest quod nec abstractivam cognitionem potest facere voluntas Dei sine essentia praesente in ratione obiecti»<sup>307</sup>.

Dal momento che nel *viator* non può essere infusa alcuna *cognitio abstractiva* senza quella *intuitiva*, a differenza di ciò che afferma Scoto, secondo Gerardo, si deve ammettere che anche la prima ponga l'uomo *extra statum viae*:

«ideo potest dici aliter, scilicet quod cognitio abstractiva talis poneret hominem extra statum viae, quia non potest communicari cognitio abstractiva quin communicetur intuitiva. Cognita enim quidditate divina perfecte et in speciali, necessario cognoscitur actualis existentia»<sup>308</sup>.

Nel caso di Dio, infine, non è possibile, come in quello degli oggetti delle altre scienze, separare l'essenza dall'esistenza, quindi la conoscenza della prima si identifica sempre con quella della seconda:

---

<sup>306</sup> *Ibid.*, p. 282,20-23.

<sup>307</sup> *Ibid.*, p. 283, 9-18.

<sup>308</sup> *Ibid.*, p. 283, 27-29.

«ergo in Deo non abstrahit quidditas ab esse, fuisse vel fore, sed concernit necessario actualement existentiam; unde quicumque, quantum novit de quidditate eius, tantum de actuali existentia et e contrario, et eo modo quo novit et reliquum»<sup>309</sup>.

Neppure la distinzione tra conoscenza di Dio *in se* (intuitiva) e *in specie* (astrattiva) d'altronde, secondo Gerardo, riesce a "salvare" la tesi scotiana, visto che qualsiasi conoscenza che procede *per speciem praesentem sub ratione obiecti* rimane intuitiva:

«sed ulterius potest dici et dicitur pro ista opinione quod essentia Dei potest repraesentari intellectui viatoris vel in se, et sic est eius cognitio intuitiva et beatifica, vel in alio puta in specie, et sic est eius cognitio abstractiva et distinctiva sed non beatifica. Sed hoc etiam non valet [...]. Ergo cognoscere per speciem non facit quod cognitio non sit intuitiva [...] intellectus viatoris specie divinae essentiae informatus, quae species est praesens secundum existentiam, necessario habebit eam praesentem sub ratione obiecti, et intuitive eam cognoscat»<sup>310</sup>.

Né la dottrina arricchiana né quella scotiana consentono dunque, secondo Gerardo, di ammettere che in *via* sia possibile conoscere scientificamente i *credibilia* e, quindi, di identificare la teologia con la sapienza intesa, in senso aristotelico, come la conoscenza evidente delle cause prime. Essa può essere chiamata *sapientia*, come crede Agostino, solo *ex parte obiecti*, nel senso di una *cognitio divinorum et aeternorum*:

«sequendo modum Philosophi in tota philosophia, theologia non potest sapientia dici, nam secundum Philosophum, sexto Ethicorum et primo magis Moralium, sapientia est scientia et intellectus vel composita ex intellectu et scientia. Intellectus et scientia, de quibus Philosophus loquitur, habent evidentiam ex terminis [...]. Talem autem evidentiam theologia non habet [...]. Ergo ex ea parte sapientia dici non potest. In quantum tamen sapientia, etiam secundum eundem Philosophum, sexto Metaphysice et sexto Ethicorum, est divinorum et honorabilissimorum, sic theologia quantum ad aliam sui partem est

---

<sup>309</sup> *Ibid.*, p. 284,36-40.

<sup>310</sup> *Ibid.*, pp. 284,41-285,25.



sapientia, quia de Deo et divinis quae sunt honorabilissima alicubi tractat. Unde et Augustinus, duodecimo De Trinitate dicit theologiam quantum ad aliam sui partem esse sapientiam, eo quod sapientia est cognitio divinatorum et aeternorum, licet ut dicit ibidem, in parte sit temporalium et, ut sic, dicitur scientia. Sic igitur theologia, pro parte alia sui, ex parte obiecti, proprie sapientia dici potest»<sup>311</sup>.

La teologia procede «per revelationem, non per rationem naturalem»<sup>312</sup> e può essere considerata subalternata alla scienza divina *multum improprie*, non come può esserlo una scienza *proprie* ad un'altra, ma come lo è la fede rispetto ad una disciplina scientifica:

«theologia nostra subalternatur scientiae Dei et beatorum, non sicut scientia proprie dicta scientiae, sed sicut fides scientiae [...] hoc est multum improprie, eo quod nec una dicit *propter quid* eorum quae altera dicit *quia*, nec utraque est scientia vel notitia includens evidentiam, quae duo ad subalternationem requiruntur, ut apparet ex dictis et ex primo Posteriorum, sed praecise sic se habent sicut scientia vel evidens notitia et fides seu notitia aenigmatica de eodem»<sup>313</sup>.

A differenza di Enrico, secondo il quale la teologia è una *scientia subalternans* rispetto a tutti gli altri saperi sia nell'ordine speculativo, dal momento che consente di conoscere la Causa prima di tutte le cose, che in quello pratico, visto che il suo fine è quello ultimo dell'uomo<sup>314</sup>, Gerardo invece ritiene che essa non subalterni a sé nessuna scienza:

«aliis autem videtur quod theologia nullam scientiam humanam subalternet sibi, tum quia [...] theologia non dicit *propter quid* respectu aliarum scientiarum per causam propinquam sed per causam remotam, et huic positioni consentio in se»<sup>315</sup>.

Questa conclusione viene giustificata sulla base di due ragioni. In primo

---

<sup>311</sup> *Ibid.*, pp. 285,33-286,13.

<sup>312</sup> *Ibid.*, p. 286,26-27.

<sup>313</sup> GERARDUS BONONIENSIS, *Summa theologiae*, q. II, art. 3, ed. De Vooght, pp. 304,37-306,32.

<sup>314</sup> Cf. *ibid.*, pp. 306,35-307,14.

<sup>315</sup> GERARDUS BONONIENSIS, *Summa theologiae*, q. II, art. 3, ed. De Vooght, p. 307,15-23.

luogo, la volontà divina è infatti causa *remota* e non *propinqua* dei principi delle altre scienze e ciò non è sufficiente per credere che la teologia subalterni a sé gli altri saperi nell'ordine speculativo *nisi largissime et improprissime*:

«dicendum quod voluntas Dei est causa remota principiorum aliarum scientiarum; subalternatio autem debet attendi quantum ad causam propinquam. Vel potest dici quod ad theologum non spectat considerare voluntatem Dei in quantum est specialis causa principiorum primorum, sed in generali tantum, in quantum est causa omnium creatorum. Hoc autem non sufficit ad subalternationem, quia sic theologia subalternaret sibi omnes scientias metaphysicas; quod non videtur, nisi largissime et improprissime sumendo subalternationem, videlicet pro omni dependentia unius ex altero, quaecumque sit illa»<sup>316</sup>.

In secondo luogo, neppure le scienze pratiche sono subalterne alla teologia, dal momento che esse sono ordinate immediatamente alla beatitudine naturale e *ulterius*, come lo è tutto l'universo, a quella ultraterrena:

«licet omnis bona operatio sit ordinabilis in finem quae est vita beata, tamen scientiae humanae non considerant hoc in ordine ad talem finem, sed in ordine ad beatitudinem naturalem quam demonstrative probant esse possibilem, et ulterius in ordine ad Deum modo quo totum universum ordinatur naturaliter in Deum [...]. Et ideo non subalternatur theologiae quae considerat beatitudinem supernaturalem et etiam ipsum Deum ut est finis supernaturalis»<sup>317</sup>.

La *scientia theologiae*, secondo Gerardo, non è neppure unica né speculativa, come crede Enrico<sup>318</sup>, ma è distinta in due *habitus*: uno speculativo *de Deo et divinis* e l'altro pratico *de operibus meritoriis*, entrambi ordinati alla beatitudine eterna<sup>319</sup>.

Oltre a rifiutare la dottrina enrichiana del *lumen medium* Gerardo, dunque, nega non solo che la teologia sia una scienza *proprie*, ma anche che sia quella più

---

<sup>316</sup> *Ibid.*, pp. 307,35-308,4.

<sup>317</sup> *Ibid.*, p. 308,23-30.

<sup>318</sup> Cf. Parte Prima, § 3, nota 171.

<sup>319</sup> Cf. GERARDUS BONONIENSIS, *Summa theologiae*, q. XII, art. 4, ed. De Vooght, pp. 479,30-480,22.

certa, che essa possa identificarsi con la sapienza in senso aristotelico, che sia *subalternans* rispetto a tutte le altre discipline, che sia unica e speculativa.

Se per divenire *doctor theologiae*, secondo Enrico, oltre alla fede e allo studio delle Scritture occorre un *lumen speciale* infuso da Dio, per Gerardo invece, non serve nessun *miraculum*:

«illi enim primi doctores habuerunt hanc scientiam per miraculum, scilicet per infusionem [...]; posteriores autem habent hanc scientiam non per miraculum sed per auditum»<sup>320</sup>.

I principî della teologia, che a differenza di quelli delle altre scienze non sono evidenti razionalmente, vengono acquisiti infatti solo *per auditum* di coloro ai quali essi sono stati rivelati:

«in scientiis enim humanis non est necesse quod homo notitiam earum acquirat per auditum ab alio, quia per se potest eam acquirere, cum earum principia nota fiant in lumine naturali, et ex principiis potest homo investigare conclusiones. Sed quia principia huius scientiae fidei non sunt nota nisi in lumine a Deo infuso, ideo non possunt esse nota nisi per revelationem vel auditum ab hiis quibus revelata sunt mediate vel immediate»<sup>321</sup>.

Ad eccezione degli apostoli, tutti gli altri uomini però, secondo Gerardo, devono anche studiare per acquisire la teologia, a causa della sua *profunditas* e *extraneitas*:

«ecce ergo quod, et propter profunditatem eius et propter extraneitatem, oportet eam acquirere per studium, usum et exercitium magnum, nisi ex speciali gratia aliter detur, ex infusione, sicut apostolis data fuit»<sup>322</sup>.

---

<sup>320</sup> GERARDUS BONONIENSIS, *Summa theologiae*, q. VI, art. 4, ed. De Vooght, p. 379,24-28.

<sup>321</sup> GERARDUS BONONIENSIS, *Summa theologiae*, q. VIII, art. 4, ed. De Vooght, p. 410,16-23.

<sup>322</sup> GERARDUS BONONIENSIS, *Summa theologiae*, q. XI, art. 4, ed. De Vooght, p. 436,29-32.

Come Enrico<sup>323</sup>, Gerardo nega che i giovani possano essere *doctores theologiae*, a causa della loro vulnerabilità rispetto alle passioni, della debolezza della ragione dovuta all'età, dell'inesperienza e della mancanza di controllo<sup>324</sup>.

Egli nega anche che le donne possano insegnare teologia, dal momento che i loro *sermones* inclinerebbero gli ascoltatori al male più che al bene e che esse si trovano in uno *status subiectionis* rispetto agli uomini. Le donne inoltre sono fragili, mancano di buon senso ed è *indecens* e *turpe* che esse parlino e ancor più che insegnino in pubblico<sup>325</sup>.

A differenza di Enrico<sup>326</sup>, però, Gerardo non ritiene neppure che un *peccator occultus in moribus* possa essere un *doctor theologiae*, perché si trova comunque in uno stato di peccato e non predica *conformiter Christo*, a meno che egli non si predisponga al bene *per praedicationem*:

«non videtur esse consonum hiis quae dicunt de peccatore occulto, non ex actu docendi, sed ex alio actu. Immo videtur omnino idem esse de hoc et de illo, ut ex se patet, quia utrumque est occultum, et non plus praedicat ex mala intentione in casu isto unus quam alius. Id autem quod dicunt de peccatore occulto, qui peccator est ex alio actu quam ex actu praedicandi, quod scilicet non peccat, quia nullus in actu quo se disponit ad gratiam peccat, et talis se disponit ad gratiam, proficiendo proximo, est contrarium opinioni quorundam, ut ipsimet dicunt, qui dicunt talem peccare eo quod non praedicat

---

<sup>323</sup> Cf. Parte Prima, § 4.

<sup>324</sup> GERARDUS BONONIENSIS, *Summa theologiae*, q. VI, art. 2, ed. De Vooght, pp. 370,23-371,30: «iuvenis non debet habere officium doctoris de lege communi. Et hoc propter quattuor. Primo quidem quia in iuvene multum regnat passio qui in doctore regnare non debet [...]. Et secundum hoc potest esse ratio secunda ad idem sumpta ex imperfectione vel defectu aetatis et invaliditate rationis, quia in tali aetate ratio est invalida [...]. Tertio, patet idem ex hoc quod in iuvenibus deest experientia [...]. Potest etiam et quarta ratio addi, quia praedicatores sive doctores scientiae huius non debent timere maledicta vel opprobria hominum nec laudes sive honores cupere [...]. Iuvenes autem non sustinent cum paruipenduntur, sed indignantur, et sunt amatores honoris».

<sup>325</sup> *Ibid.*, pp. 371,33-372,21: «sciendum quod mulier non habet docendi officium. Primo quidem quia sermo eius magis provocat ad malum quam inclinet ad bonum [...]. Secundo <contra>, sexus muliebris est fragilis et infirmus respectu sexus masculini [...]. Tertio, quia status mulieris est status subiectionis [...]. Quarto, quia indecens est et turpe eam discendo in ecclesia loqui, et multo magis docere [...]. Quinto, quia in doctore requiritur prudentia, sive ratio solida, ut supra dictum est, et ea mulier, ut communiter, caret vel invalidam habet».

<sup>326</sup> Cf. Parte Prima, § 4.

conformiter Christo [...]. Sed hoc non esset, si per praedicationem talem se ad bonum disponeret. Per hoc quod homo se disponit ad bonum, non debet sibi aliquid subtrahit»<sup>327</sup>.

Se non tutti possono insegnare teologia, secondo Gerardo come per Enrico, a tutti può essere invece rivolta almeno la predicazione, anche ai giovani, alle donne e perfino ai peccatori che si convertono al bene<sup>328</sup>.

Gerardo segue, dunque, senza dubbio il modello della *Summa* del maestro di Gand, soprattutto nelle questioni sulla causa efficiente della *scientia theologiae*, dimostrandosi forse ancor meno originale di quanto si è creduto finora<sup>329</sup>, sia pur opponendosi a tutte le tesi più originali di Enrico sulla teologia.

---

<sup>327</sup> GERARDUS BONONIENSIS, *Summa theologiae*, q. VI, art. 2, ed. De Vooght, pp. 373,25-374,8.

<sup>328</sup> Cf. GERARDUS BONONIENSIS, *Summa theologiae*, q. VII, art. 1, ed. De Vooght, pp. 382,35-387,29.

<sup>329</sup> Secondo De Vooght, «les questions méthodologiques de Gérard ont évidemment été construites d'après un plan dont les grandes lignes correspondent à celui de Henri et de... tout le monde. Ils ont parlé tous les deux, d'abord de la théologie en soi, puis de la théologie comparée aux autres sciences. Ils ont, tous les deux, groupé les questions et articles d'après les causes formelle, matérielle, efficiente et finale»: DE VOOGHT, *La méthode théologique* cit., p. 83. In realtà, come si è detto, l'originalità di Enrico – che in questo viene seguito da Gerardo – si trova nel fatto che egli riprende, almeno in parte, lo schema delle quattro cause, ma non tanto per determinare l'autore, la materia, lo stile e il fine delle Scritture, quanto per analizzare le modalità di trasmissione della teologia dal suo vero Autore, Dio, agli autori delle Scritture, e da questi ai dottori della Chiesa, ai maestri di Teologia, fino agli uditori.

## 8. Il *lumen medium* come *notitia quasi imaginaria* in Pietro Aureoli

Ancora oggi non sono numerose le notizie sulla vita di Pietro Aureoli<sup>330</sup> che, molto probabilmente, nasce prima del 1280 in Aquitania, nel ducato di Quercy, vicino Gourdon. Ignoto è anche l'anno del suo ingresso nell'Ordine francescano, certamente avvenuto in uno dei conventi della provincia di Aquitania.

Durante la prima decade del XIV secolo Aureoli si trova a Parigi dove forse, tra il 1305 e il 1308, segue le lezioni di Scoto<sup>331</sup>.

Nel 1312 Aureoli è a Bologna, in qualità di lettore nello *studium* dei Frati Minori e, due anni dopo, con lo stesso incarico, si trova nel convento di Tolosa dove, quasi certamente, compone lo *Scriptum Super Primum Sententiarum*, terminato prima del 1316<sup>332</sup>. Come è noto<sup>333</sup>, oltre a questa versione del testo, ne esiste anche un'altra più breve, che è una *reportatio* del corso tenuto a Parigi nella seconda metà del 1316<sup>334</sup>. In questa città, infatti, a partire dal maggio del 1316,

---

<sup>330</sup> Cf. E.M. BUYTAERT, *Introduction*, in PETRUS AUREOLI, *Scriptum Super Primum Sententiarum, Prologue - Distinction I, I*, ed. E.M. Buytaert, St. Bonaventure, N.Y. 1952 («Franciscan Institute Publications, Text Series», 3), pp. VII-XVI; F. PELSTER, *Zur Überlieferung des Quodlibet und anderer Schriften des Petrus Aureoli O.F.M.*, «Franciscan Studies», 14(1954), pp. 392-411; O. GRASSI, *Probabilismo teologico e certezza filosofica: Pietro Aureoli e il dibattito sulla conoscenza nel '300*, in D'ONOFRIO (a cura di), *Storia della Teologia nel Medioevo III cit.*, pp. 515-540, in part. pp. 516-517; S.F. BROWN, *Walter Burley, Peter Aureoli and Gregory of Rimini*, in MARENBO (ed.), *Medieval Philosophy cit.*, pp. 368-385, in part. p. 377; L.O. NIELSEN, *The Quodlibet of Peter Auriol*, in SCHABEL (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century cit.*, pp. 267-331, in part. pp. 267-268.

<sup>331</sup> Come ha sostenuto E.M. Buytaert, «Peter Aureoli has a good knowledge of Scotu's doctrines. Many times he attacks them, frequently he follows them, sometimes he defends them against exaggerated criticism of others, even if he himself does not entirely agree with them»: BUYTAERT, *Introduction cit.*, p. X.

<sup>332</sup> Cf. A. MAIER, *Diskussionen über das aktuell Unendliche in der ersten Hälfte des 14 Jahrhunderts*, «Divus Thomas», 25 (1947), pp. 317-337, in part. p. 320 (rist. in A. MAIER, *Ausgehendes Mittelalter. Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14 Jahrhunderts*, vol. I, Edizioni di Soria e Letteratura, Roma 1964); BUYTAERT, *Introduction cit.*, p. XIII, nota 25.

<sup>333</sup> Cf. BUYTAERT, *Introduction cit.*, pp. XIV-XXVII; L.O. NIELSEN, *Peter Auriol's Way with Words. The Genesis of Peter Auriol's Commentaries on Peter Lombard's First and Fourth Books on the Sentences*, in G.R. EVANS (ed.), *Medieval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard. Current Research*, vol. I, E.J. Brill, Leiden-Boston-Köln 2002, pp. 149-219, in part. pp. 149-170.

<sup>334</sup> Questa è la tesi che S. Brown formula in opposizione a quella di A. Maier, secondo la quale entrambe le versioni del primo libro del *Commento alle Sentenze* di Aureoli costituiscono

Aureoli viene inviato dal Capitolo generale dei Frati Minori per leggere le *Sentenze*.

Nel 1318, dietro richiesta di papa Giovanni XXII<sup>335</sup>, Aureoli diventa maestro reggente di Teologia a Parigi, dove insegna fino al 1320. Fino a dieci anni fa, si è sempre creduto che le sedici questioni che compongono il suo unico *Quodlibet* risalgano proprio a questo periodo. In realtà, come ha dimostrato L.O. Nielsen<sup>336</sup>, almeno nel caso delle questioni 2, 3, 4, 5, 11 e 15, è più probabile che esse vengano discusse da Aureoli in qualità di *baccalarius sententiarum*<sup>337</sup>.

Alla fine del 1320, egli diviene Provinciale d'Aquitania, senza tuttavia avere il tempo di ricoprire quest'incarico. Il 27 febbraio 1321 viene nominato arcivescovo di Aix e, il 14 giugno dello stesso anno, ad Avignone, viene consacrato dallo stesso Giovanni XXII che, pochi giorni dopo, il 20 giugno, gli conferisce il *pallium*. Il 10 gennaio 1322, probabilmente ad Avignone, Aureoli muore.

---

una *ordinatio* e vengono terminate nello stesso periodo, ovvero i primi due terzi prima e l'ultimo terzo dopo il 1316: cf. NIELSEN, *Peter Auriol's Way with Words* cit., pp. 154-158. Come ha sostenuto Nielsen, «the readily observable variations between corresponding texts reflect an editorial process that would seem to have been anything but simple and easy. Furthermore, in the texts that have been handed down there is nothing to suggest that they reflect or go back to Auriol's lectures in any other place than Paris [...]. As regards Auriol as an author there can be little doubt that he was remarkably punctilious in the composing of his commentaries on the Lombard's *Sentences*, and that he continuously strove to improve on what he had already written [...]. In general, Auriol would seem to have adopted as his starting point a *reportatio* of a lecture or a disputation, and in some cases he would fuse such a *reportatio* with *reportationes* of other lectures or disputations that were either straightforward continuations of the first debate or lecture, or that were focused on closely affiliated topics [...]. Having constructed such a patched-up question or having settled for working on the basis of a separate *reportatio* Auriol simply rewrote the whole question with a view to clarifying the exposition and the arguments presented [...]. The final stage in the editorial process attested to by some of the texts preserved consisted in Auriol's going over the rewritten text with a view to catching unfortunate turns of phrases, profiling the points intended, and, in general, tidying up the exposition»: NIELSEN, *Peter Auriol's Way with Words* cit., pp. 211-213.

<sup>335</sup> Come è noto, papa Giovanni XXII è il mentore di Aureoli che, nel 1317, gli dedica lo *Scriptum*: cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum Super Primum Sententiarum, Prol. - Dist. I, I*, ed. Buytaert, pp. 7-9.

<sup>336</sup> L.O. NIELSEN, *The Debate between Peter Auriol and Thomas Wylton on Theology and Virtue*, «Vivarium», XXXVIII, 1 (2000), pp. 35-98.

<sup>337</sup> Cf. NIELSEN, *The Quodlibet of Peter Auriol* cit., pp. 271-273.

Oltre a Scoto, uno dei suoi principali antagonisti, principalmente in merito al problema della natura del concetto di essere e a quello della conoscenza divina dei futuri contingenti, è proprio Enrico<sup>338</sup>.

La sua dottrina del *lumen medium*, in particolare, viene confutata da Aureoli nella seconda sezione del *Prologo* dello *Scriptum*<sup>339</sup>.

Nella q. 2 di quest'ultima, come Goffredo<sup>340</sup>, egli sembra escludere *a priori* che il *lumen speciale* sia una prerogativa del teologo, dal momento che cerca di determinare se Dio possa infondere *in quolibet viatori* un *lumen* che consenta di conoscere scientificamente le verità di fede: «Utrum dari possit a Deo lumen aliquod viatori, virtute cuius theologiae veritates scientificae cognoscantur»<sup>341</sup>.

Prima di confutare la dottrina del *lumen medium*, Aureoli presenta una serie di argomentazioni che definisce *rationes [Henrici] pro lumine*<sup>342</sup>. Tra queste, occorre menzionare almeno due sulle quali, in particolare, verterà la critica del *Doctor facundus*. Anzitutto, Dio può causare l'effetto di una causa seconda anche senza di essa e, quindi, può causare una conoscenza evidente delle conclusioni teologiche senza che la conoscenza delle loro premesse sia altrettanto evidente. In secondo luogo, esiste una reale distinzione tra la conoscenza dei termini di una proposizione, quella del modo in cui il predicato si riferisce al suo soggetto (*inhaerentia*) e quella di tutta la proposizione (*complexio*). È possibile, dunque, conoscere con evidenza l'*inhaerentia terminorum* e la *complexio* senza conoscerne i termini con la stessa evidenza. Dio, quindi, può concedere a qualcuno un *lumen medium* tra il *lumen fidei* e il *lumen gloriae* che consente di

---

<sup>338</sup> Cf. BROWN, *Walter Burley, Peter Aureoli* cit., pp. 377-381.

<sup>339</sup> Cf. P.S.R. STREUER, *Die theologische Einleitungslehre des Petrus Aureoli auf Grund seines Scriptum Super Primum Sententiarum und ihre theologiegeschichtliche Einordnung*, Pontificium Athenaeum Antonianum, Werl 1968, pp. 49-53; TYÖRINOJA, *Lumen medium* cit., pp. 179-180, nota 45; ID., *Aureole's Critique of Henry of Ghent's Lumen medium*, in AERTSEN / SPEER (Hrsg.), *Was ist Philosophie im Mittelalter?* cit., pp. 622-628; ID., *Peter Aureoli: Theology as an imaginary Science*, in PACHECO / MEIRINHOS (éds.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale* cit., p. 1177.

<sup>340</sup> Cf. GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet VIII*, q. 7, ed Hoffmans, pp. 69-82: «Utrum in quolibet fideli sit aliquod lumen infusum aliud a lumine fidei».

<sup>341</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum Super Primum Sententiarum*, *Prol. - Dist. I, I, Sect. 2*, q. 2, nn. 5-154, ed. Buytaert, pp. 177-217.

<sup>342</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum Super Primum Sententiarum*, *Prol. - Dist. I, I, Sect. 2*, q. 2, nn. 6-15, ed. Buytaert, pp. 177-179.



conoscere con evidenza, ad esempio, la proposizione “*Deus est trinus et unus*”, senza che egli ne conosca i termini *Deus, trinus, unus* con la stessa evidenza, ma con una *aenigmatica et obscura cognitio*<sup>343</sup>.

Oltre a queste *rationes [Henrici] pro lumine*, Aureoli presenta anche una serie di *rationes pro notitia abstractiva Scoti*<sup>344</sup> ponendo, dunque, dalla parte di Enrico lo stesso Scoto. Quest’ultimo, infatti, ammette che Dio possa concedere al *viator* (come è successo a Paolo *in raptu*) un *lumen*, o meglio una conoscenza astrattiva *clara e distincta* della Propria essenza, che permette di conoscere scientificamente le verità di fede<sup>345</sup>.

Tra gli avversari di Enrico, invece, Aureoli pone Goffredo e, come Scoto, ne espone le argomentazioni della q. 7 del *Quodlibet VIII*. Non sembra che Dio possa concedere alcun *lumen* che consenta di conoscere scientificamente le verità di fede visto che nessuno, nemmeno il teologo più capace (*excellens*), neppure in punto di morte (*in morte*), può dichiarare di aver acquisito una *scientia* dei *credibilia*. Fede e scienza, d’altronde, si oppongono, dal momento che la prima comprende l’*obscuritas* e l’*aenigma* e la seconda l’*evidentia* e la *claritas*. È impossibile, infine, che qualcuno abbia una conoscenza evidente dei principî della scienza teologica, senza avere una *distincta cognitio* dei loro termini. Nessun

---

<sup>343</sup> PETRUS AUREOLI, *Scriptum Super Primum Sententiarum, Prol. - Dist. I, I, Sect. 2, q. 2*, nn. 12-13, ed. Buytaert, p. 179,61-75: «cognitio conclusionis est effectus praemissarum; sed quemlibet effectum causae secundae Deus potest dare absque illa causa; ergo notitiam credibilium veritatum claram et luminosam poterit Deus dare absque hoc, quod habeantur praemissae, et per consequens cognoscentur lumine altiori quam sit fidei aenigmaticum lumen [...] Praeterea, alia est notita terminorum realiter a notitia inhaerentiae et complexionis eorum, ut de se patet; ergo poterit clarificare notitiam de complexione et inhaerentia terminorum, non clarificata notitia simplici terminorum. Poterit itaque dare notitiam claram de ista propositione: “Deus est trinus et unus”, stante aenigmatica et obscura cognitione amborum terminorum, Dei videlicet et trini. Sed tale lumen et talis notitia est altior fide, inferior autem beatifica visione, in qua Deus et Trinitas intuitive cognoscentur; ergo Deus potest dare tale medium lumen».

<sup>344</sup> Cf. PETRUS AUREOLI, *Scriptum Super Primum Sententiarum, Prol. - Dist. I, I, Sect. 2, q. 2*, nn. 16-22, ed. Buytaert, pp. 180-181.

<sup>345</sup> PETRUS AUREOLI, *Scriptum Super Primum Sententiarum, Prol. - Dist. I, I, Sect. 2, q. 2*, n. 16, ed. Buytaert, p. 180,2-18: «videtur quod Deus possit dare lumen, quod nihil aliud sit nisi quaedam abstractiva notitia clara et distincta de quidditativa ratione Deitatis, ex qua quidem omnes veritates de personis et attributis et aliis intrinsecis scientificè possint concludi. In quocumque enim intellectu derelinquitur memoria alicuius obiecti ex actu intuitivo praecedente, in eodem intellectu potest esse abstractiva notitia de illo obiecto. Hoc patet, quoniam memoria de obiecto est notitia abstractiva, quoniam abstrahit a rei praesentialitate. Sed ex intuitione Deitatis, quam habuit Paulus in raptu, fuit derelicta in eius intellectu memoria Deitatis quam viderat in raptu [...]. Ergo videtur quod in eius intellectu fuit notitia abstractiva de deitate, etiam quamdiu fuit viator. Quare a simili potest eam Deus dare cuilibet fideli».

*lumen*, eccetto il *lumen gloriae* però, può consentire a qualcuno di conoscere con evidenza i termini “Dio” e “Trinità”, dal momento che la *distincta notitia* di essi si identifica con la beatitudine<sup>346</sup>.

In realtà, le argomentazioni goffrediane non sono del tutto convincenti per Aureoli<sup>347</sup>, secondo il quale Enrico sbaglia, principalmente perché ammette che Dio possa concedere un *lumen* per via del quale i teologi possono conoscere scientificamente le verità di fede, senza conoscere l'*inhaerentia* o la *repugnantia terminorum*. Se, invece, si crede che tale *lumen* consenta di acquisire una conoscenza scientifica delle proposizioni di fede, *perché* esso permette di conoscerne con evidenza i termini e la loro *inhaerentia*, si può ammettere che esso esista. Questo però, secondo Aureoli, non viene posto da Enrico, ma da Scoto con la sua dottrina della *notitia abstractiva*, per la quale il *Doctor facundus* sembra optare<sup>348</sup>.

---

<sup>346</sup> PETRUS AUREOLI, *Scriptum Super Primum Sententiarum, Prol. - Dist. I, I, Sect. 2, q. 2*, nn. 23-27, ed. Buytaert, pp. 182,2-183,53: «videtur quod nullum lumen elevans intellectum ad notitiam scientificam credibilium dari possit a Deo [...]. Nec etiam datur magistris in theologia; nam interrogatus quilibet, quantumcumque excellens, in morte non dicit se scientiam de credibilibus habere, sed sufficit sibi credere. Ergo non est possibile tale lumen [...]. Praeterea, illud est impossibile viatori quod non potest stare cum fide, quia fides est habitus viae, sicut lumen gloriae habitus patriae. Sed tale lumen non potest stare cum fide, tum quia [...] mutuo contradicunt, cum fides includat obscuritatem et aenigma [...] lumen autem illud includeret apparentiam et faceret evidentiam et claritatem [...]; tum quia lumen illud esset scientificum, scientia autem nullo modo potest stare cum fide, alias mathematicus posset habere fidem de conclusionibus, quas scientificè novit. Ergo tale lumen non est compossibile viatori [...]. Praeterea, impossibile est dari notitiam alicuius principii evidentem, nisi detur notitia et distincta cognitio terminorum suorum; ista enim necessario exigitur ad cognitionem principii evidentem. Sed nullum lumen praeter habitum gloriae potest dare distinctam notitiam de hoc termino “Deus”, aut de hoc termino “Trinitas personarum”, quoniam in distincta notitia utriusque consistit beatitudo. Ergo tale lumen dari non potest».

<sup>347</sup> PETRUS AUREOLI, *Scriptum Super Primum Sententiarum, Prol. - Dist. I, I, Sect. 2, q. 2*, art. 1, n. 50, ed. Buytaert, p. 190,6-9: «iste modus dicendi [*scil.*: Godefridi], etsi sit verus quoad conclusionem, media tamen non procedunt, ut apparebit solvendo. Et adhuc hoc, quod dicit tale lumen impossibile fidei, indigit perscrutatione». Cf. STREUER, *Die theologische Einleitungslehre des Petrus Aureoli* cit., pp. 51-52.

<sup>348</sup> PETRUS AUREOLI, *Scriptum Super Primum Sententiarum, Prol. - Dist. I, I, Sect. 2, q. 2*, art. 1, nn. 39-40, ed. Buytaert, pp. 185,4-186,45: «considerandum est quod aliqui dicere voluerunt quod Deus dare potest lumen, quo articuli fidei clarius possunt cognosci in via quam per lumen fidei, ita quod per illud possunt theologi cognoscere scientificè veritates de Deo [...]. Quibus non ostantibus, dicendum est quod hoc lumen, vel potest intelligi esse tale, quo clarius articuli fidei quoad terminos cognoscantur, non tamen inhaerentia terminorum videatur per ipsum, nec etiam repugnantia [...]; vel, ex defectu probabilitium rationum inducentium ad intellectum articulorum et loquendo de tali lumine, Deus utique dare potest in maximo gradu, quam et per naturale ingenium et studium theologicum potest in gradu aliquo comparari [...]; vel potest intelligi tale lumen, quo

La dottrina enrichiana viene invece confutata da Aureoli, secondo il quale non è possibile (nemmeno per il teologo) conoscere una proposizione rivelata e il modo in cui il predicato si riferisce al suo soggetto (*inhaerentia*), senza conoscerne il *fundamentum*, ovvero il *conceptus proprius* di Dio e della Trinità, come avverrà dopo la morte ai beati che acquisiranno una *notitia intuitiva* dell'essenza divina. In questa vita, invece, è possibile conoscere quest'ultima solo attraverso *communes conceptus* di Dio e della Trinità e ciò non è sufficiente per conoscere la *ratio fundandi* dell'*inhaerentia* delle proposizioni teologiche:

«impossibile est enim videre inhaerentiam et complexionem quorumlibet terminorum, nisi videatur fundamentum illius inhaerentiae et ratio fundandi [...]. Sed conceptus quicumque, nisi ille qui proprius est Deitatis et personalis Trinitatis, non est fundamentum istius inhaerentiae et complexionis: Deus est trinus et unus, quoniam si aliquis fuerit vel est conceptus disparatus et alterius entis a Deo, et tunc tale ens erit trinum personaliter et unum essentialiter, quod non est dare; vel erit communis conceptus appropriatus cum Deo, qualis est actus entis vel actus puri, et similes. Et certum est quod tales nec sunt fundamentum nec ratio fundandi istius inhaerentiae, quoniam trinitas personarum inest Deo per propriam rationem Deitatis. Ergo impossibile est ut ista inhaerentia videatur clare per aliquod lumen nisi huiusmodi proprii habeantur conceptus»<sup>349</sup>.

Neppure Dio, d'altronde, può separare gli atti cognitivi dalla loro *ratio formalis*; il *conceptus proprius* dei termini di una proposizione è proprio la causa formale (e non efficiente) della loro *inhaerentia*; quindi è logicamente impossibile conoscerla senza conoscere con evidenza i termini:

---

terminorum inhaerentia in articulis fidei videatur, non solum credatur. Et hoc contingit dupliciter, primo quidem sub conceptibus terminorum qui habentur in via de hoc nomine "Deus" et de hoc nomine "trinus", et sic de aliis, qui quidem non sunt proprii et distincti conceptus de Deitate et personali Trinitate; aut sub conceptibus propriis amborum. Et, si quidem hoc ultimo modo lumen ponatur, quo habeantur habitus conceptus proprii de terminis et videatur inhaerentia eorum, possibile est utique tale lumen donari. Sed hoc coincidit et est idem cum notitia abstractiva, quam non intellexit positor huius luminis, sed Doctor ille modernus de quo agetur in articulo secundo [*scil.:* Scotus]».

<sup>349</sup> PETRUS AUREOLI, *Scriptum Super Primum Sententiarum, Prol. - Dist. I, I, Sect. 2, q. 2, n. 41*, ed. Buytaert, p. 187,52-69.

«Deus non potest separare ab aliquo actu tendente in obiectum rationem illam, qua formaliter tendit in ipsum obiectum [...]. Sed ratio formalis, qua intellectus cognoscit et tendit super inhaerentiam terminorum, est conceptus proprius termini utriusque in propositionibus immediatis. Principia enim cognoscimus in quantum terminos cognoscimus [...]. Unde principia cognoscuntur ex terminis, sicut id quod est ad finem apprehenditur ex fine. Et similiter conclusiones ex principiis cognoscuntur. Ergo impossibile est dari lumen, quo cognoscatur inhaerentia aut complexio cuiuscumque propositionis, non habitis conceptibus propriis terminorum [...]. Nec valet quod dicunt aliqui notitiam terminorum esse causam efficientem respectu notitiae principii et complexionis, et quod dicunt notitiam praemissarum causare effective notitiam conclusionis. Hoc nimirum continet veritatem de notitia, qua seorsum cognoscuntur termini; sed in illa notitia, qua cognoscitur inhaerentia, includitur notitia terminorum, non effective sed formaliter»<sup>350</sup>.

Non esiste, dunque, nessun *lumen medium* «quo videatur inhaerentia et clare cognoscatur»<sup>351</sup>. L'unico *lumen* concesso da Dio in questa vita, oltre a quello della fede, è l'*habitus* teologico che consente *solo* di conoscere meglio (*clarius*) i termini delle verità divine, di eliminare le contraddizioni tra essi e di aiutare i più deboli a capirne l'*inhaerentia*, almeno con delle argomentazioni probabili:

«tale dari potest, quo termini clarius cognoscantur et auferatur omnis repugnantia terminorum, ortum habens ex oppositis rationibus, et nutriatur inhaerentia eorundem in mentibus infirmorum, qui forte resilirent propter illa dubia, nisi haberent probabiles rationes ad declarandam inhaerentiam. Et hoc lumen est habitus theologicus»<sup>352</sup>.

L'*habitus* teologico, secondo Aureoli, non può essere considerato scientifico perché, come crede Scoto, Dio imprime *immediate* nella mente di alcuni (i profeti e gli apostoli) una conoscenza delle verità di fede non evidente

---

<sup>350</sup> PETRUS AUREOLI, *Scriptum Super Primum Sententiarum, Prol. - Dist. I, I, Sect. 2, q. 2*, nn. 44-45, ed. Buytaert, p. 188,102-121.

<sup>351</sup> PETRUS AUREOLI, *Scriptum Super Primum Sententiarum, Prol. - Dist. I, I, Sect. 2, q. 2*, nn. 39-40, ed. Buytaert, p. 189,151-152.

<sup>352</sup> PETRUS AUREOLI, *Scriptum Super Primum Sententiarum, Prol. - Dist. I, I, Sect. 2, q. 2*, nn. 39-40, ed. Buytaert, p. 189,152-157.

ma certa, tanto quanto quella che viene acquisita a partire dalla conoscenza evidente dei loro termini<sup>353</sup>. Secondo il *Doctor facundus*, infatti, è impossibile anche per Dio separare una conoscenza certa da una evidente della stessa verità. È contraddittorio, dunque, sostenere che Dio possa imprimere nella mente di qualcuno una conoscenza non evidente ma certa, tanto quanto quella che può essere acquisita a partire da principî *per se nota*:

«certitudo, quam habet intellectus de aliqua veritate evidente, non est alius actus a clara et evidenti notitia illius veritatis; non enim sunt duo actus respectu eiusdem veritatis, evidens cognitio et certa cognitio; ergo impossibile est per divinam potentiam separari certitudinem, quam habet intellectus de evidenti veritate, ab evidenti cognitione eiusdem veritatis [...]. Contradictio ergo est dicere quod similem certitudinem imprimat Deus, quam imprimerent principia per se nota [...]. Dicendum est enim quod utique eandem notitiam evidentem et claram potest Deus immediate imprimere in intellectu, quam propositiones imprimunt effective; sed non potest certitudinem illius evidenter notitiae ab ipsa evidenti notitia separare»<sup>354</sup>.

Anche se l'*habitus* teologico, dunque, non può essere considerato scientifico esso, tuttavia, non si identifica né con la semplice fede né con l'opinione e ha un proprio *processus*, che consiste nel presentare le *rationes ad fidem*, nello sciogliere i dubbi e nello spiegare i termini delle proposizioni teologiche:

«in *tertio* autem *processu*, dum scilicet proceditur ad propositionem aliquam, de qua determinatum est quid est credendum et tenendum per fidem, et tamen cum hoc inducuntur rationes ad illam, solvuntur dubia et termini explicantur, acquiritur habitus

---

<sup>353</sup> PETRUS AUREOLI, *Scriptum Super Primum Sententiarum, Prol. - Dist. I, I, Sect. 1, q. 1, art. 1, nn. 65-66*, ed. Buytaert, p. 151,2-152,22: «alii [*scil.*: Scotus] volunt dicere quod [...] Deus namque potest omnem effectum immediate facere, quem potest cum causa secundaria et mediante secunda causa effectiva. Sed si res ipsae, de quibus est Scriptura, essent clare cognitae et intuitive apprehensae et evidentes obiective, non dubium quod summam certitudinem absque omni haesitatione in intellectu imprimerent, et derelinquerent respectu sui; ergo eandem certitudinem scientificam potuit Deus imprimere in mentibus Prophetarum respectu veritatum Scripturae, esto quod non fuerint ab eis clare cognitae et intuitive ac evidenter apprehensae. Sic igitur ille habitus fuit scientificus, quia faciens certitudinem, licet non evidentiam».

<sup>354</sup> PETRUS AUREOLI, *Scriptum Super Primum Sententiarum, Prol. - Dist. I, I, Sect. 1, q. 1, art. 1, nn. 69-72*, ed. Buytaert, pp. 152,36-153,73.

proprie theologicus, qui nec est scientia, nec fides quae ante habebatur, sed nec opinio»<sup>355</sup>.

Per eliminare tutti i dubbi, chiarire i termini delle proposizioni di fede e spiegare la Scrittura, secondo Aureoli, il teologo usa delle argomentazioni *probabili* prese in prestito dalle altre scienze:

«ex huiusmodi studio theologico, quo videlicet ea quae credimus, rationibus probabilibus sumptis ex aliis scientis, *deducuntur et dissolvuntur omnia dubia, declarantur termini et explicatur Scriptura*»<sup>356</sup>.

Dal momento che queste argomentazioni non sono necessarie, non causano nessun assenso nel fedele. Se così non fosse infatti egli che, *per fidem*, accoglie le verità divine *firmiter*, avrebbe nello stesso tempo anche un assenso *dubius* e *formidosus*, in quanto determinato da argomentazioni probabili e non necessarie. L'abito teologico, dunque, non può essere *adhaesivus*; se lo fosse sarebbe come l'opinione e perderebbe la sua dignità:

«habitus theologicus, qui causatur ex propositionibus probabilibus et manuductionibus et expositionibus terminorum atque similibus, non sit habitus adhaesivus aut causans aliquem assensum in intellectu fidelis. Passo enim existente sub aliqua forma et manente sub ea, impossibile est induci formam oppositam, etiam agente praesente. Sed intellectus fidelis est sub firma et certa adhaerentia omnem formidinem excludente. Ergo quantumcumque propositiones probabiles fuerint in intellectu fideli, non poterunt causare aliquem assensum; aut enim utetur eis ut probabilius et possibilis aliter se habere, et sic acquireret assensum dubium et formidosum, qui impossibilis est acquiri, quia intellectus sit sub assensu fidei determinato et certo et omnem formidine excludente [...] huiusmodi habitus non est adhaesivus, nec aliquem assensum causans in intellectu respectu credibilium veritatum. Si enim aliquem assensum causaret, et esset habitus adhaesivus, esset opinio, quod omnino dici non potest, tum quia nimis esset indignus habitus theologicus, tum quia opinio includit essentialiter formidinem et sic sequeretur

---

<sup>355</sup> PETRUS AUREOLI, *Scriptum Super Primum Sententiarum, Prol. - Dist. I, I, Sect. 1, q. 1, art. 2, n. 91*, ed. Buytaert, p. 159,2-7.

<sup>356</sup> PETRUS AUREOLI, *Scriptum Super Primum Sententiarum, Prol. - Dist. I, I, Sect. 1, q. 1, art. 3, n. 92*, ed. Buytaert, p. 159,4-7.

quod habitus theologicus fidelem faceret formidare circa veritates, de quibus fidelis simplex nullatenus formidat»<sup>357</sup>.

L'*habitus theologicus* viene chiamato invece da Aureoli *declarativus*, ovvero esplicitivo della fede:

«huiusmodi habitus est tantummodo declarativus. Omnis enim habitus, qui facit aliquid imaginari melius per intellectum absque omni adhaesione est habitus declarativus»<sup>358</sup>.

La specificità di tale *habitus*, dunque, nel caso di Aureoli è data dall'uso di una facoltà particolare, quella dell'immaginazione intellettuale (*imaginatio per intellectum*)<sup>359</sup> intesa, seguendo i commenti di Averroè al XII libro della *Metafisica* e al *De anima*, come un atto volontario dell'intelletto, con il quale vengono spiegate le verità che sono credute per fede (*imaginari melius*), senza che ciò determini alcuna *adhaesio* ad esse:

«additur autem hic “imaginari per intellectum”, ut sit conformis loquendi modus modo Commentatoris XII *Metaphysicae* et in *De anima*, qui dicit imaginationem per intellectum ad differentiam imaginationis, quae est sensus interior. Additur quoque quod absque omni adhaesione faciat imaginari melius, ut appareat quod est tantum declarativus talis habitus et nullo modo adhaesivus [...] igitur habitus ille, qui ad propositionem quae vera esse creditur, adducit terminorum explicationem, rationem involventium dissolutionem et exempla, et manuductiones rationum probabilium, adminucula et inductiones, talis inquam erit melius et clarius credita faciens imaginari, et tamen absque hoc quod faciat adhaerere, cum prius per fidem firmissime tenerentur»<sup>360</sup>.

---

<sup>357</sup> PETRUS AUREOLI, *Scriptum Super Primum Sententiarum, Prol. - Dist. I, I, Sect. 1, q. 1*, art. 1, nn. 111, 96, ed. Buytaert, pp. 164,116-128;160,3-161,13.

<sup>358</sup> PETRUS AUREOLI, *Scriptum Super Primum Sententiarum, Prol. - Dist. I, I, Sect. 1, q. 1*, art. 1, n. 112, ed. Buytaert, p. 164,4-6. Sulla teologia come *habitus declarativus* in Aureoli, cf. S.F. BROWN, *Declarative Theology after Durandus: Its Re-presentation and Defense by Peter Aureoli*, in BROWN / DEWENDER / KOBUSCH (ed.) *Philosophical Debates at Paris* cit., pp. 401-421, in part. pp. 412-421.

<sup>359</sup> Sul ruolo dell'immaginazione in Aureoli si veda TYÖRINOJA, *Peter Aureoli* cit., pp.1167-1177.

<sup>360</sup> PETRUS AUREOLI, *Scriptum Super Primum Sententiarum, Prol. - Dist. I, I, Sect. 1, q. 1*, art. 3, nn. 112-113, ed. Buytaert, pp. 164,6-165,31.

A differenza di Enrico, secondo il quale il teologo *non* può non concedere il proprio assenso alle verità divine perché le conosce meglio degli altri per via del *lumen medium*, secondo Aureoli dunque, le proposizioni teologiche non presuppongono alcun tipo di adesione, né da parte del fedele né da parte del teologo, perché vengono spiegate solo con argomentazioni probabili e non necessarie e restano sempre meno certe di quelle credute per fede<sup>361</sup>.

L'*habitus fidei* d'altronde, in quanto infuso, resta superiore a quello teologico che viene invece acquisito *per studium*, al fine di difendere la fede dagli empi e di mantenerla nella gente pia:

«fides utique est nobilior habitus quam theologia, cum sit infusus habitus et theologia acquisitus; nec propter hoc vane facit fidelis studendo ad acquisitionem istius habitus [...] theologia ordinatur ad fidem defendendam contra impios et conservandam ac roborandam in mentibus piis»<sup>362</sup>.

Aureoli è ben lontano, dunque, dall'ideale enrichiano di scienza teologica e, sia pur condividendo la tesi scotiana, secondo la quale è possibile conoscere Dio *in via* con una *notitia abstractiva* che non sia beatifica<sup>363</sup>, identificandola con una conoscenza *imaginaria*, elabora una nuova interpretazione della dottrina del *lumen medium*<sup>364</sup>.

Secondo Aureoli infatti la *notitia abstractiva*, che *magis proprie* può essere chiamata *imaginaria*, non differisce da quella *intuitiva*, come crede Scoto, per l'assenza dell'oggetto conosciuto, ma per il modo di concepirlo che è, appunto, *quasi imaginarius* e *absens*. Nel caso della conoscenza astrattiva,

---

<sup>361</sup> PETRUS AUREOLI, *Scriptum Super Primum Sententiarum, Prol. - Dist. I, I, Sect. 1, q. 1, art. 1, n. 140*, ed. Buytaert, p. 173,12-13: «in theologia nostra non habetur certitudo aliqua nisi fidei, aut adhaesio aliqua».

<sup>362</sup> PETRUS AUREOLI, *Scriptum Super Primum Sententiarum, Prol. - Dist. I, I, Sect. 1, q. 1, art. 1, n. 146*, ed. Buytaert, p. 175,7-18.

<sup>363</sup> PETRUS AUREOLI, *Scriptum Super Primum Sententiarum, Prol. - Dist. I, I, art. 1, Sect. 2, q. 2, art. 3, n. 73*, ed. Buytaert, pp. 196,3-197,8: «considerandum est quod haec positio Subtilis et moderni Doctoris veritatem quidem obtinet quoad duo. Primo quidem quod de Deitate potest esse notitia abstractiva; secundo vero quod illa non est beatifica et ita possibilis viatori».

<sup>364</sup> Secondo Työrinoja, Aureoli «wants to find a middle way between Henry's theory of the supernatural *lumen medium* and Scotu's view of the perfect scientific theology based on the perfect abstractive knowledge of divinity»: TYÖRINOJA, *Peter Aureoli* cit., p. 1172.



dunque, a prescindere dall'esistenza e dalla presenza dell'oggetto, esso viene conosciuto come assente, al contrario di ciò che avviene nella *notitia intuitiva*. La differenza tra conoscenza astrattiva e intuitiva, dunque, in Aureoli non dipende più dalla assenza o presenza dell'intelligibile, ma dal modo in cui esso *appare* alla mente:

«ex praedictis itaque colligitur in quo differunt abstractiva et intuitiva notitia, et quae est ratio utriusque. Sunt namque duo modi apparitionis formalis [...]; sed una apparitione apparent res praesentialiter et actualiter et existenter in rerum natura, sive sit sive non sit; et hoc est intuitio. Alia vero, sive res sit sive non sit, non apparet res praesentialiter et actualiter et existenter in rerum natura, sed quasi modo imaginario et absente. Unde magis proprie posset dici ista notitia imaginaria, quam abstractiva [...], et est brevis eorum differentia in praesentialitate et absentia, non referendo ea ad esse obiectum cognitum [...], sed referendo absentiam et praesentiam ad modum cognoscendi et ferendi super obiectum»<sup>365</sup>.

Anche la conoscenza di Dio che si può conseguire in questa vita è una *notitia quasi imaginaria e absentativa*. Quella *quasi praesentialis e intuitiva* del *conceptus proprius* di Dio e della Trinità, invece, è possibile solo ai beati:

«de Deo, sicut de rebus aliis, potest habere intellectus notitiam quasi imaginariam et absentativam, et notitiam quasi praesentialem et intuitivam. Hoc quidem patet multipliciter. Si enim repugnaret Deitati concipi quasi imaginarie et modo non praesentiali, aut repugnaret sibi quia non est nisi purum esse subsistens, aut quia est ubique realiter praesens, et ita cognoscens eam cognoscit quod est sibi praesens. Sed neutrum istorum obviat, quoniam esse purum potest cognosci imaginarie et modo absenti. Sciri etiam potest de aliquo quod est praesens et intuitivissimum per illapsum modo imaginario, ita quod erit certus de hoc; sed tamen praesentialiter non videbit. Ergo nullo modo sibi repugnat quasi imaginarie cognosci [...]. Praeterea, actus purus et pura actualitas potest quasi modo imaginario cognosci; alioquin in metaphysica non probaretur

---

<sup>365</sup> PETRUS AUREOLI, *Scriptum Super Primum Sententiarum, Prol. - Dist. I, I, Sect. 2, q. 2, art. 3, n. 111*, ed. Buytaert, pp. 205,74-206,98. Sulla nuova interpretazione di Aureoli della differenza tra conoscenza astrattiva e intuitiva, cf. GRASSI, *Probabilismo teologico e certezza filosofica* cit., pp. 527-529; SCHABEL, *Paris and Oxford* cit., p. 393; TYÖRINOJA, *Peter Aureoli* cit., pp. 1175-1176.

quod Deus sit actus purus [...]. Conceditur autem ab omnibus, quod intuitive cognoscitur a Beatis. Ergo patet quod utraque ista cognitio possibilis est de Deo»<sup>366</sup>.

La conoscenza del viatore di Dio, infatti, non beatifica l'intelletto, nella misura in cui lo lascia *in tenebris et obscuritate*:

«nulla notitia de Deitate beatificat intellectum, quae relinquit ipsum in tenebris et obscuritate respectu ipsius. Sed notitia quasi imaginaria de Deitate, quantumcumque distincte, nude et imaginarie conciperetur, relinqueret intellectum sub quibusdam tenebris et obscuritate; esset enim adhuc Deitas sibi absens, donec presentialiter cerneret ipsam. Ergo huiusmodi notitia non beatificat intellectum»<sup>367</sup>.

Di certo, dunque, questa *notitia quasi imaginaria* dell'essenza divina, anche se è *nuda e distincta*, non è più nobile di quella intuitiva e non è il fine ultimo dell'esistenza dell'uomo:

«imaginaria notitia de divina essentia, quantumcumque nuda et distincta, non est nobilissima operatio intellectus, immo adhuc restat intuitiva tamquam optima [...]. Ergo sola intuitiva et nullo modo imaginaria intellectum felicitabit [...]. Praeterea, illa notitia, quae non quietat immo excitat desiderium, non habet rationem ultimi; et per consequens beatitudo non est quae ponitur ultimus finis»<sup>368</sup>.

Nonostante ciò, Aureoli la chiama *notitia media scientifica* ponendola dunque, in pratica, come Enrico e Scoto, tra la conoscenza del fedele e quella intuitiva del beato: «illa media notitia scientifica, inter fidem et visionem, non potest esse nisi illa imaginaria»<sup>369</sup>.

---

<sup>366</sup> PETRUS AUREOLI, *Scriptum Super Primum Sententiarum, Prol. - Dist. I, I, Sect. 2, q. 2, art. 4, nn. 122-124*, ed. Buytaert, p. 210,2-28.

<sup>367</sup> PETRUS AUREOLI, *Scriptum Super Primum Sententiarum, Prol. - Dist. I, I, Sect. 2, q. 2, art. 4, n. 127*, ed. Buytaert, p. 211,16-22.

<sup>368</sup> PETRUS AUREOLI, *Scriptum Super Primum Sententiarum, Prol. - Dist. I, I, Sect. 2, q. 2, art. 4, nn. 125-126*, ed. Buytaert, p. 211,6-13.

<sup>369</sup> PETRUS AUREOLI, *Scriptum Super Primum Sententiarum, Prol. - Dist. I, I, Sect. 2, q. 2, art. 4, n. 133*, ed. Buytaert, p. 213,21-22.

Questa *notitia imaginaria* è, secondo il *Doctor facundus*, l'unico *lumen* che possa essere concesso da Dio al *viator* per conoscere scientificamente gli articoli di fede:

«si talis notitia lumen appelletur, non dubium quod tale lumen dari potest viatori, nec dubium quin per ipsum scientialiter cognoscet articulos fidei nostrae»<sup>370</sup>.

L'essenza divina, infatti, è il *fundamentum* e la causa di tutte le verità alle quali si crede e per questo conoscendola, anche se solo *imaginariae* e *modo absenti*, si possono conoscere almeno *propter quid* le proposizioni di fede:

«*imaginaria intellectio de Dei nuda essentia evidenter ducit in causam et rationem veritatum quas credimus, et manifestas illas impossibiles aliter se habere, quia Deitas est fundamentum omnium eorum quae creduntur de Deo, et per consequens est causa eorum. Igitur possibile est dari lumen viatori, quo sciet etiam propter quid veritatum quae creduntur de Deo*»<sup>371</sup>.

In controtendenza rispetto alla sua stessa critica del *lumen medium*, Aureoli precisa anche che questa *notitia quasi imaginaria* di Dio è comunque una *distincta notitia* e che, per questo, consente al *viator* (e quindi non solo al teologo) di conoscere con evidenza gli articoli di fede:

«valde bene concludit, quod nullum lumen, nisi det distinctam notitiam terminorum articulorum fidei, potest dare evidentem notitiam illius articuli. Sed quod addit quod solum lumen gloriae potest dare huiusmodi notitiam distinctam de Deo, verum non est, quia citra lumen gloriae potest esse distincta notitia, dum tamen non sit visiva, sed quasi imaginaria»<sup>372</sup>.

---

<sup>370</sup> PETRUS AUREOLI, *Scriptum Super Primum Sententiarum, Prol. - Dist. I, I, Sect. 2, q. 2, art. 4, n. 128*, ed. Buytaert, p. 211,3-5.

<sup>371</sup> PETRUS AUREOLI, *Scriptum Super Primum Sententiarum, Prol. - Dist. I, I, Sect. 2, q. 2, art. 4, n. 128*, ed. Buytaert, p. 212,33-38.

<sup>372</sup> PETRUS AUREOLI, *Scriptum Super Primum Sententiarum, Prol. - Dist. I, I, Sect. 2, q. 2, art. 4, n. 145*, ed. Buytaert, p. 215,35-40.

Anche se Aureoli è ben lontano, dunque, dall'ideale di scienza teologica di Enrico e dal suo riconoscimento di uno *status speciale* per il teologo, come Scoto, finisce infine per “salvare” almeno in parte la dottrina del *lumen medium*, attraverso questa *notitia imaginaria scientifica* di Dio alla quale, seguendo Averroè, attribuisce un nuovo significato, dal momento che essa non dipende dalla facoltà sensibile dell'anima (*phantasia*), ma da quella razionale (*imaginatio per intellectum*)<sup>373</sup>.

---

<sup>373</sup> Sul ruolo dell'immaginazione in Averroè, cf. E. COCCIA, *La trasparenza delle immagini. Averroè e l'averroismo*, Mondadori, Milano 2005.

## OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

Nello scenario delle discussioni sulla scientificità della teologia alla fine del XIII secolo, come si è visto, Enrico in pratica è l'unico maestro a sostenere che la *theologia* sia una *scientia proprie*, che sia quella *più certa* (anche della matematica), *più universale* (perfino della metafisica), *principale*, *subalternante* rispetto a tutte le altre discipline e non subalternata a nessun'altra (nemmeno a quella divina), *prima*.

Essa è dunque una super-scienza che è anche *sapientia*, nel senso aristotelico e avicenniano del termine dal momento che, per via dell'infusione di un *lumen speciale* nei teologi, consente loro di conoscere in *via* le verità sovranaturali che nessuno può capire col semplice *lumen naturale* della ragione e alle quali il credente può solo prestar fede con il *lumen fidei*.

Rispetto agli altri maestri di Teologia del XIII secolo, Enrico attribuisce dunque al *doctor theologiae* una superiorità *speciale* rispetto a *tutti* gli uomini (non solo rispetto ai *praedicatores*, ma anche rispetto ai matematici e ai filosofi), che dipende dalla loro capacità di conoscere già in questa vita le verità divine, anticipando in qualche modo la *visio Dei* conseguibile *in patria* per via del *lumen gloriae*. A differenza degli altri scolastici, Enrico rivendica in pratica per il maestro di Teologia un modo di essere, di conoscere e di vivere che, per via del *lumen speciale*, eccede le stesse capacità naturali di tutti gli altri uomini (solo il teologo, infatti, viene chiamato *vir eminentissimus* e uomo "spirituale" nella *Summa*).

L'elitarismo filosofico degli *artista*e condannati nel '77, per aver attribuito alla filosofia un *excellentior status*, viene trasformato da Enrico, dunque, in una specie di elitarismo teologico. Il gesto di fondo del maestro di Gand sembra così essere quello di contrapporre la teologia alla filosofia non in quanto *scientia practica* (secondo la linea tipica dei maestri francescani) né in quanto scienza subalternata alla *scientia Dei et beatorum* (come in Tommaso), ma come scienza speculativa in grado di conseguire quello stesso risultato che gli *artista*e si attendevano invece proprio dalla filosofia: la felicità suprema. Attribuendo ai teologi un *lumen* specifico che consente loro di conoscere le realtà divine, nel presente, meglio di chiunque altro Enrico, infatti, sembra elaborare un ideale di

“felicità teologica” in alternativa a quello di “felicità filosofica” condannato da Tempier nel '77.

A partire da Goffredo di Fontaines, secondo il quale la teologia non è una scienza *proprie* soprattutto perché le manca la *certitudo evidentiae*, tra il XIII e il XIV secolo la dottrina di Enrico viene duramente contestata, in ambiente domenicano, carmelitano e francescano.

Le tesi di fondo che conducono molti maestri a criticare il *lumen medium*, come si è visto, sono in pratica due: 1) l'opposizione tra scienza e fede, intesi come *actus*; 2) l'impossibilità di conoscere con evidenza i *credibilia* in questa vita.

Sulla base di queste argomentazioni, i domenicani Giacomo di Metz, Erveo di Nédellec e Durando di San Porziano oppongono al modello enrichiano di teologia come super-scienza quello di una *scientia* che è tale solo “in senso largo” e che altrettanto “in senso largo” può essere considerata subalternata a quella divina, perché i suoi principî non sono evidenti neppure *quantum ad quia est*.

Giovanni Quidort di Parigi, sia pur contestando la dottrina del *lumen medium*, è invece l'unico domenicano a ritenere che la teologia sia una scienza vera e propria *ex conditione scientiae*, perché riceve i propri principî da quella divina rispetto alla quale è subalternata e, *ex conditione materiae*, visto che Dio e le sostanze separate non sono inconoscibili con certezza *ex parte ipsorum*, ma *propter imbecillitatem* del nostro intelletto.

Come i domenicani, anche il primo maestro carmelitano di Teologia Gerardo di Bologna ritiene che la conoscenza dei *credibilia* che è possibile acquisire *in via per studium*, per quanto sia più ampia di quella accolta *per fidem*, non sia affatto scientifica. Neppure secondo Gerardo, dunque, la teologia può essere considerata una scienza “in senso stretto”, dal momento che i suoi principî, gli articoli di fede, non sono dimostrabili, né a priori e *per causam*, visto che dipendono dalla volontà divina che è ignota all'uomo, né a posteriori e *per effectum*, perché gli effetti creaturali non consentono di conoscere Dio *quantum ad distinctionem personarum*, ma solo *secundum id quod est commune tribus personis*.

Nonostante, nelle prime dodici questioni della sua *Summa*, Gerardo segua il modello di quella enrichiana, riproponendone il nuovo schema di *accessus* alla teologia, le argomentazioni e in alcuni casi perfino gli esempi, non condivide

dunque l'ideale arricchiano di scienza teologica del maestro di Gand.

Tra i francescani, Giovanni Duns Scoto rifiuta la tesi del *lumen speciale*, inteso come uno strumento per via del quale si possa conoscere Dio (*quo aliquid videtur*), ma ammette la possibilità di una *species* che rappresenti la natura divina nell'intelletto del *viator* (*in quo aliquid videtur*) e che venga infusa sovranaturalmente da Dio, *per donum gratis datum*, a prescindere dallo studio. Per Scoto, dunque, è possibile che in questa vita si acquisisca una conoscenza astrattiva della natura divina, più perfetta di quella accolta per fede e che può essere considerata scientifica, perché Dio può causarla *mediante obiecto repraesentativo praesente intellectui viatori*.

A differenza di Goffredo e come Enrico, dunque, anche Scoto ritiene che la teologia sia una scienza il cui *subiectum* è Dio<sup>1</sup>, che comprende *virtualiter e evidenter* tutte le verità che Lo riguardano. Dal momento che il *viator* può conoscere Dio e, quindi, *omnes veritates de ipso necessarias ordinatas*, egli può essere *perfecte scientificae theologus*.

Pietro Aureoli, pur condividendo la tesi scotiana secondo la quale è possibile conoscere Dio *in via* con una *notitia abstractiva* che non sia beatifica, identificando quest'ultima con una conoscenza *imaginaria scientifica*, elabora una nuova interpretazione della dottrina del *lumen medium*. Questa *notitia media scientifica* che Aureoli pone, in pratica come Enrico e Scoto, tra la conoscenza del fedele e quella intuitiva del beato, diviene così l'unico *lumen* che possa essere concesso da Dio al *viator* per conoscere scientificamente gli articoli di fede.

Lo scenario delle discussioni sulla dottrina arricchiana del *lumen medium* è senza dubbio più complesso e articolato di quello che è stato descritto nelle pagine precedenti. I maestri menzionati non sono infatti gli unici a criticare la tesi di Enrico sulla scientificità della teologia.

Tra i domenicani, ad esempio, anche Guglielmo Pietro di Godino (1260-1336)<sup>2</sup>, nell'art. 2 della q. 1 del *Prologo* del suo *Commento alle Sentenze* (1296-1300), nega che *in via* possa essere infuso in qualcuno un *lumen* diverso da quello della fede, dal momento che nessuno riesce a dimostrare di possedere una conoscenza delle verità divine migliore di quella degli altri. Se d'altronde,

---

<sup>1</sup> Per una ricostruzione del dibattito sul soggetto della teologia alla fine del XIII secolo, cf. PORRO, *La teologia a Parigi dopo Tommaso* cit., pp. 232-262.

<sup>2</sup> Sulla vita e le opere dell'autore, cf. ROENSCH, *Early Thomistic School* cit., pp. 120-124.

secondo Guglielmo Pietro di Godino, questo *lumen* causasse realmente una scienza dei *credibilia*, non si avrebbe più alcun merito nel credere, né la fede sarebbe necessaria<sup>3</sup>.

Scoto e Aureoli, d'altronde, non sono neppure gli unici a “salvare” in qualche modo la tesi del *lumen speciale*. Anche il carmelitano Roberto Walsingham (morto nel o dopo il 1313)<sup>4</sup>, ad esempio, ritiene che sia possibile acquisire in questa vita una conoscenza evidente dei *credibilia*, che non si oppone all'*obscuritas fidei*, per via di un *lumen* diverso da quello della fede<sup>5</sup>.

Questo lavoro sulla controversa fortuna della dottrina enrichiana della scientificità della teologia tra il XIII e il XIV secolo può essere considerato, dunque, solo come un contributo parziale per la ricostruzione del sistema delle alleanze e delle opposizioni tra i maestri. Mi auguro tuttavia di essere riuscita a ricostruire almeno le coordinate essenziali del dibattito, e a delineare così una griglia di fondo che permetta di integrare e collocare altri elementi ed altre posizioni.

---

<sup>3</sup> GUILLELMUS PETRI DE GODINO, *In I Sent., Prol.*, q. 1, art. 2, cit. in OLSZEWSKI (ed.), *Dominican Theology at the Crossroads* cit., pp. 266-267, nota 43: «sed ista opinio deficit in omnibus. Primo in hoc quod ponit istud lumen supernaturale. Hoc enim fictivum est, quia non est alterius lumen in hac vita quam lumen fidei quod est in omnibus fidelibus [...]. Praeterea, alii magistri ita magni et maiores istis contradicunt de isto lumine nihil sentientes quod inconueniens esset quod tam nobilis habitus eos lateret per quem alia cognoscuntur et manifestantur [...]. Praeterea, nec ipsi qui ita dicunt possunt ostendere quod clarius viderent articulos quam alii. Nec etiam valet quod per consequens dicunt secundo quod istud lumen causet scientiam, quia tunc fides superflueret, nec homo talis posset mereri [...]. Scientiam etiam facit assentire alicui propter evidentiam rei in se. Nec etiam valet quod tertio dicunt quod istud lumen possit stare cum lumine fidei, quia fides nihil aliud est quam firma adhaesio qua aliquis assentit alicui conclusioni propter solam auctoritatem dicentis. Si ergo haberetur per tale lumen evidens conclusio de articulis, non oportet aliquam credere propter auctoritatem dicentis et per consequens concluderetur necessitas habendi fidem».

<sup>4</sup> Sulla vita e le opere dell'autore, cf. XIBERTA, *De scriptoribus scholasticis* cit., pp. 112-118.

<sup>5</sup> Cf. *ibid.*, p. 135.



## **Bibliografia**

### **Letteratura primaria**

#### **1. Opere di Enrico di Gand**

Edizioni antiche:

*Quodlibeta*, ed. Badius, Parisiis 1518, 2 voll.; rist. Bibliothèque S.J., Louvain 1961.

*Summa[e] quaestionum ordinariorum*, ed. Badius, Parisiis 1520, rist. anast. The Franciscan Institute, New York - E. Nauwelaerts, Louvain - F. Schönigh, Paderborn 1953.

Edizioni critiche:

*Quodlibet* I, ed. R. Macken, Leuven University Press-E.J. Brill, Leuven-Leiden 1979 («Henrici de Gandavo Opera Omnia», 5).

*Quodlibet* II, ed. R. Wielockx, Leuven University Press, Leuven 1983 («Henrici de Gandavo Opera Omnia», 6).

*Quodlibet* VI, ed. G.A. Wilson, Leuven University Press, Leuven 1987 («Henrici de Gandavo Opera Omnia», 10).

*Quodlibet* VII, ed. G.A. Wilson, Leuven University Press, Leuven 1991 («Henrici de Gandavo Opera Omnia», 11).

*Quodlibet* IX, ed. R. Macken, Leuven University Press, Leuven 1983 («Henrici de Gandavo Opera Omnia», 13).

*Quodlibet* X, ed. R. Macken, Leuven University Press-E.J. Brill, Leuven-Leiden 1981 («Henrici de Gandavo Opera Omnia», 14).

*Quodlibet* XII, q. 1-30, ed. J. Decorte, Leuven University Press, Leuven 1987 («Henrici de Gandavo Opera Omnia», 16).

*Quodlibet* XII, q. 31 (*Tractatus super facto praelatorum et fratrum*), ed. L. Hödl-M. Haverals, cum Introductione historica L. Hödl, Leuven University Press, Leuven 1989 («Henrici de Gandavo Opera Omnia», 17).

*Quodlibet* XIII, ed. J. Decorte, Leuven University Press, Leuven 1985 («Henrici de Gandavo Opera Omnia», 18).

*Quodlibet XV*, ed. G.J. Etzkorn / G.A. Wilson, Leuven University Press, Leuven 2007 («Henrici de Gandavo Opera Omnia», 20).

*Summa (Quaestiones ordinariae)*, art.I-V, ed. G.A. Wilson, Leuven University Press, Leuven 2005 («Henrici de Gandavo Opera Omnia», 21).

*Summa (Quaestiones ordinariae)*, art. XXXI-XXXIV, ed. R. Macken, cum Introductione generali ad editionem criticam *Summae* a L. Hödl, Leuven University Press, Leuven 1991 («Henrici de Gandavo Opera Omnia», 27).

*Summa (Quaestiones ordinariae)*, art. XXXV-XL, ed. G.A. Wilson, Leuven University Press, Leuven 1994 («Henrici de Gandavo Opera Omnia», 28).

*Summa (Quaestiones ordinariae)*, art. XLI-XLVI, ed. L. Hödl, Leuven University Press, Leuven 1998 («Henrici de Gandavo Opera Omnia», 29).

*Summa (Quaestiones ordinariae)*, art. XLVII-LII, ed. M. Führer, Leuven University Press, Leuven 2007 («Henrici de Gandavo Opera Omnia», 30).

## 2. Altre fonti antiche e medievali

ALBERICUS REMENSIS

*Philosophia*, in R.A. GAUTHIER, *Notes sur Siger de Brabant. II. Aubry de Reims et la scission de Normands*, «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», 68/1 (1984), pp. 3-49.

ALBERTUS MAGNUS

*Commentarii in I Sententiarum (Dist. I-XXV)*, ed. A. Borgnet, Paris 1893 («Alberti Magni Opera Omnia», 25).

*Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei*, I, ed. D. Siedler, Aschendorf 1978 («Alberti Magni Opera Omnia», XXXIV. 1).

ANONYMUS

*De subiecto theologiae*, in L. SILEO, *Teoria della scienza teologica. "Quaestio de scientia theologiae" di Odo Rigaldi e altri testi inediti (1230-1250)*, Antonianum, Roma 1984, vol. II, *Appendix II*, pp. 115-116.

ARISTOTELES LATINUS

*Analytica Posteriora*, translatio Iacobi in *Aristoteles Latinus*, IV-1-4 [2 et 3 editio altera], Translationes Iacobi, Anonymi sive "Ioannis", Gerardi et Recensio Guillelmi de Moerbeka, ed. L. Minio-Paluello / B.G. Dod, Desclée de Brouwer, Bruges-Paris 1968.

*Metaphysica*, translatio Iacobi in *Aristoteles Latinus*, XXV 1-1<sup>a</sup>, Translatio Iacobi sive "Vetustissima" cum Scholiis et Translatio Composita sive "Vetus", ed. G. Vuillemin-Diem, Desclée de Brouwer, Bruxelles-Paris 1970.

AVICEBRON (IBN GABIROL)

*Fons vitae*, tr. it. di M. Benedetto, in AVICEBRON, *Fonte della vita*, Bompiani, Milano 2007.

AVICENNA (IBN SĪNĀ)

*Metaphysica*, tr. it. di O. Lizzini, in AVICENNA, *Metafisica*, a cura di O. Lizzini e P. Porro, Bompiani, Milano 2002.

BOETHIUS DE DACIA

*De summo bono*, in BOETHIUS DE DACIA, *Opuscula. De aeternitate mundi. De summo bono. De somniis*, ed. N.G. Green-Pedersen, Copenhagen 1976 («Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi»), pp. 369-377.

BONAVENTURA A BALNOREA

*Commentaria in quattuor libros Sententiarum*, I, ed. Quaracchi, Prope Florentiam 1882.

DURANDUS DE SANCTO PORCIANO

*In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri IV*, ex Officina G. Bindoni, Venetiis 1586.

GERARDUS BONONIENSIS

*Summa theologiae*, qq. I-XII, in P. DE VOOGHT, *Les sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIV<sup>e</sup> siècle et du début du XV<sup>e</sup> avec le texte intégral des XII premières questions de la Summa inédite de Gérard de Bologne († 1317)*, Desclée de Brouwer, Bruges 1954, pp. 269-483.

GODEFRIDUS DE FONTIBUS

*Notula I*, in A. AIELLO / R. WIELOCKX, *Goffredo di Fontaines aspirante baccelliere sentenziario: le autografe "Notule de scientia theologie" e la cronologia del ms. Paris BnF lat. 16297*, Brepols, Turnhout 2008 («Corpus Christianorum – Autographa Medii Aevi»), pp. 15-16.

*Notula II*, in A. AIELLO / R. WIELOCKX, *Goffredo di Fontaines aspirante baccelliere sentenziario: le autografe "Notule de scientia theologie" e la cronologia del ms. Paris BnF lat. 16297*, Brepols, Turnhout 2008 («Corpus Christianorum – Autographa Medii Aevi»), pp. 17-20.

*Notula III*, in A. AIELLO / R. WIELOCKX, *Goffredo di Fontaines aspirante baccelliere sentenziario: le autografe "Notule de scientia theologie" e la*

*cronologia del ms. Paris BnF lat. 16297*, Brepols, Turnhout 2008 («Corpus Christianorum – Autographa Medii Aevi»), pp. 21-26.

*Quodlibet IV*, in M. DE WULF / A. PELZER (éds.), *Les quatre premiers Quodlibets de Godefroid de Fontaines (texte inédit)*, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1904 («Les philosophes belges. Textes et Études», 2).

*Quodlibet VIII*, in J. HOFFMANS (éd.), *Le huitième Quodlibet de Godefroid de Fontaines (texte inédit)*, Louvain 1924 («Les philosophes belges. Textes et Études», IV. 1).

*Quodlibet IX*, in J. HOFFMANS (éd.), *Le neuvième Quodlibet de Godefroid de Fontaines (texte inédit)*, Louvain 1928 («Les philosophes belges. Textes et Études», IV. 2).

*Quodlibet XIV*, in J. HOFFMANS (éd.), *Les Quodlibets treize et quatorze de Godefroid de Fontaines (texte inédit)*, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1935 («Les philosophes belges. Textes et Études», V. 3-4).

#### HERVAEUS NATALIS

*Opinio de difficultatibus contra doctrinam fratris Thomae*, a cura di P. Piccari, «Memorie Domenicane», 26 (1995), pp. 5-193.

*Commentarius in Sententias. Prologus (redactio prima)*, in M. OLSZEWSKI (ed.), *Dominican Theology at the Crossroads. A Critical Edition and Study of the Prologues to the Commentaries on Peter Lombard's Sentences by James of Metz and Hervaeus Natalis*, Aschendorff, Münster 2010 («Archa verbi. Subsidia», 2), pp. 83-111.

*Commentarius in Sententias. Prologus (redactio secunda)*, in M. OLSZEWSKI (ed.), *Dominican Theology at the Crossroads. A Critical Edition and Study of the Prologues to the Commentaries on Peter Lombard's Sentences by James of Metz and Hervaeus Natalis*, Aschendorff, Münster 2010 («Archa verbi. Subsidia», 2), pp. 114-167.

#### IACOBUS METENSIS

*Additiones ad Commentarium in primum librum Sententiarum, Prologus*, qq. 1, 2, 4, in M. OLSZEWSKI (ed.), *Dominican Theology at the Crossroads. A Critical Edition and Study of the Prologues to the Commentaries on Peter*

*Lombard's Sentences by James of Metz and Hervaeus Natalis*, Aschendorff, Münster 2010 («Archa verbi. Subsidia», 2), pp. 33-48.

*Commentarius in Sententias, Prologus (redactio prima)*, q. 5, in M. OLSZEWSKI (ed.), *Dominican Theology at the Crossroads. A Critical Edition and Study of the Prologues to the Commentaries on Peter Lombard's Sentences by James of Metz and Hervaeus Natalis*, Aschendorff, Münster 2010 («Archa verbi. Subsidia», 2), pp. 22-32.

*Commentarius in Sententias, Prologus (redactio secunda)*, in M. OLSZEWSKI (ed.), *Dominican Theology at the Crossroads. A Critical Edition and Study of the Prologues to the Commentaries on Peter Lombard's Sentences by James of Metz and Hervaeus Natalis*, Aschendorff, Münster 2010 («Archa verbi. Subsidia», 2), pp. 49-81.

#### IOANNES DUNS SCOTUS

*Ordinatio. Prologus totius operis*, ed. Vaticana, Civitas Vaticana 1950 («Ioannis Duns Scoti Opera Omnia», 1).

*Lectura in Librum Primum Sententiarum. Prologus et Distinctiones 1-7*, ed. Vaticana, Civitas Vaticana 1960 («Ioannis Duns Scoti Opera Omnia», 16).

*Ordinatio III*, ed. Wadding riprod. G. Olms, Hildesheim 1968 («Johannes Duns Scotus Opera Omnia», VII. 1).

*Ordinatio IV*, ed. Wadding riprod. G. Olms, Hildesheim 1968 («Johannes Duns Scotus Opera Omnia», 10).

*Quaestiones quodlibetales*, ed. Wadding riprod. G. Olms, Hildesheim 1969 («Johannes Duns Scotus Opera Omnia», 12).

*Reportata parisiensia*, ed. Wadding riprod. G. Olms, Hildesheim 1969 («Johannes Duns Scotus Opera Omnia», XI. 1-2).

*Lectura in librum secundum Sententiarum. Distinctiones 1-6*, ed. Vaticana, Civitas Vaticana 1982 («Ioannis Duns Scoti Opera Omnia», 18).

*Lectura in librum tertium Sententiarum. Distinctiones 17-40*, ed. Vaticana, Civitas Vaticana 2004 («Ioannis Duns Scoti Opera Omnia», 21).

*Reportatio I A*, in JOHN DUNS SCOTUS, *The Examined Report of the Paris Lecture. Reportatio I A*, ed. by A.B. Wolter / O.V. Bychkov, The Franciscan Institute, St. Bonaventure University, St. Bonaventure, N.Y. 2004.

IOANNES QUIDORT PARISIENSIS

*Commentarium in libros Sententiarum*, I, ed. J.-P. Müller, Roma 1961 («Studia anselmiana», 47).

ODO RIGALDI

*Lectura super quattuor libros Sententiarum*, in L. SILEO, *Teoria della scienza teologica. "Quaestio de scientia theologiae" di Odo Rigaldi e altri testi inediti (1230-1250)*, vol. II, Antonianum, Roma 1984, *Appendix I*, pp. 77-95.

*Quaestio de scientia theologiae*, in L. SILEO, *Teoria della scienza teologica. "Quaestio de scientia theologiae" di Odo Rigaldi e altri testi inediti (1230-1250)*, vol. II, Antonianum, Roma 1984, pp. 5-74.

PETRUS AUREOLI

*Scriptum Super Primum Sententiarum, Prologue - Distinction I, I*, ed. E.M. Buytaert, St. Bonaventure, N. Y. 1952 («Franciscan Institute Publications, Text Series», 3).

PETRUS DE ALVERNIA

*Quodlibet I*, q. 13, in D.J. LECLERQ, *La théologie comme science d'après la littérature quodlibétique*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», 11 (1939), pp. 351-374, in part. pp. 354-357.

THOMAS DE AQUINO

*Summa Theologiae*, I, ed. Leonina, Romae 1888 («Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia», 4).

*Quaestiones disputatae de veritate*, ed. Leonina, Romae 1972 («Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia», 22).

*In III Sent.*, tr. it. di P.L. Perotto o.p., in S. TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo e testo integrale di Pietro Lombardo*, Libro terzo. Distinzioni 23-40. *Le virtù in Cristo e le virtù nei fedeli*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2000.

*Lectura romana in primum Sententiarum Petri Lombardi*, ed. L.E. Boyle /J.F. Boyle, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 2006 («Studies and Texts», 152).

*Scriptum super primum librum Sententiarum, Prol.*, in A. OLIVA, *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la sacra doctrina*. Avec l'édition du Prologue de son Commentaire des *Sentences*, Vrin, Paris 2006 («Bibliothèque Thomiste», 48), pp. 303-340.

*Super Boetium De Trinitate*, tr. it. di P. Porro, in TOMMASO D'AQUINO, *Commento al libro di Boezio sulla Trinità*, in TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, a cura di P. Porro, Bompiani, Milano 2007, pp. 59-371.



## Letteratura secondaria

AERTSEN J.A. / EMERY K. JR. / SPEER A. (Hrsg.), *Nach der Verurteilung von 1277: Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte / After the Condemnation of 1277. Philosophy and Theology at the University of Paris in the Last Quarter of Thirteenth Century. Studies and Texts*, W. de Gruyter, Berlin-New York 2001 («Miscellanea Mediaevalia, 28»).

AGAMBEN G./ COCCIA E. (a cura di), *Angeli. Ebraismo Cristianesimo Islam*, Neri Pozza, Milano 2009.

AIELLO A. / WIELOCKX R., *Goffredo di Fontaines aspirante baccelliere sentenziario: le autografe "Notule de scientia theologie" e la cronologia del ms. Paris BnF lat. 16297*, Brepols, Turnhout 2008 («Corpus Christianorum – Autographa Medii Aevi»).

AIELLO A. / WIELOCKX R., *La versione del Quodlibet IV, qq. 7-8, di Enrico di Gand nel ms. Paris BnF lat. 16297*, «Documenti e studi della tradizione filosofica medievale», 19 (2008), pp. 371-499.

AREZZO A., *Enrico di Gand e la condanna del 1277*, diss. dott., Università degli Studi di Lecce 2004.

AREZZO A., *La felicità del teologo. Gloria, grazia e scienza in Enrico di Gand*, in M. BETTETINI / F.D. PAPARELLA (a cura di), *Le felicità nel Medioevo*. Atti del Convegno della S.I.S.P.M., Milano, 12-13 settembre 2003, Fidem, Louvain-la-Neuve 2005 («Textes et Études du Moyen Âge», 31), pp. 411-424.

AREZZO A., *La dottrina del lumen medium in Enrico di Gand. Lo statuto della teologia tra ideale scientifico e illuminazione sovranaturale*, «Schola Salernitana», 14 (2009), pp. 221-242.

AREZZO A., *I beni di questo mondo e l'agire morale. Gli articoli 143 e 170 del "Sillabo" di Tempier*, in R. LAMBERTINI / L. SILEO (a cura di), *I beni di questo mondo. Teorie etico-economiche nel laboratorio dell'Europa medievale*. Atti del Convegno della S.I.S.P.M., Roma, 19-21 settembre 2005, Fidem, Porto 2010 («Textes et Études du Moyen Âge», 55), pp. 173-191.

AROSIO M., «*Credibile ut intelligibile*». *Sapienza e ruolo del «modus ratiocinativus sive inquisitivus» nell'epistemologia teologica del Commento alle Sentenze di Bonaventura da Bagnoregio*, La Tipografia, Roma 1994.

AUBERT R., *Le Traité de la Foi à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle*, in J. AUER / H. VOLK (Hrsg.), *Theologie in Geschichte und Gegenwart*, M. Schmaus zum 60. Geburtstag dargebracht v. seinen Freunden u. Schülern, K. Zink, München 1957, pp. 349-370.

BEONIO BROCCIERI FUMAGALLI M.T., *Durando di S. Porziano. Elementi filosofici della terza edizione del "Commento alle Sentenze"*, La Nuova Italia, Firenze 1969.

BEONIO BROCCIERI FUMAGALLI M.T., *Note sul concetto di teologia di Durando di S. Porziano*, in L. BIANCHI (a cura di), *Filosofia e teologia nel Trecento. Studi in ricordo di Eugenio Randi*, Fidem, Louvain-La-Neuve 1994 («Textes et Études du Moyen Âge», 1), pp. 57-63.

BENEDETTO M., *Sapienza e filosofia nel Fons vitae di Ibn Gabirol*, «Quaestio», 5 (2005), pp. 259-272.

BÉRUBÉ C., *De l'homme à Dieu selon Duns Scot, Henri de Gand et Olivi*, Istituto Storico dei Cappuccini, Edizioni Collegio S. Lorenzo, Roma 1983.

BETTETINI M. / BIANCHI L. / MARMO C. / P. PORRO (a cura di), *Filosofia medievale*, Raffaello Cortina, Milano 2004 («Bibliotheca»).

BETTONI E., *Il processo astrattivo nella concezione di Enrico di Gand*, Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano 1954.

BEUMER J., *Theologische und mystische Erkenntnis. Eine Studie in Anschluß an Heinrich von Gent, Dionysius den Kartäuser und Josephus a Spiritu Sancto*, «Zeitschrift für Ascese und Mystik», 16 (1941), pp. 62-78.

BEUMER J., *Theologie als Glaubensverständnis*, Echter, Würzburg 1953, pp. 105-110.

BEUMER J., *Erleuchteter Glaube. Die Theorie Heinrichs von Gent und ihr Fortleben in der Spätscholastik*, «Franziskanische Studien», 37 (1955), pp. 129-160.

BEUMER J., *Die Stellung Heinrichs von Gent zum theologischen Studium der Frau*, «Scholastik», 32 (1957), pp. 81-85.

BIANCHI L., *La felicità intellettuale come professione nella Parigi del Duecento*, «Rivista di Filosofia», 78 (1987), pp. 181-199.

BIANCHI L., *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Lubrina, Bergamo 1990 («Quodlibet», 6).

BIANCHI L., *Le università e il “decollo scientifico” dell’Occidente*, in L. BIANCHI (a cura di), *La filosofia nelle università. Secoli XIII-XIV*, La Nuova Italia, Scandicci (Firenze) 1997, pp. 25-62.

BIANCHI L., *Un Moyen Âge sans censure ? Réponse à Alain Boureau*, «Annales. Histoire, Sciences Sociales», 57/3 (2002), pp. 733-743.

BIFFI I., *Figure medievali della teologia*, Jaca Book, Milano 1992.

BIFFI I., *La figura della teologia secondo Alberto Magno. La teologia nel Proemium al Commento alle Sentenze*, in I. BIFFI / J. BRAMS / M.-R. HAYOUN / J. JOLIVET / J. MCEVOY / J. VERGER, *La nuova razionalità. XIII secolo*, Jaca Book / Città Nuova, Milano 2008 («Figure del pensiero medievale», 4), pp. 597-632.

BIFFI I., *San Bonaventura e la sapienza cristiana*, in I. BIFFI / J. BRAMS / M.-R. HAYOUN / J. JOLIVET / J. MCEVOY / J. VERGER, *La nuova razionalità. XIII secolo*, Jaca Book / Città Nuova, Milano 2008 («Figure del pensiero medievale», 4), pp. 531-596.

BIFFI I., *Teologia domenicana a Parigi e a Oxford. Parte Prima. La «regalità» della teologia e l’«ancillarità» delle Arti in Rolando da Cremona*, in I. BIFFI / J. BRAMS / M.-R. HAYOUN / J. JOLIVET / J. MCEVOY / J. VERGER, *La nuova razionalità. XIII secolo*, Jaca Book / Città Nuova, Milano 2008 («Figure del pensiero medievale», 4), pp. 399-434.

BIFFI I., *Teologia domenicana a Parigi e a Oxford. Parte Seconda. Teologia domenicana a Oxford. Riccardo Fishacre*, in I. BIFFI / J. BRAMS / M.-R. HAYOUN / J. JOLIVET / J. MCEVOY / J. VERGER, *La nuova razionalità. XIII secolo*, Jaca Book / Città Nuova, Milano 2008 («Figure del pensiero medievale», 4), pp. 434-469.

BIFFI I., *Teologia domenicana a Parigi e a Oxford. Parte Terza. Teologia domenicana a Oxford. Roberto Kilwardby*, in I. BIFFI / J. BRAMS / M.-R. HAYOUN / J. JOLIVET / J. MCEVOY / J. VERGER, *La nuova razionalità. XIII secolo*, Jaca Book / Città Nuova, Milano 2008 («Figure del pensiero medievale», 4), pp. 470-530.

BIFFI I., *Teologi dell’università di Parigi nella prima metà del XIII secolo. Parte Prima. La teologia come esperienza e logica della storia della salvezza*, in I. BIFFI / J. BRAMS / M.-R. HAYOUN / J. JOLIVET / J. MCEVOY / J. VERGER, *La nuova razionalità. XIII secolo*, Jaca Book / Città Nuova, Milano 2008 («Figure del pensiero medievale», 4), pp. 237-280.

BIFFI I., *Teologi dell'università di Parigi nella prima metà del XIII secolo. Parte Seconda. Evidenza di fede e struttura scientifica della teologia in Guglielmo d'Auxerre*, in I. BIFFI / J. BRAMS / M.-R. HAYOUN / J. JOLIVET / J. MCEVOY / J. VERGER, *La nuova razionalità. XIII secolo*, Jaca Book / Città Nuova, Milano 2008 («Figure del pensiero medievale», 4), pp. 280-298.

BIFFI I., *Tommaso d'Aquino e la sacra dottrina*, in I. BIFFI / J. BRAMS / M.-R. HAYOUN / J. JOLIVET / J. MCEVOY / J. VERGER, *La nuova razionalità. XIII secolo*, Jaca Book / Città Nuova, Milano 2008 («Figure del pensiero medievale», 4), pp. 633-696.

BONANNI S.P., *Pietro Abelardo*, in G. D'ONOFRIO (a cura di), *Storia della Teologia nel Medioevo II. La grande fioritura*, Piemme, Casale Monferrato 1996, pp. 73-117.

BOTTARINI G., *Costruzione della teologia e unità della ragione in Tommaso d'Aquino. Una possibile interpretazione del Super Boetium De Trinitate*, «Doctor Virtualis», 8 (2008), pp. 105-137.

BOUGEROL J.-G., *Lexique Saint Bonaventure*, Éditions Franciscaines, Paris 1969.

BOUREAU A., *Théologie, science et censure au XIII siècle. Le cas de Jean Peckham*, Les Belles Lettres, Paris 1999.

BOULNOIS O., *Duns Scoto. Il rigore della carità*, Jaca Book, Milano 1999 («Eredità medievale», 15).

BOULNOIS O., *Giovanni Duns Scoto. Teologia critica e rigore della carità*, in I. BIFFI / O. BOULNOIS / J. GAYÀ ESTELRICH / R. IMBACH / G. LARAS / A. DE LIBERA / P. PORRO / F.-X. PUTALLAZ (a cura di), *Rinnovamento della «via antiqua». La creatività tra il XIII e il XIV secolo*, Jaca Book / Città Nuova, Milano-Roma 2009 («Figure del pensiero medievale», 5), pp. 461-538.

BOULNOIS O., *Libre révélation et métaphysique naturelle. Duns Scot*, in O. BOULNOIS (éd.), *Philosophie et théologie au Moyen Âge*, t. II, Les Éditions du Cerf, Paris 2009, pp. 351-367.

BOULNOIS O. (éd.), *Philosophie et théologie au Moyen Âge*, t. II, Les Éditions du Cerf, Paris 2009.

BRANDARIZ F., *La Teología como ciencia según Enrique de Gante*, «Estudios Eclesiásticos», 22 (1948), pp. 5-57.

BRANDARIZ F., *La Teología en relación con las demás ciencias según Enrique de Gante*, «Miscelanea Comillas», 19 (1953), pp. 165-204.

BROADIE A., *Duns Scotus and William Ockham* in G.R. EVANS (ed.), *Medieval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard. Current Research*, vol. I, E.J. Brill, Leiden–Boston– Köln 2002, pp. 250-265.

BROWN J.V., *Divine Illumination in Henry of Ghent*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», 41 (1974), pp. 177-199.

BROWN J.V., *The Meaning of notitia in Henry of Ghent*, in J.P. BECKMANN / L. HONNEFELDER / J. GABRIEL / W. KLUXEN (Hrsg.), *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, t. II, W. de Gruyter, Berlin-New York 1981 («Miscellanea Mediaevalia», XIII. 2), pp. 992-998.

BROWN J.V., *Abstraction and the Object of the human intellect according to Henry of Ghent*, «Vivarium», 11 (1973), pp. 80-104.

BROWN J.V., *Duns Scotus on the possibility of Knowing Genuine Truth: the Reply to Henry of Ghent in the “Lectura Prima” and in the “Ordinatio”*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», 51 (1984), pp. 136-182.

BROWN J.V., *Henry’s Theory of Knowledge: Henry of Ghent on Avicenna and Augustine*, in W. VANHAMEL (ed.), *Henry of Ghent. Proceedings of the International Colloquium on the Occasion of the 700<sup>th</sup> Anniversary of His Death*, Leuven University Press, Leuven 1996 («Ancient and Medieval Philosophy», I. 15), pp. 19-42.

BROWN S.F., *Henry of Ghent’s “De reductione artium ad theologiam”*, in D.H. GALLAGHER (ed.), *Thomas Aquinas and His Legacy*, The Catholic University of America Press, Washington 1994, pp. 194-206.

BROWN S.F., *Henry of Ghent’s Critique of Aquinas’ Subalternation Theory and the Early Thomistic Response*, in R. TYÖRINOJA / A. INKERI LEHTINEN / D. FØLLESDAL (eds.), *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.)*, Helsinki 24-29 August 1987, vol. III, The Finnish Society for Missiology and Ecumenics, Helsinki 1990 («Annals of the Finnish Society for Missiology and Ecumenics», 55), pp. 337-345.

BROWN S.F., *Declarative and Deductive Theology in the Early Fourteenth Century*, in J.A. AERTSEN / A. SPEER (Hrsg.), *Was ist Philosophie im Mittelalter? Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der*

S.I.E.P.M., 25. bis 30. August in Erfurt, W. de Gruyter, Berlin–New York 1998 («Miscellanea Mediaevalia», 26), pp. 648-655.

BROWN S.F., *Walter Burley, Peter Aureoli and Gregory of Rimini*, in J. MARENBOON (ed.), *Medieval Philosophy*, vol. III, Routledge, London-New York 1998, pp. 368-385.

BROWN S.F., *Declarative Theology after Durandus: Its Re-presentation and Defense by Peter Aureoli*, in S.F. BROWN / T. DEWENDER / T. KOBUSCH (ed.) *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, Brill, Leiden-Boston 2009 («Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters», 102), pp. 401-421.

BROWN S.F., *La subalternation et ses critiques après saint Thomas. Henri de Gand, Godefroid de Fontaines, Jean de Paris, Pierre d'Auriol*, in O. BOULNOIS (éd.), *Philosophie et théologie au Moyen Âge*, t. II, Les Éditions du Cerf, Paris 2009, pp. 311-326.

BUYTAERT E.M., *Introduction*, in PETRUS AUREOLI, *Scriptum Super Primum Sententiarum*, I, ed. E.M. Buytaert, St. Bonaventure, N.Y. 1952 («Franciscan Institute Publications, Text Series», 3), pp. VII-XVI.

CARVALHO SANTIAGO DE M.A., *On the Unwritten Section of Henry of Ghent's Summa*, in G. GULDENTOPS / C. STEEL (eds.), *Henry of Ghent's and the Transformation of Scholastic Thought. Studies in Memory of Jos Decorte*, Leuven University Press, Leuven 2003, pp. 327-370.

CATAPANO G., *Quale scetticismo viene criticato da Agostino nel Contra Academicos?*, «Quaestio», 6 (2006), pp. 1-13.

COCCIA E., *La trasparenza delle immagini. Averroè e l'averroismo*, Mondadori, Milano 2005.

CHENU M.-D., *Introduzione alla studio di S. Tommaso d'Aquino*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1953.

CHENU M.-D., *La teologia come scienza nel XIII secolo*, Jaca Book, Milano 1985 («Biblioteca di Cultura Medievale»).

COLOMBO G., *Prefazione*, in I. BIFFI, *Figure medievali della teologia*, Jaca Book, Milano 1992, pp. 1-11.

CONFORTI P., "Naturali cognitione probare". *Natural and Theological Knowledge in Herveus Natalis*, in J.A. AERTSEN / A. SPEER (Hrsg.), *Was ist Philosophie im Mittelalter? Akten des X. Internationalen Kongresses für*

mittelalterliche Philosophie der S.I.E.P.M., 25. bis 30. August in Erfurt, W. de Gruyter, Berlin–New York 1998 («Miscellanea Mediaevalia», 26), pp. 614-621.

CORTI M., *Scritti su Cavalcanti e Dante. La felicità mentale. Percorsi dell'invenzione e altri saggi*, Einaudi, Torino 1983.

DECORTE J., *Henry of Ghent on Analogy. Critical Reflexions on Jean Paulus' Interpretation*, in W. VANHAMEL (ed.), *Henry of Ghent. Proceedings of the International Colloquium on the Occasion of the 700<sup>th</sup> Anniversary of His Death*, Leuven University Press, Leuven 1996 («Ancient and Medieval Philosophy», I. 15), pp. 71-105.

DEMANGE D., *Jean Duns Scot. La théorie du savoir*, Vrin, Paris 2007.

DEMANGE D., *La théologie est-elle une science? La réponse de Duns Scot à Godefroid de Fontaines dans le prologue des Reportata Parisiensia*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 20 (2009), pp. 547-572.

DENIFLE H./ CHATELAIN É. (éds.), *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, Delalain, Paris 1889, rist. an. Culture et Civilisation, Bruxelles 1964.

DE VOOGHT P., *Les sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIV<sup>e</sup> siècle et du début du XV<sup>e</sup> avec le texte intégral des XII premières questions de la Summa inédite de Gérard de Bologne († 1317)*, Desclée de Brouwer, Bruges 1954.

DE VOOGHT P., *La méthode théologique d'après Henri de Gand et Gérard de Bologne*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale» 23 (1956), pp. 61-87.

DONNEAUD H., *Théologie et intelligence de la foi au XIII<sup>ème</sup> siècle*, Parole et Silence, Paris 2006 («Bibliothèque de la Revue thomiste»).

D'ONOFRIO G. (a cura di), *Storia della Teologia nel Medioevo I. I principi*, Piemme, Casale Monferrato 1996.

D'ONOFRIO G. (a cura di), *Storia della Teologia nel Medioevo II. La grande fioritura*, Piemme, Casale Monferrato 1996.

D'ONOFRIO G. (a cura di), *Storia della Teologia nel Medioevo III. La teologia delle scuole*, Piemme, Casale Monferrato 1996.

DOYLE J.P., *Introduction*, in J.P. DOYLE, *A Treatise of Master Hervaeus Natalis (d. 1323). The doctor perspicacissimus. On second Intentions. Volume One - An english Translation and Volume Two - a latin Edition*, Marquette

University Press, Portland 2008 («Medieval philosophical Texts in Translations», 44), pp. 1-25.

DUMONT C., *La réflexion sur la méthode théologique I*, «Nouvelle revue théologique», 83 (1961), pp. 1034-1050.

DUMONT C., *La réflexion sur la méthode théologique II*, «Nouvelle revue théologique», 84 (1962), pp. 17-35.

DUMONT S.D., *Theology as a Science and Duns Scotus's Distinction between Intuitive and Abstractive Cognition*, «Speculum», 64 (1989), pp. 579-599.

DUMONT S.D., *The Propositio Famosa Scoti: Duns Scotus and Ockham on the Possibility of a Science of Theology*, «Dialogue», 31 (1992), pp. 415-429.

EMERY K. JR., *The Image of God Deep in the Mind: The Continuity of Cognition according to Henry of Ghent*, in J.A. AERTSEN / K. EMERY JR. / A. SPEER (Hrsg.), *Nach der Verurteilung von 1277: Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte / After the Condemnation of 1277. Philosophy and Theology at the University of Paris in the Last Quarter of Thirteenth Century. Studies and Texts*, W. de Gruyter, Berlin-New York 2001 («Miscellanea Mediaevalia, 28»), pp. 59-124.

EVANS G.R. (ed.), *The medieval Theologians. An Introduction to Theology in the Medieval Period*, Blackwell, Oxford 2001.

EVANS G.R., *The Discussions of the Scientific Status of Theology in the Second Half of the Twelfth Century*, in M. LUTZ-BACHMANN / A. FIDORA / A. NIEDERBERGER (eds.), *Metaphysics in the Twelfth Century. On the Relationship among Philosophy, Science and Theology*, Brepols, Turnhout 2004.

FELTRIN P. / ROSSINI M., *Verità in questione. Il problema del metodo in diritto e teologia nel XII secolo*, Lubrina, Bergamo 1992.

FRANK W.A. / WOLTER A.B., *Duns Scotus, metaphysician*, Purdue University Press West Lafayette, Indiana 1995 («Purdue University Press Series in the History of Philosophy»).

FÜHRER M.L., *Henry of Ghent on Divine Illumination*, «Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter», 3 (1998), pp. 69-85.

GAUS C., *Etiam realis scientia. Petrus Aureolis Konzeptualistische Transzendentalienlehre vor dem Hintergrund seiner Kritik am*



*Formalitätenrealismus*, Brill, Leiden-Boston 2008 («Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters», 100).

GHISALBERTI A., *Ragione e rivelazione: a proposito della epistemologia teologica di Giovanni Duns Scoto*, in A. GHISALBERTI (a cura di), *Giovanni Duns Scoto. Filosofia e teologia*, Biblioteca Franceseana, Milano 1995, pp. 5-11.

GILSON É., *Giovanni Duns Scoto. Introduzione alle sue posizioni fondamentali*, ed. italiana a cura di C. Marabelli e D. Riserbato, Jaca Book, Milano 2007.

GLORIEUX P., *La littérature quodlibétique de 1260 a 1320*, Le Saulchoir, Kain 1925 («Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques»).

GLORIEUX P., *Un recueil scolaire de Godefroid de Fontaines (Paris, Nat. lat. 16297)*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 3 (1931), pp. 37-53.

GOEHRING B., *Henry of Ghent on Human Knowledge and Its Limits*, in corso di pubblicazione negli Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia Medievale della Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Palermo, 16-22 settembre 2007.

GOMEZ CAFFARENA J., *Cronología de la Suma de Enrique de Gante por relación a sus Quodlibetos*, «Gregorianum», 38 (1957), pp. 116-133.

GÓMEZ CAFFARENA J., *Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante*, Ed. Pont. Università Gregoriana, Roma 1958 («Analecta Gregoriana», 93).

GORIS W., *Absolute Beginners. Der mittelalterliche Beitrag zu einem Ausgang vom Unbedingten*, E.J. Brill, Leiden-Boston 2007 («Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters», 93).

GRASSI O., *Probabilismo teologico e certezza filosofica: Pietro Aureoli e il dibattito sulla conoscenza nel '300*, in G. D'ONOFRIO (a cura di), *Storia della Teologia nel Medioevo III. La teologia delle scuole*, Piemme, Casale Monferrato 1996, pp. 515-540.

GUIMMARRÄES A. DE, *Hervé Noël (1323). Étude biographique*, «Archivum Fratrum Praedicatorum», 8 (1938), pp. 5-81.

GULDENTOPS G. / STEEL C. (eds.), *Henry of Ghent and the Transformation of Scholastic Thought. Studies in Memory of Jos Decorte*, Leuven University Press, Leuven 2003 («Ancient and Medieval Philosophy», I. 31).

HAMESSE J., *Theological Quaestiones Quodlibetales*, in C. SCHABEL (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Thirteenth Century*, E.J. Brill, Leiden-Boston 2006 («Brill's Companions to the Christian Tradition», 1), pp. 17-48.

HISSETTE R., *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Publications Universitaires, Louvain-Vander-Oyez, Paris 1977.

HOYE W., *Gotteserkenntnis per essentiam im 13. Jahrhundert*, in A. ZIMMERMANN (Hrsg.), *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im 13. Jahrhundert*, W. de Gruyter, Berlin-New York 1976 («Miscellanea Mediaevalia», 10), pp. 269-284.

IRIBARREN I., *Durandus of St Pourçain. A Dominican Theologian in the Shadow of Aquinas*, Oxford University Press, New York 2005 («Oxford Theological Monographs»).

IRIBARREN I./ LENZ M. (eds.), *Angels in Medieval Philosophical Inquiry. Their Function and Significance*, Ashgate, Aldershot-Burlington 2008 («Ashgate Studies in Medieval Philosophy»).

JENKINS J.I., *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.

JOLIVET J., *Quaestio e dialettica nella teologia di Abelardo*, in P. FELTRIN / M. ROSSINI, *Verità in questione. Il problema del metodo in diritto e teologia nel XII secolo*, Lubrina, Bergamo 1992, pp. 259-274.

JORDAN M.D., *The Controversy of the Correctoria and the Limits of Metaphysics*, «Speculum», 57 (1982), pp. 292-314.

JORDAN M.D., *Theology as Speculative and practical in Thomas Aquinas*, in R. TYÖRINOJA / A. INKERI LEHTINEN / D. FØLLESDAL (eds.), *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.)*, Helsinki 24-29 August 1987, vol. III, The Finnish Society for Missiology and Ecumenics, Helsinki 1990 («Annals of the Finnish Society for Missiology and Ecumenics», 55), pp. 430-439.

KEMPSHALL M.S., *The Common Good in Late Medieval Political Thought*, Oxford University Press, Oxford 1999.

KERR F., *Thomas Aquinas*, in G.R. EVANS (ed.), *Medieval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard. Current Research*, vol. I, E.J. Brill, Leiden-Boston-Köln 2002, pp. 201-220.

KOCH J., *Durandus de S. Porciano O.P. Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jahrhunderts*, «Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters», 26 (1927).

KÖHLER T.W., *Der Begriff der Einheit und ihr ontologisches Prinzip nach dem Sentenzenkommentar des Jakob von Metz O.P.*, Herder, Roma 1971 («Studia anselmiana», 58).

KÖNIG-PRALONG C., *Évaluations des savoirs d'importation dans l'Université médiévale: Henri de Gand en position d'expert*, «Revue européenne des Sciences Sociales», XLVI, 141 (2008), pp. 11-28.

KÖNIG-PRALONG C., *Le raisonnement par cas chez Henri de Gand: entre via naturae et via fidei*, in corso di pubblicazione negli Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia Medievale della Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Palermo, 16-22 settembre 2007.

LAARMANN M., *Deus, primum cognitum. Die Lehre von Gott als dem Ersterkannten des menschlichen Intellekte die Heinrich von Ghent (†1293)*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Münster 1999.

LECLERCQ J., *La théologie comme science d'après la littérature quodlibétique*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», 11 (1939), pp. 351-374.

LECLERCQ J., *L'idéal du théologien au Moyen Âge*, «Revue des Sciences Religieuses», 21 (1947), pp. 121-148.

LEONE M., *Metaphysics, Theology and the Natural Desire to Know Separate Substances in Henry of Ghent*, «Quaestio», 5 (2005), pp. 513-526.

LEONE M., *Teologia speculativa e teologia pratica nel pensiero di Enrico di Gand*, in V. CESARONE / E.M. FABRIZIO / G. RIZZO / G. SACARAFILÉ (a cura di), *Saperi in dialogo. Dieci anni di ricerca*, Liguori, Napoli 2004, pp. 251-263.

LEONE M., *Zum Status der Theologie bei Heinrich von Gent. Ist sie eine praktische oder theoretische Wissenschaft?*, in M. OLSZEWSKI (ed.), *What is Theology in the Middle Ages? Religious Cultures of Europe (11<sup>th</sup>-15<sup>th</sup> Centuries) as reflected in their Self-Understanding*, Aschendorff, Münster 2007 («Archa verbi. Subsidia», 1), pp. 195-224.

LEONE M., *The Theologian and the Contracts: Henry of Ghent and the emptio-venditio reddituum*, «Recherches de Théologie et Philosophie médiévales», LXXV, 1 (2008), pp. 137-160.

LIBERA A. DE, *Penser au Moyen Âge*, Éditions du Seuil, Paris 1991.

LOTTIN O., *Une question quodlibétique inconnue de Godefroid de Fontaines*, «Revue d'histoire ecclésiastique», 30 (1934), pp. 852-859.

LOWE E., *The Contested Theological Authority of Thomas Aquinas. The Controversies between Hervaeus Natalis and Durandus of St. Pourçain*, Routledge, New York-London 2003 («Studies in Medieval History and Culture», 17).

LUNA C., *Nouveaux textes d'Henri de Gand, de Gilles de Rome et de Godefroid de Fontaines. Les questions du Manuscrit Bologne, Collegio di Spagna, 133. Contribution à l'étude des questions disputées*, «Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 65 (1998), pp. 151-272.

MACKEN R., *La théorie de l'illumination divine dans la philosophie d'Henri de Gand*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», 39 (1972), pp. 82-112.

MACKEN R., *Les corrections d'Henri de Gand à sa Somme*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», 44 (1977), pp. 55-100.

MACKEN R., *God as "primum cognitum" in the Philosophy of Henry of Ghent*, «Franziskanische Studien», 66 (1984), pp. 309-315.

MACKEN R., *L'illumination divine concernant les vérités révélées chez Henri de Gand*, «Journal Philosophique», 5 (novembre-décembre 1985), pp. 261-271.

MACKEN R., *The Superiority of Active Life to Contemplative Life in Henry of Ghent's Theology*, «Medioevo», 20 (1994), pp. 115-129.

MACKEN R., *The Masters of Theology, allowed to dispute on the Power of the Prelates of the Church, according to the Theology of Henry of Ghent*, in R. MACKEN (ed.), *Essays on Henry of Ghent II*, Editions Medieval Philosophers of the Former Low Countries, Leuven 1995, pp. 21-31.

MAIER A., *Diskussionen über das aktuell Unendliche in der ersten Hälfte des 14 Jahrhunderts*, «Divus Thomas», 25 (1947), pp. 317-337 (rist. in A. MAIER, *Ausgehendes Mittelalter. Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14 Jahrhunderts*, vol. I, Edizioni di Soria e Letteratura, Roma 1964).

MARCHESI A., *Filosofia e teologia in Giovanni Duns Scoto*, in A. GHISALBERTI (a cura di), *Giovanni Duns Scoto. Filosofia e teologia*, Biblioteca Francescana, Milano 1995, pp. 13-38.

MARENBO J., *Later Medieval Philosophy (1150-1350). An Introduction*, Routledge, London-New York 1987.

MARENBO J., *Henry of Ghent and Duns Scotus*, in J. MARENBO (ed.), *Medieval Philosophy*, vol. III, Routledge, London-New York 1998, pp. 291-328.

MARENBO J. (ed.), *Medieval Philosophy*, vol. III, Routledge, London-New York 1998.

MARMURSZTEJN E., *L'autorité des maîtres. Scolastique, normes et société au XIII siècle*, Les Belles Lettres, Paris 2007.

MARRONE S.P., *Matthew of Aquasparta, Henry of Ghent and Augustinian Epistemology after Bonaventure*, «Franziskanische Studien», 65 (1983), pp. 252-290.

MARRONE S.P., *Truth and Scientific Knowledge in the Thought of Henry of Ghent*, The Medieval Academy of America, Cambridge (Massachusetts) 1985 («Speculum Anniversary Monographs, 11»).

MARRONE S.P., *Henry of Ghent and Duns Scotus on the Knowledge of Being*, «Speculum», 63 (1988), pp. 22-57.

MARRONE S.P., *Concepts of Science among Parisian Theologians in the Thirteenth Century*, in R. TYÖRINOJA / A. INKERI LEHTINEN / D. FØLLESDAL (eds.), *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.), Helsinki 24-29 August 1987, vol. III, The Finnish Society for Missiology and Ecumenics, Helsinki 1990 («Annals of the Finnish Society for Missiology and Ecumenics», 55), pp. 124-133.

MARRONE S.P., *Speculative Theology in the Late Thirteenth Century and the Way to Beatitude*, in B.C. BAZÁN / E. ANDÚJAR / L.G. SBROCCHI (éds.), *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge*, vol. II, Legas, New York-Ottawa-Toronto 1995, pp. 1067-1080.

MARRONE S.P., *Certitude of Knowledge of God? Thirteenth-Century Augustinians and the Doctrine of Divine Illumination*, in G. HOLMSTRÖM-HINTIKKA (ed.), *Medieval Philosophy and Modern Times*, Kluwer, Dordrecht 2000 («Synthese Library», 228), pp. 145-160.

MARRONE S.P., *The Light of Thy Countenance. Science and Knowledge of God in the Thirteenth Century. A Doctrine of Divine Illumination*, vol. I, E.J. Brill, Leiden-Boston 2001.

MARRONE S.P., *The Light of Thy Countenance. Science and Knowledge of God in the Thirteenth Century. God at the Core of Cognition*, vol. II, E.J. Brill, Leiden-Boston 2001.

MARRONE S.P., *Henry of Ghent and the Debate over Ways of Life and the Role of the Clergy*, in G. GULDENTOPS / C. STEEL (eds.), *Henry of Ghent and the Transformation of Scholastic Thought. Studies in Memory of Jos Decorte*, Leuven University Press, Leuven 2003 («Ancient and Medieval Philosophy», I. 31), pp. 371-386.

MARRONE S.P., *Scotus at Paris on the Criteria for Scientific Knowledge*, in S.F. BROWN / T. DEWENDER / T. KOBUSCH (ed.) *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, Brill, Leiden- Boston 2009 («Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters», 102), pp. 383-400.

MAZZARELLA P., *Controversie medievali. Unità e pluralità delle forme*, Giannini, Napoli 1978.

MINNIS A.J., *The Accessus Extended: Henry of Ghent on the Transmission and Reception of Theology*, in M.D. JORDAN / K. EMERY JR. (eds.), "Ad litteram": *Authoritative Texts and Their Medieval Readers*, University of Notre Dame Press, Notre-Dame-London 1992 («Notre-Dame Conferences in Medieval Studies», 3), pp. 275-326.

NIELSEN L.O., *The Debate between Peter Auriol and Thomas Wylton on Theology and Virtue*, «Vivarium», XXXVIII, 1 (2000), pp. 35-98.

NIELSEN L.O., *Peter Auriol's Way with Words. The Genesis of Peter Auriol's Commentaries on Peter Lombard's First and Fourth Books on the Sentences*, in G.R. EVANS (ed.), *Medieval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard. Current Research*, vol. I, E.J. Brill, Leiden-Boston-Köln 2002, pp. 149-219.

NIELSEN L.O., *The Quodlibet of Peter Auriol*, in C. SCHABEL (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century*, E.J. Brill, Leiden-Boston 2007 («Brill's Companions to the Christian Tradition», 7), pp. 267-331.

NOONE T.B. / ROBERTS H.F., *John Duns Scotus' Quodlibet. A brief Study of the Manuscripts and an Edition of Question 16*, in C. SCHABEL (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century*, E.J. Brill, Leiden-Boston 2007 («Brill's Companions to the Christian Tradition», 7), pp. 131-198.

NORDBERG K., *Abstraction and Separation in the Light of the Historical Roots of Thomas' Tripartition of the Theoretical Sciences*, in R. TYÖRINOJA / A. INKERI LEHTINEN / D. FØLLESDAL (eds.), *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.), Helsinki 24-29 August 1987, vol. III, The Finnish Society for Missiology and Ecumenics, Helsinki 1990 («Annals of the Finnish Society for Missiology and Ecumenics», 55), pp. 144-153.

O'CONNOR E.D. FR., *The Scientific Character of Theology according to Scotus*, in *De Doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus scotistici internationalis Oxonii et Edimburgi, 11-17 September 1966 celebrati*, vol. III, cura Commissionis Scotisticae, Roma 1968 («Studio Scholastico-Scotistica», 2), pp. 3-50.

OLIVA A., *La questione dell'altra lettura di Tommaso d'Aquino. A proposito dell'edizione delle note marginali del ms. Oxford, Lincoln College Lat. 95*, «Quaestio», 6 (2006), pp. 516-521.

OLIVA A., *Quelques éléments de la doctrine théologie selon Thomas d'Aquin* in M. OLSZEWSKI (ed.), *What is Theology in the Middle Ages? Religious Cultures of Europe (11<sup>th</sup>-15<sup>th</sup> Centuries) as reflected in their Self-Understanding*, Aschendorff, Münster 2007 («Archa verbi. Subsidia», 1), pp. 167-193.

OLSZEWSKI M., *Contemplatio and speculatio: Are they synonyms or not?*, in M.C. PACHECO / J.F. MEIRINHOS (éds.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale / Intellect and Imagination in Medieval Philosophy / Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval*. Actes du XI Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Porto, du 26 au 31 août 2002, vol. IV, «Mediaevalia. Textos e estudos», 23 (2004), pp. 411-422.

OLSZEWSKI M. (ed.), *What is Theology in the Middle Ages? Religious Cultures of Europe (11<sup>th</sup>-15<sup>th</sup> Centuries) as reflected in their Self-Understanding*, Aschendorff, Münster 2007 («Archa verbi. Subsidia», 1).

OLSZEWSKI M. (ed.), *Dominican Theology at the Crossroads. A Critical Edition and Study of the Prologues to the Commentaries on Peter Lombard's Sentences by James of Metz and Hervaeus Natalis*, Aschendorff, Münster 2010 («Archa verbi. Subsidia», 2).

PAULUS J., *Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa métaphysique*, Vrin, Paris 1938 («Études de Philosophie Médiévale», 25).

PAULUS J., *A propos de la théorie de la connaissance d'Henri de Gand*, «Revue philosophique de Louvain», 47 (1949), pp. 493-496.

PASNAU R., *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.

PELSTER F., *Zur Überlieferung des Quodlibet und anderer Schriften des Petrus Aureoli O.F.M.*, «Franciscan Studies», 14(1954), pp. 392-411.

PERTOSA A., *La ricezione della controversa libertà del volere nel Correctorium Corruptorii Circa di Giovanni Quidort*, in corso di pubblicazione.

PICKAVÉ M., *Heinrich von Gent über Metaphysik als erste Wissenschaft. Studium zu einem Metaphysikentwurf aus dem letzten Viertel des 13. Jahrhunderts*, E.J. Brill, Leiden-Boston 2007 («Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters», 91).

PICKAVÉ M., *The Controversy over the Principle of Individuation in Quodlibeta (1277-CA. 1320): a forest Map*, in C. SCHABEL (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century*, E.J. Brill, Leiden-Boston 2007 («Brill's Companions to the Christian Tradition», 7), pp. 17-79.

PICHE D., *La condamnation parisienne de 1277. Nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire*, Vrin, Paris 1999 («Sic et Non»).

PINI G., *Giles of Rome*, in C. SCHABEL (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Thirteenth Century*, E.J. Brill, Leiden-Boston 2006 («Brill's Companions to the Christian Tradition», 1), pp. 233-286.

PORRO P., *Enrico di Gand e il problema dell'unicità dell'aevum*, «Medioevo», 13 (1987), pp. 123-193.

PORRO P., *Enrico di Gand. La via delle proposizioni universali*, Levante, Bari 1990 («Vestigia. Studi e strumenti di storiografia filosofica», 2).

PORRO P., *Il «Tractatus super facto praelatorum et fratrum» di Enrico di Gand. La controversia tra clero secolare e Ordini Mendicanti alla fine del XIII secolo*, «Quaderno di formazione e cultura», 3 (1990), pp. 37-66.



PORRO P., Ponere statum. *Idee divine, perfezioni creaturali e ordine del mondo in Enrico di Gand*, «Mediaevalia», 3 (1993), pp. 109-159.

PORRO P., *Sinceritas veritatis. Sulle tracce di un sintagma agostiniano*, «Augustinus», 39 (1994), pp. 413-430.

PORRO P., *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale. L'aevum, il tempo discreto, la categoria «Quando»*, De Wulf-Mansion Centre, Leuven University Press, Leuven 1996.

PORRO P., *Possibilità ed esse essentiae in Enrico di Gand*, in W. VANHAMEL (ed.), *Henry of Ghent. Proceedings of the International Colloquium on the Occasion of the 700th Anniversary of his death*, Louvain, 15-17 September 1993, Leuven University Press, Leuven 1996, pp. 211-253.

PORRO P., *Filosofia e scienza teologica in Enrico di Gand*, in C. ESPOSITO / P. PONZIO / P. PORRO / V. CASTELLANO (a cura di), *Verum et certum. Studi di storiografia filosofica in onore di Ada Lamacchia*, Levante, Bari 1998, pp. 415-442.

PORRO P., *Lo statuto della "philosophia" in Enrico di Gand*, in J.A. AERTSEN / A. SPEER (Hrsg.), *Was ist Philosophie im Mittelalter? Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der S.I.E.P.M., 25. bis 30. August in Erfurt*, W. de Gruyter, Berlin–New York 1998 («Miscellanea Mediaevalia», 26), pp. 497-504.

PORRO P., *Metaphysics and Theology in the Last Quarter of the 13<sup>th</sup> Century: Henry of Ghent Reconsidered*, in J.A. AERTSEN / A. SPEER (Hrsg.), *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, W. de Gruyter, Berlin-New York 2000 («Miscellanea Mediaevalia», 27), pp. 265-282.

PORRO P., *Le Quaestiones super Metaphysicam attribuite a Enrico di Gand: elementi per un sondaggio dottrinale*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 13 (2002), pp. 507-602.

PORRO P., *Bibliography on Henry of Ghent, 1994-2002*, in G. GULDENTOPS / C. STEEL (eds), *Henry of Ghent and the Transformation of Scholastic Thought. Studies in Memory of Jos Decorte*, Leuven University Press, Leuven 2003, pp. 409-426.

PORRO P., *Doing Theology (and Philosophy) in the First Person*, in C. SCHABEL (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Thirteenth*

Century, E.J. Brill, Leiden-Boston 2006 («Brill's Companions to the Christian Tradition», 1), pp. 171-231.

PORRO P., *Metafisica e teologia nella divisione delle scienze speculative del Super Boetium De Trinitate*, in TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, a cura di P. Porro, Bompiani, Milano 2007, *Appendice I*, pp. 467-526.

PORRO P., *Astrazione e separazione*, in TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, a cura di P. Porro, Bompiani, Milano 2007, pp. 527-580.

PORRO P., *Introduzione*, in GIOVANNI DUNS SCOTO, *Trattato sul primo principio*, a cura di P. Porro, Bompiani, Milano 2008, pp. 5-50.

PORRO P., *La (parziale) rivincita di Marta. Vita attiva e vita contemplativa in Enrico di Gand*, in C. TROTTMANN (éd.), *Vie active et vie contemplative au Moyen Âge et au seuil de la Renaissance*, École Française de Rome, Roma 2009 («Collection de l'École Française de Rome», 423), pp. 155-172.

PORRO P., *La teologia a Parigi dopo Tommaso. Enrico di Gand, Egidio Romano, Goffredo di Fontaines*, in I. BIFFI / O. BOULNOIS / J. GAYÀ ESTELRICH / R. IMBACH / G. LARAS / A. DE LIBERA / P. PORRO / F.-X. PUTALLAZ (a cura di), *Rinnovamento della «via antiqua». La creatività tra il XIII e il XIV secolo*, Jaca Book / Città Nuova, Milano-Roma 2009 («Figure del pensiero medievale», 5), pp. 165-262.

PORRO P., *Individual Events, Universal Reasons. The Quest for Universality (and its Limits) in 13<sup>th</sup> Century Theology*, in corso di pubblicazione negli Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia Medievale della Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Palermo, 16-22 settembre 2007.

PUTALLAZ F.-X., *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIII siècle*, Le Cerf/Éditions Universitaires de Fribourg, Paris-Fribourg 1995 («Vestigia», 15).

PUTALLAZ F.-X., *Figure francescane alla fine del XIII secolo*, Jaca Book, Milano 1996 («Eredità medievale», 3).

RENAULT R., *Félicité humaine et conception de la philosophie chez Henri de Gand, Duns Scot et Guillaume d'Ockham*, in J.A. AERTSEN / A. SPEER (Hrsg.), *Was ist Philosophie im Mittelalter?* Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der S.I.E.P.M., 25. bis 30. August in Erfurt, W. de Gruyter, Berlin–New York 1998 («Miscellanea Mediaevalia», 26), pp. 969-976.

RODOLFI A., “*Verum simpliciter*” e “*verum secundum quid*”: Enrico di Gand “critico” di Boezio di Dacia, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», serie IV, 3 (1998), pp. 361-379.

ROENSCH F.J., *Early Thomistic School*, The Priory Press, Dubuque, Iowa 1964.

ROVIGHI S.V., *San Bonaventura*, Vita e Pensiero, Milano 1974.

SCHABEL C., *Paris and Oxford between Aureoli and Rimini*, in J. MARENBOON (ed.), *Medieval Philosophy*, vol. III, Routledge, London-New York 1998, pp. 386-401.

SCHABEL C. (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Thirteenth Century*, E.J. Brill, Leiden-Boston 2006 («Brill’s Companions to the Christian Tradition», 1).

SCHABEL C. (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century*, E.J. Brill, Leiden-Boston 2007 («Brill’s Companions to the Christian Tradition», 7).

SCHABEL C., *Carmelite Quodlibeta*, in C. SCHABEL (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century*, E.J. Brill, Leiden-Boston 2007 («Brill’s Companions to the Christian Tradition», 7), pp. 493-543,

SCHABEL C., *The Quodlibeta of Peter of Auvergne*, in C. SCHABEL (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century*, E.J. Brill, Leiden-Boston 2007 («Brill’s Companions to the Christian Tradition», 7), pp. 81-130.

SCHMAUS M., *Der Lehrer und der Hörer der Theologie nach der “Summa Quaestionum” des Heinrich von Gent*, in L. LENHART (ed.), *Universitas. Dienst an Wahrheit und Leben*, Festschrift für Bischof Dr. A. Stohr im Auftrag der Katholisch-Theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, I, Matthias-Grünewald, Mainz 1960, pp. 3-16.

SCHMAUS M., *Die Schrift und die Kirche nach Heinrich von Gent*, in J. BETZ / H. FRIES (eds.), *Kirche und Überlieferung*, J.R. Geiselman zum 70. Geburtstag, Herder, Freiburg i. Br.-Basel-Wien 1960, pp. 211-234.

SCHMITT C.B., *Henry of Ghent, Duns Scotus and Gianfrancesco Pico on Illumination*, «Mediaeval Studies», 25 (1963), pp. 237-257.

SCHÖLLGEN W., *Das Problem der Willensfreiheit bei Heinrich von Gent und Hervéus Natalis. Ein Beitrag zur Geschichte des Kampfes zwischen*

*Augustinismus und Aristotelismus in der Hochscholastik*, Gerstenberg, Hildesheim 1975 («Abhandlungen aus Ethik und Moral», 6).

SCHÖNBERGER R. / KIBLE B. (Hrsg.), *Repertorium edierter Texte des Mittelalters aus dem Bereich der Philosophie und angrenzender Gebiete*, Akademie, Berlin 1994.

SENKO W., *Les opinions d'Hervé Nédellec au sujet de l'essence et l'existence*, «*Mediaevalia Philosophica Polonorum*», 6 (1960), pp. 59-74.

SILEO L., *I primi maestri francescani di Parigi e Oxford*, in G. D'ONOFRIO (a cura di), *Storia della Teologia nel Medioevo II. La grande fioritura*, Piemme, Casale Monferrato 1996, pp. 645-698.

SILEO L., *La "via" teologica di Bonaventura di Bagnoregio*, in G. D'ONOFRIO (a cura di), *Storia della Teologia nel Medioevo II. La grande fioritura*, Piemme, Casale Monferrato 1996, pp. 699-767.

SILEO L., *Il concetto di sapientia e la Filosofia prima. Le ragioni del dibattito e l'opzione di Bonaventura*, «*Quaestio*», 5 (2005), pp. 429-476.

SONDAG G., *Métaphysique et théologie dans les prologues de la Lectura et de l'Ordinatio (1<sup>ère</sup> partie) de Jean Duns Scot*, in J.-L. SOLERE / Z. KALUZA (éd.), *La servante et la consolatrice. La philosophie dans ses rapports avec la théologie au Moyen Âge*, Vrin, Paris 2002, pp. 117-128.

SORGE V., *Gnoseologia e teologia nel pensiero di Enrico di Gand*, Loffredo, Napoli 1988.

SPEER A., *Sapientia nostra. Zum Verhältnis von philosophischer und theologischer Weisheit in den Pariser Debatten am Ende des 13. Jahrhunderts*, in J.A. AERTSEN / K. EMERY JR. / A. SPEER (Hrsg.), *Nach der Verurteilung von 1277: Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte / After the Condemnation of 1277. Philosophy and Theology at the University of Paris in the Last Quarter of Thirteenth Century. Studies and Texts*, W. de Gruyter, Berlin-New York 2001 («*Miscellanea Mediaevalia*, 28»), pp. 248-275.

SPEER A., *Certitude and Wisdom in Bonaventure and Henry of Ghent*, in G. GULDENTOPS / C. STEEL (eds.), *Henry of Ghent and the Transformation of Scholastic Thought. Studies in Memory of Jos Decorte*, Leuven University Press, Leuven 2003 («*Ancient and Medieval Philosophy*», I. 31), pp. 75-100.

SPRUIT L., *Species intelligibilis: From Perception to Knowledge. Classical Roots and medieval Discussions*, t. I, E.J. Brill, Leiden 1994.

SPRUIT L., *Species intelligibilis: From Perception to Knowledge. Renaissance Controversies, later Scholasticism and the Elimination of the Intelligible Species in Modern Philosophy*, t. II, E.J. Brill, Leiden 1995.

STEEL C., *Medieval Philosophy: an Impossible Project? Thomas Aquinas and the "Averroistic" Ideal of Happiness*, in J.A. AERTSEN / A. SPEER (Hrsg.), *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der S.I.E.P.M., 25. bis 30. August in Erfurt, W. de Gruyter, Berlin-New York 1998 («Miscellanea Mediaevalia», 26), pp. 152-174.

STEEL C., *Siger of Brabant versus Thomas Aquinas on the Possibility of Knowing the Separate Substances*, in J.A. AERTSEN / K. EMERY JR. / A. SPEER (Hrsg.), *Nach der Verurteilung von 1277: Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte / After the Condemnation of 1277. Philosophy and Theology at the University of Paris in the Last Quarter of Thirteenth Century. Studies and Texts*, W. de Gruyter, Berlin-New York 2001 («Miscellanea Mediaevalia, 28»), pp. 211-231.

STELLA P., *Teologi e teologia nelle "Reprobationes" di Bernardo d'Auvergne ai Quodlibeti di Goffredo di Fontaines*, «Salesianum», 19 (1957), pp. 171-214.

STREUER P.S.R., *Die theologische Einleitungslehre des Petrus Aureoli auf Grund seines Scriptum Super Primum Sententiarum und ihre theologiegeschichtliche Einordnung*, Pontificium Athenaeum Antonianum, Werl 1968.

SUAREZ-NANI T., *Les anges et la philosophie: subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle*, Vrin, Paris 2002 («Études de Philosophie Médiévale», 82).

SWEENEY E., *Metaphysics and its Distinction from Sacred Doctrine in Aquinas*, in R. TYÖRINOJA / A. INKERI LEHTINEN / D. FØLLESDAL (eds.), *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.)*, Helsinki 24-29 August 1987, vol. III, The Finnish Society for Missiology and Ecumenics, Helsinki 1990 («Annals of the Finnish Society for Missiology and Ecumenics», 55), pp. 162-170.

SYNAN E.A., *Sensibility and Science in Medieval Theology: The Witness of Durandus of Saint-Pourçain and Denis the Carthusian*, in R. TYÖRINOJA / A. INKERI LEHTINEN / D. FØLLESDAL (eds.), *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.), Helsinki 24-29 August 1987, vol. III, The Finnish Society for Missiology and Ecumenics, Helsinki 1990 («Annals of the Finnish Society for Missiology and Ecumenics», 55), pp. 531-539.

TIHON P., *Foi et théologie selon Godefroid de Fontaines*, Desclée de Brouwer, Paris-Bruges 1966 («Museum Lessianum – Section théologique», 61).

TORRELL J.-P., *La scienza teologica secondo Tommaso e i suoi primi discepoli*, in G. D'ONOFRIO (a cura di), *Storia della Teologia nel Medioevo II. La grande fioritura*, Piemme, Casale Monferrato 1996, pp. 849-934.

TORRELL J.-P., *Le savoir Théologique chez Saint Thomas*, «Revue Thomiste», 96 (1996), pp. 355-396;

TORRELL J.-P., *Le Savoir Théologique chez les premiers Thomistes*, «Revue Thomiste», 97 (1997), pp. 9-30.

TORRELL J.-P., *Tommaso d'Aquino maestro spirituale*, Città Nuova, Roma 1998.

TORRELL J.-P., *Philosophie et théologie d'après le Prologue de Thomas d'Aquin au Super Boetium de Trinitate. Essai d'une lecture théologique*, «Documenti e studi della tradizione filosofica medievale», 10 (1999), pp. 299-353.

TORRELL J.P., *Amico della verità. Vita e opere di Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 2006.

TROTTMANN C., *Henri de Gand, source de la dispute sur la vision réflexive*, in W. VANHAMEL (ed.), *Henry of Ghent. Proceedings of the International Colloquium on the Occasion of the 700th Anniversary of his death*, Louvain, 15-17 September 1993, Leuven University Press, Leuven 1996, pp. 309-342.

TROTTMANN C., *La Vision béatifique. Des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Ecole française de Rome, Paris 1995.

TROTTMANN C., *Connaissance in via, vision in patria. La théologie scolastique naissante en quête d'un statut noétique: une autocritique médiévale de la raison dans son usage le plus pur*, in J.A. AERTSEN / A. SPEER (Hrsg.), *Was ist*

*Philosophie im Mittelalter?*, Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der S.I.E.P.M., 25. bis 30. August in Erfurt, W. de Gruyter, Berlin-New York 1998 («Miscellanea Mediaevalia», 26), pp. 961-968.

TROTTMANN C., *Théologie et noétique au XIII siècle. À la recherche d'un statut*, Vrin, Paris 1999.

TROTTMANN C. / DUMOUCHE A., *Benoît XII. La Vision béatifique*, Docteur angélique, Paris 2009.

TYÖRINOJA R., *Auriol's Critique of Henry of Ghent's Lumen medium*, in J.A. AERTSEN / A. SPEER (Hrsg.), *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der S.I.E.P.M., 25. bis 30. August in Erfurt, W. de Gruyter, Berlin-New York 1998 («Miscellanea Mediaevalia», 26), pp. 622-628.

TYÖRINOJA R., *Lumen medium. Henry of Ghent on the Accessibility of Theological Truths*, in G. HOLMSTRÖM-HINTIKKA (ed.), *Medieval Philosophy and Modern Times*, Kluwer, Dordrecht 2000 («Synthese Library», 228), pp. 161-182.

TYÖRINOJA R., *Peter Aureoli: Theology as an imaginary Science*, in M.C. PACHECO / J.F. MEIRINHOS (éd.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale / Intellect and Imagination in Medieval Philosophy / Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval*, Actes du XI<sup>e</sup> Congrès International de Philosophie Médiévale de la S.I.E.P.M., Porto, du 26 au 31 août 2002, vol. II, Brepols, Turnhout 2006, pp. 1167-1177.

VANHAMEL W. (ed.), *Henry of Ghent. Proceedings of the International Colloquium on the Occasion of the 700<sup>th</sup> Anniversary of His Death*, Leuven University Press, Leuven 1996 («Ancient and Medieval Philosophy», I. 15).

VIOLA C., *Lineamenti di una storia della quaestio*, in P. FELTRIN / M. ROSSINI, *Verità in questione. Il problema del metodo in diritto e teologia nel XII secolo*, Lubrina, Bergamo 1992, pp. 247-257.

WÉBER É.H., *I primi maestri domenicani e Alberto Magno*, in G. D'ONOFRIO (a cura di), *Storia della Teologia nel Medioevo II. La grande fioritura*, Piemme, Casale Monferrato 1996, pp. 769-820.

WÉBER É.H., *L'Ordine domenicano dal dibattito sul tomismo a Eckhart*, G. D'ONOFRIO (a cura di), *Storia della Teologia nel Medioevo III. La teologia delle scuole*, Piemme, Casale Monferrato 1996, pp. 399-462.

WEIJERS O., *La disputatio comme moyen de dialogue entre les universitaires au Moyen Âge*, in P. GILLI (éd.), *Les élites lettrées au Moyen Âge. Modèles et circulation des savoirs en Méditerranée occidentale (XII-XV siècles)*. Actes des séminaires du Chremmo. Presses universitaires de la Méditerranée, Paris 2008, pp. 155-169.

WHITE K., *The Quodlibeta of Thomas Aquinas in the Context of His Work*, in C. SCHABEL (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Thirteenth Century*, E.J. Brill, Leiden-Boston 2006 («Brill's Companions to the Christian Tradition», 1), pp. 49-134.

WIELOCKX R., *Annexe II. Elements de chronologie*, in AEGIDIUS ROMANUS, *Apologia*, Olschki, Firenze 1985 («Aegidii Romani Opera Omnia», III. 1), pp. 229-240.

WIELOCKX, *Les articles 49, 24 et 51 et Tempier*, in AEGIDIUS ROMANUS, *Apologia*, Olschki, Firenze 1985 («Aegidii Romani Opera Omnia», III. 1), pp. 97-120.

WIELOCKX R., *Les 51 articles à la lumière des doctrines de la faculté de théologie et d'Henri de Gand*, in AEGIDIUS ROMANUS, *Apologia*, Olschki, Firenze 1985 («Aegidii Romani Opera Omnia», III. 1), pp. 121-178.

WILSON G.A., *Henry of Ghent and John Peckham's Condemnation of 1286*, in G. GULDENTOPS / C. STEEL (eds.), *Henry of Ghent and the Transformation of Scholastic Thought. Studies in Memory of Jos Decorte*, Leuven University Press, Leuven 2003 («Ancient and Medieval Philosophy», I. 31), pp. 261-275.

WIPPEL J.F., *The Metaphysical Thought of Godfrey of Fontaines. A Study in Late Thirteenth-Century Philosophy*, The Catholic University of America, Washington D. C. 1981.

WIPPEL J.F., *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, The Catholic University of America Press, Washington D. C. 2000.

WIPPEL J.F., *Godfrey of Fontaines at the University of Paris in the Last Quarter of the Thirteenth Century*, in J.A. AERTSEN / K. EMERY JR. / A. SPEER (Hrsg.), *Nach der Verurteilung von 1277: Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte / After the Condemnation of 1277. Philosophy and Theology at the University of*



*Paris in the Last Quarter of Thirteenth Century. Studies and Texts*, W. de Gruyter, Berlin-New York 2001 («Miscellanea Mediaevalia, 28»), pp. 357-389.

WIPPEL J.F., *Godfrey of Fontaines' Quodlibet XIV*, in C. SCHABEL (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Thirteenth Century*, E.J. Brill, Leiden-Boston 2006 («Brill's Companions to the Christian Tradition», 1), pp. 287-344.

WOLTER A.B., *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, Cornell University Press, Ithaca-London 1990.

XIBERTA B.M. Fr., *De scriptoribus scholasticis saeculi XIV ex ordine Carmelitarum*, Bureaux de la Revue, Louvain 1931.