



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO

Facoltà di Lettere e Filosofia

Dipartimento di Scienze del Patrimonio Culturale

Dottorato di ricerca in Filosofia, Scienze e Cultura
dell'età tardo-antica, medievale e umanistica – X Ciclo

TESI DI DOTTORATO

Il laboratorio della nuova sapienza nella prima scuola
domenicana: opere e pensiero di Guerrico di Saint-Quentin

Tutor e coordinatore:

Ch.mo prof. GIULIO D'ONOFRIO

Dottorando:

GUGLIELMO DE MARIA

Co-Tutor:

Ch.ma prof.ssa MARIA GALANTE

Ch.ma prof.ssa VALERIA SORGE

Anno Accademico 2010/2011

*Ad Guericum,
magistrum et comitem studiorum*

SOMMARIO

Prefazione	7
Capitolo Primo	
Vita	10
Capitolo Secondo	
Opere	22
1. <i>Sermones</i>	23
2. <i>Postillae in Bibliam</i>	28
2.1 <i>Postilla in Iob</i>	28
2.2 <i>Postilla in Psalterium</i>	30
2.3 <i>Postilla in Librum Proverbiorum</i>	31
2.4 <i>Postilla in Ecclesiasten</i>	33
2.5 <i>Postilla in Canticum Canticorum</i>	36
2.6 <i>Postilla in Librum Sapientiae</i>	39
2.7 <i>Postilla in Ecclesiasticum</i>	43
2.8 <i>Postilla in Isaiam</i>	45
2.9 <i>Postilla in Ieremiam</i>	49
2.10 <i>Postilla in Lamentationes</i>	51
2.11 <i>Postilla in Baruch</i>	53
2.12 <i>Postilla in Ezechielem</i>	54
2.13 <i>Introitus super Ezechielem</i>	55
2.14 <i>Postilla in Oseam</i>	56
2.15 <i>Postilla in Ioelem</i>	57
2.16 <i>Postilla in Amos</i>	57
2.17 <i>Postilla in Abdiam</i>	58
2.18 <i>Postilla in Ionam</i>	59
2.19 <i>Postilla in Micheam</i>	59
2.20 <i>Postilla in Nahum</i>	60
2.21 <i>Postilla in Habacuc</i>	60
2.22 <i>Postilla in Sophoniam</i>	61
2.23 <i>Postilla in Aggaeum</i>	61
2.24 <i>Postilla in Zachariam</i>	62
2.25 <i>Postilla in Malachiam</i>	62
2.26 <i>De muliere forti</i>	63
2.27 <i>Postilla in Lucam</i>	64
2.28 <i>Postilla in Iohannem</i>	65
2.29 <i>Postilla in Acta Apostolorum</i>	66
2.30 <i>Postilla in Epistolam ad Romanos</i>	67

2.31 <i>Postilla in Primam Epistolam ad Corinthios</i>	71
2.32 <i>Postilla in Secundam Epistolam ad Corinthios</i>	72
2.33 <i>Postilla in Epistolam ad Galatas</i>	73
2.34 <i>Postilla in Epistolam ad Ephesios</i>	74
2.35 <i>Postilla in Epistolam ad Philippenses</i>	75
2.36 <i>Postilla in Epistolam ad Colossenses</i>	76
2.37 <i>Postilla in Primam Epistolam ad Thessalonicenses</i>	77
2.38 <i>Postilla in Secundam Epistolam ad Thessalonicenses</i>	79
2.39 <i>Postilla in Primam Epistolam ad Timotheum</i>	80
2.40 <i>Postilla in Secundam Epistolam ad Timotheum</i>	81
2.41 <i>Postilla in Epistolam ad Titum</i>	82
2.42 <i>Postilla in Epistolam ad Philemonem</i>	83
2.43 <i>Postilla in Epistolam ad Hebraeos</i>	84
2.44 <i>Postilla in Epistolas Canonicas</i>	85
2.45 <i>Postilla in Apocalypsim</i>	87
3. <i>Quaestiones disputatae</i>	90
4. <i>Quaestiones de quolibet</i>	92

Capitolo Terzo

Il metodo esegetico

Il metodo esegetico	93
1. Le fonti	94
2. I prologhi	101
2.1 Prologo della <i>Postilla in Canticum Canticorum</i>	105
2.2 Prologo della <i>Postilla in Librum Sapientiae</i>	108
2.3 Prologo della <i>Postilla in Isaiam</i>	112
3. La <i>divisio textus</i>	115
4. <i>Quaestiones de sacra pagina</i>	121
5. Senso letterale o senso spirituale?	141

Capitolo Quarto

Teologia della *visio beatifica*

Teologia della <i>visio beatifica</i>	165
1. Le fonti	166
1.1 Agostino	167
1.2 Giovanni Crisostomo	172
1.3 Pseudo-Dionigi Areopagita	174
1.4 Gregorio Magno	178
1.5 Isidoro di Siviglia	182
1.6 Giovanni Damasceno	183

1.7 Anselmo d'Aosta	185
1.8 Glossa ordinaria	187
1.9 Pietro Lombardo	190
1.10 Bernardo di Chiaravalle	191
1.11 Ugo di San Vittore	193
1.12 Alessandro di Hales	197
1.13 Ugo di Saint-Cher	198
1.14 Anonimo di Douai	200
2. Psicologia e gnoseologia	204
2.1 La psicologia	204
2.2 La gnoseologia	213
3. Riflessioni sulla <i>visio beatifica</i> : prima fase	223
3.1 <i>Quaestio I</i>	224
3.2 <i>Quaestio II</i>	238
4. Riflessioni sulla <i>visio beatifica</i> : seconda fase	257
4.1 La condanna	257
4.2 <i>Quaestio III</i>	258
4.3 <i>Quodlibet 2, art. 2</i>	275
4.4 <i>Postilla a Jo 1, 18</i>	280
5. Il corpo nella <i>visio beatifica</i>	282
Conclusionione	290
Bibliografia	293
Appendice	
<i>Postilla in Librum Sapientiae</i>	308
Nota al testo	310
Capitolo Primo	313
Capitolo Undicesimo	347
Note di commento al Capitolo Primo	357
Note di commento al Capitolo Undicesimo	360

AVVERTENZA

La numerazione delle note a piè di pagina ricomincia da 1 in ogni capitolo. Nelle ulteriori citazioni di una fonte all'interno dello stesso capitolo, il richiamo abbreviato dell'edizione moderna è seguito da «cit.» e quindi, tra parentesi, dal rinvio alla nota del capitolo corrente in cui è stata data la prima citazione. Nel caso in cui la stessa fonte sia citata in più capitoli, la prima citazione, in ciascun capitolo, è resa sempre per esteso. Lo stesso dicasi per le citazioni di Letteratura secondaria successive alla prima.

PREFAZIONE

Quando, all'inizio di questa nuova esperienza di studio, il prof. Giulio d'Onofrio, coordinatore del dottorato in Filosofia, Scienza e Cultura dell'età tardo-antica, medievale e umanistica, nonché relatore del presente lavoro, mi propose una ricerca monografica sull'oscura figura di Guerrico di Saint-Quentin, molti dubbi mi assalirono: l'indagine su un teologo domenicano di un periodo poco studiato dalla letteratura (gli anni '30 del XIII secolo), i cui scritti sono quasi del tutto inediti, mi incuriosiva e al contempo preoccupava. Nel biennio specialistico all'Università Federico II di Napoli, avevo condotto, sotto la guida della prof.ssa Valeria Sorge, una ricerca conclusasi con una tesi sull'etica filosofica di Tommaso d'Aquino: il passaggio dallo studio di un pensatore affermato e celebrato come il *Doctor Angelicus* a quello di un anonimo maestro di teologia noto agli specialisti soltanto per una controversa posizione sulla *visio beatifica* rappresentava tuttavia un banco di prova cui valeva la pena sottoporsi. L'impatto non fu dei più felici: la presa d'atto dell'assenza persino di edizioni antiche delle opere di Guerrico (prima dell'unica edizione critica delle *Quaestiones quodlibetali* del 2002 erano state proposte soltanto trascrizioni sparse di alcune *Quaestiones disputatae* e passi tratti dalle *Postillae* alla Scrittura) e della mia incapacità nella lettura dei codici medievali mi costrinse a intraprendere gli studi di paleografia latina presso l'Università di Salerno, sorretto dalla competenza e dalla profonda umanità della prof.ssa Maria Galante, e ad acquisire competenze filologiche che, con mio grande stupore, hanno reso possibile l'edizione critica dei capitoli primo e undicesimo della *Postilla in Librum Sapientiae*, qui proposti in appendice.

Dopo tante traversie e intere giornate trascorse nelle biblioteche più disparate, ho delineato un lavoro in quattro capitoli e un'appendice, in cui tento di ricostruire compiutamente la biografia, le opere e il pensiero di Guerrico. Nel primo capitolo, propongo una ricostruzione delle notizie biografiche relative al maestro domenicano, ripercorrendo le fonti e facendo chiarezza su alcuni elementi, quali le date relative alla nascita, alla morte e all'insegnamento presso lo *studium* di Bologna.

Il secondo capitolo, dedicato alle opere (in realtà Guerrico non ha lasciato scritti autografi o volontariamente dettati, ma solo le *reportationes* delle sue *lectiones* e delle dispute che presiedeva in quanto *magister theologiae* attestano il suo pensiero), è strutturato in forma schematica e presenta tutti i dati raggiunti dai repertori e dalla letteratura secondaria circa i codici e i *folia* che contengono i testi attribuiti o attribuibili al domenicano, gli *incipit* e gli *explicit* degli stessi, nonché le varie prese di posizione degli studiosi circa la autenticità delle

opere. L'originalità del mio intervento sta nella ricerca e nella indicazione, in nota, dei dati forniti dai cataloghi dei fondi manoscritti e delle fonti degli autori dei repertori e degli studiosi che, in vari casi, ricorrono a fonti indirette, piuttosto che alla visione diretta dei codici. Inoltre, in presenza di eccessive discordanze tra i dati forniti dalla letteratura, sono intervenuto, dopo aver visionato attentamente i manoscritti, proponendo la correzione di eventuali errori e il chiarimento di alcuni dati. Sui delicati problemi di attribuzione, ho preferito limitarmi a riportare le posizioni, seppur talvolta contraddittorie, di studiosi affidabili ed esperti, pronunciandomi soltanto in un paio di casi. Ho limitato il lavoro ai sermoni e alle postille alla Scrittura, senza soffermarmi sulle *quaestiones*, né su quelle *disputatae* né su quelle *de quolibet*, sia perché il capitolo avrebbe assunto dimensioni eccessive, sia perché il mio intervento sarebbe stato ancor meno originale, considerando l'edizione critica del 2002 delle *Quaestiones quodlibetali* e l'interesse che la letteratura ha mostrato per alcune *disputationes* presiedute da Guerrico, trascrivendole e fornendo dati precisi sui codici e sulla autenticità delle stesse *quaestiones*.

Il terzo capitolo è dedicato all'esegesi biblica: Guerrico ha commentato buona parte dei libri scritturali e va legittimamente elencato tra i commentatori medievali più interessanti e originali. Pur nella impossibilità di leggere accuratamente, in appena tre anni di ricerca, tutte le *postille* inedite del domenicano, credo di aver individuato ed esposto una metodologia esegetica, comune denominatore ai vari commenti, dotata di peculiarità che rendono per certi aspetti nuovo il modo di procedere nella scienza biblica. L'individuazione di un metodo non implica tuttavia che il suo inventore e fedele applicatore ne sia cosciente: mi si è imposta così la ricerca (vana) di una teoresi fondamentale che giustifichi specularmente la pratica concreta. I testi in appendice – i capitoli I e XI della *Postilla in Librum Sapientiae* – sono stati ideati per consentire al lettore di verificare la metodologia che credo di aver individuato nella prassi esegetica del maestro domenicano. Avendo condotto precedentemente una ricerca sulla presenza e sul ruolo del versetto *Sap* 11, 21 nella prima scuola domenicana (in corso di pubblicazione) e avendo constatato la ricchezza dello scritto, particolarmente indicativo circa il modo in cui Guerrico affronta lo studio della Scrittura, la scelta è caduta sulla *Postilla in Librum Sapientiae* e sui capitoli primo e undicesimo. Così, da neofita sia della paleografia che della filologia, ho provato a proporre l'edizione critica di una parte, seppur ridotta, dell'opera. Il fatto che siano stati editi soltanto due capitoli è la conseguenza di un preciso intento metodologico: il presente lavoro vuole essere uno studio sulla figura di Guerrico, non l'edizione critica di una sua opera.

Il quarto capitolo, dedicato alla teologia della *visio beatifica*, rappresenta il cuore filosofico del lavoro. Guerrico è noto agli studiosi del pensiero medievale soprattutto per la tesi che negava ai beati la visione dell'essenza divina in sé, posizione che il domenicano

successivamente fu costretto a ritrattare. In un'indagine a lui dedicata, è indispensabile ricostruire, seppure per sommi capi e con intenti differenti da quelli di una monografia sul tema, piuttosto che sull'autore, la trattazione del problema da Agostino ai contemporanei di Guerrico, prendendo spunto, nella scelta dei testi, dalle citazioni del maestro e dei suoi allievi partecipanti alla disputa. L'analisi del problema ha fornito anche il giusto pretesto per l'esposizione della psicologia (concezione dell'anima) e della gnoseologia di Guerrico, imprescindibili premesse, dotate pur tuttavia di una più che degna autonomia, per la comprensione analitica dei testi in cui il maestro dibatte con i suoi allievi e baccellieri circa l'oggetto della visione dei beati. Soltanto una ricostruzione puntuale della disputa può consentire una piena comprensione del linguaggio e del contenuto della risposta magistrale; così, ho provato a ricostruire, passo dopo passo, dal problema del *medium* della visione a quello della corporeità dei risorti, seguendolo su un tema assai delicato, il percorso intellettuale di un pensatore profondo, certamente espressione dell'ambiguità intellettuale del suo tempo, ma indubbiamente dotato di qualità speculative ed ermeneutiche non trascurabili.

Restano da affrontare tematiche relative alla cristologia e alla teologia sacramentale di Guerrico. Il presente lavoro vuol essere soltanto un primo passo nella ricerca su una figura tanto interessante quanto oscura del XIII secolo, con la viva speranza che ulteriori progressi vengano compiuti per offrire alla storia della filosofia medievale un nuovo, ricco e affascinante paragrafo.

CAPITOLO PRIMO

VITA

La fonte principale, tra le poche che presentano la figura di Guerrico di Saint-Quentin, è l'opera di Geraldo di Frachet¹, *Vitae Fratrum*². L'autore descrive i primi anni dell'ordine domenicano a Parigi, le numerose vocazioni, accolte come miracoli e descritte con uno stile che rinvia al meraviglioso, mirando a sottolineare la benedizione divina verso il nuovo ordine. Numerosi laici, maestri affermati nelle arti o in altre discipline non teologiche oppure giovani studenti dell'università di Parigi, abbandonano la vita mondana e, seppur in età avanzata, si convertono alla vita religiosa. È anche il caso di Guerrico.

Fra Guerrico, che per lungo tempo e in luoghi diversi aveva studiato logica, le arti del quadrivio, le scienze naturali e la medicina e che poi nell'Ordine fu ottimo insegnante di teologia a Parigi, raccontò quale fu la causa della sua entrata nell'Ordine. Avendo sentito leggere in chiesa che Adamo era morto all'età di 130 anni e che altri personaggi biblici erano anch'essi morti dopo una lunga vita, stupefatto, impaurito ed angosciato si domandò: «Dio mio, tutti muoiono, anche quelli che vissero così a lungo. Cosa facciamo? Dato che anche noi moriremo». Sconvolto da questo pensiero, entrò nell'Ordine e quanto siano state utili all'Ordine e alla Chiesa la sua santa vita e la sua dottrina è cosa risaputa da tutti.³

¹ Frate domenicano della prima generazione, Geraldo di Frachet nacque a Châlus, presso Limoges, nel 1195. Entrato nell'ordine e nel convento di Saint-Jacques a Parigi, prima casa domenicana francese, nel 1225, godette di grande prestigio e ricoprì numerosi incarichi importanti. Per le notizie biografiche su Geraldo di Frachet, cfr. *Prefazione a Storie e leggende medievali. Le "Vitae Fratrum" di Geraldo di Frachet o. p.*, a cura di P. Lippini, Bologna 1988, in particolare il par. 3, pp. VII-VIII.

² L'edizione utilizzata è *Storie e leggende medievali* cit. Per la genesi dell'opera si veda ancora la *Prefazione*, in particolare il par. 4, pp. VIII-IX. Il testo originale in latino fu edito da B. M. Reichert, in *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, I, nel 1896. Nel XX sec., prima dell'edizione di Lippini, il testo è stato edito da I. Taurisano, *Libro d'oro domenicano*, Roma 1925, e da A. Ferrua, *Vitae fratrum*, Bologna 1963. Tali edizioni ripropongono il testo volgarizzato da un anonimo toscano del '400; Lippini presenta, invece, una traduzione propria in italiano.

³ *Storie e leggende medievali* cit., 225, p. 252.

Da ciò si evince che Guerrico, quando entrò nell'ordine domenicano, era già un esperto maestro delle arti⁴ e di medicina e, dopo aver studiato a Saint-Jacques, divenne maestro di teologia.

Un'altra importante fonte per ricostruire la vita di Guerrico è lo scritto di Stefano di Bourbon⁵ sui sette doni dello Spirito Santo. Frate Stefano riporta innanzitutto una testimonianza identica a quella di frate Geraldo sulla vocazione di Guerrico.

Dicitur quod Frater Guericus, audiens legi in Biblia de antiquis: «Iste vixit tot annis, et iste tot, et mortuus est», mundum contempnens, intravit ordinem Predicatorum, ubi factus est maximus magister in theologia et contemptor mundi et sui⁶.

Più avanti, aggiunge un importante elemento:

Audivi ab eodem [F. Humberto magistro ordinis Praedicatorum] quod, cum frater Guernerus esset Parisius magnus magister [in philosophia et in medicina], cum in quadam die audivisset legere de Adam et successoribus ejus: «Vixit ille tot annis, et mortuus est; et ille tot» etc.; cogitans quod nec medicina posset facere quin mors concluderet omnibus et finem imponeret, ad mortis meditationem, relicta tumida et inani philosophia, intravit ordinem Predicatorum, ubi, vacans summe philosophie, multis annis postea rexit Parisius in theologia⁷.

Da questo passo si deduce che Guerrico, qui chiamato Guernerus, non solo aveva studiato le arti e la medicina, come riportato già da Geraldo, ma aveva anche insegnato tali discipline all'Università di Parigi, prima di entrare nell'ordine dei predicatori, con sede nel convento di Saint-Jacques, nel 1225⁸.

Geraldo di Frachet, nel passo su citato, descrive Guerrico come un uomo santo, dalla dottrina limpida e conforme a quella della Chiesa. Nel dare prova della sua profonda religiosità,

⁴ P. Glorieux inserisce Guerrico nell'elenco dei maestri delle Arti reggenti nel periodo 1221-1225, che non hanno lasciato scritti in qualità di artisti. Cfr. P. GLORIEUX, *La faculté des arts et ses maîtres au XIII siècle*, Paris 1971, p. 394, n. 571.

⁵ Anch'egli frate domenicano, coevo di Geraldo di Frachet; studente all'università di Parigi, verso il 1220 entrò nel convento di Saint-Jacques e morì intorno al 1261. Cfr. P. MANDONNET, *Thomas d'Aquin, novice prêcheur*, in «Revue Thomiste», 8 (1925), [pp. 489-533], p. 509.

⁶ STEPHANUS DE BORBONE, *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus*, 63, ed. A. Lecoy de la Marche, *Anecdotes historiques, légendes et apologie tirés du recueil inédit d'Étienne de Bourbon*, Paris 1877, p. 66.

⁷ *Ibid.*, 262, p. 222.

⁸ Tutte le fonti consultate riportano questa data, ma non sono stato in grado di determinare la fonte principale per questa datazione.

racconta un episodio in cui Guerrico è protagonista della conversione alla vita regolare di un giovane che poi diventerà Fra Fiorenzo di Piccardia, anch'egli maestro di teologia a Parigi.

Un pio frate, Maestro in teologia a Parigi, quando era ancora studente a Bologna, veniva esortato ad entrare nell'Ordine, sia da fra Guerrico che allora vi insegnava, sia da molti altri frati. Ma lui si intestardiva ogni giorno di più a non volervi entrare. Il Venerdì Santo andò ad ascoltare l'ufficio in un'altra chiesa, perché temeva che se fosse andato in quella dei frati, lo avrebbero esortato ad entrare nell'Ordine e in un giorno commovente come quello, ben difficilmente sarebbe riuscito ad opporsi al loro invito. Trovò un salterio e lo aprì a caso. Gli cadde sotto gli occhi quel versetto: Se non vi convertirete, Dio porrà mano alla spada, tenderà il suo arco e lo terrà pronto. A queste parole, come se gli fossero state inviate da Dio, si commosse profondamente e scoppiando in pianto chiuse il libro. Alzatosi, corse poi subito da fra Guerrico e, senza dir altro, come se fosse fuori di sé, gli disse: «Fra Guerrico, non aspettate!». E siccome quello non aveva capito e lo guardava meravigliato, aggiunse: «Suonate la campana per convocare il Capitolo». Allora il frate capì ciò che intendeva dire e pieno di gioia fece subito suonare la campana. E fu ammesso. Tutti si meravigliarono e lodarono Dio per una così meravigliosa ed improvvisa conversione, perché non aspettò un mese né la rimandò di un giorno solo, ma senza neppure tornare all'ospizio prese l'abito immediatamente. Tutto ciò lo raccontò poi lui stesso ai frati⁹.

Tale testimonianza aggiunge un altro dato: Guerrico insegnò al convento domenicano di Bologna¹⁰, ma il periodo preciso resta di difficile determinazione. Solitamente, nelle notizie biografiche che precedono l'elenco delle opere nei repertori, l'insegnamento bolognese viene collocato prima che Guerrico prendesse la licenza in teologia, dunque durante gli anni di studio a Parigi, ma ci sembra un'ipotesi da scartare, visto che gli studenti di teologia avevano l'obbligo di seguire i corsi e di partecipare attivamente alla vita dell'università¹¹. Altrettanto da scartare è l'ipotesi di un insegnamento contemporaneo a quello parigino, evidentemente impossibile anche per questioni logistiche. Più probabile sembra invece ipotizzare che Guerrico si trasferì a Bologna dopo aver concluso la reggenza a Parigi, nel 1242. Libero da ogni dovere, il maestro poté trasferirsi nello *studium* bolognese. L'unica notizia relativa al soggiorno bolognese è legata, come visto, all'ingresso nell'ordine domenicano di Fiorenzo di Piccardia. Dalle brevi notizie riportate su quest'ultimo da Jacques Quéatif e Jacques Echard¹², si sa soltanto che risulta membro del capitolo domenicano del 1259 in qualità di maestro in teologia. Quest'unica datazione a nostra disposizione non escluderebbe che Fiorenzo sia entrato nell'ordine nel 1242 e, di

⁹ *Storie e leggende medievali* cit. (alla nota 1), 241, pp. 269-270.

¹⁰ In questi anni, presso l'università di Bologna, era attiva soltanto la facoltà di diritto; Guerrico, dunque, già maestro delle arti e medico, non poteva che insegnare nel convento domenicano.

¹¹ Cfr. P. GLORIEUX, *L'enseignement au moyen âge. Techniques et méthodes en usage à la Faculté de Théologie de Paris, au XIII siècle*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 35 (1969), [pp. 65-186], pp. 94-99.

¹² Cfr. J. QUÉATIF – J. ECHARD, *Scriptores Ordinis Fratrum Praedicatorum*, I, Paris 1719, p. 139.

conseguenza, non contraddirebbe la possibile datazione del trasferimento a Bologna di Guerrico nello stesso anno¹³.

Per stabilire una datazione orientativa dell'insegnamento parigino di Guerrico, è necessario riferirsi ad uno studio di Mandonnet del 1925¹⁴. Nel tentativo di determinare gli anni in cui Alberto Magno occupò una delle cattedre parigine di teologia, Mandonnet propone una griglia cronologica, puntualmente argomentata, riguardo gli anni in cui insegnarono i primi maestri di Saint-Jacques, tra cui anche il nostro Guerrico. La fonte dello studioso francese è, ancora una volta, Geraldo di Frachet che, nell'opera già citata, annette al testo la lista dei maestri domenicani che hanno occupato, sin dall'origine, le due cattedre del convento di Saint-Jacques, incorporate all'università¹⁵.

Una lista dei primi maestri domenicani di teologia è fornita anche da Stefano di Salagnac, frate predicatore iniziatore della prima opera storiografica dell'ordine, il *De quatuor Deus Praedicatorum ordinem insignivit*, risalente agli anni '70 del XIII secolo, completata da Bernardo di Guido di Limoges. Questa lista, tuttavia, non è cronologicamente attendibile¹⁶.

Ritornando alla lista di Geraldo, così si legge nelle *Vitae fratrum*.

A tempore autem sancte memorie magistri Jordanis, usque ad annum Domini 1258, fuerunt de ordine Predicatorum magistri licenziati a cancellario Parisiensi, et actu et ordinarie legentes in sacra pagina, Parisius, fratribus et scholaribus, fratres:

1. Rotlandus Cremonensis.

¹³ Tale posizione è sostenuta anche da Richard Sharpe sulla base della datazione presente nel *colophon* di un codice oxfordiano contenente il *Commento a Isaia* di Guerrico; cfr. R. SHARPE, *Titulus. Identifying Medieval Latin Texts. An Evidence-Based Approach*, Turnhout 2003; tr. it., *Titulus. I manoscritti come fonte per l'identificazione dei testi mediolatini*, Bologna 2005, pp. 88-89, nota 19: «Ritengo probabile che Guerrico abbia insegnato a Bologna dopo Parigi. La Smalley ha trascurato l'indicazione contenuta nel *colophon* del codice del New College: *Explicit Ysaias secundum magistrum Gaurricum de ordine praedicatorum anno MCCXLIX V ex- Octub-*; la data del 27 ottobre 1249 è espressa secondo l'uso di Bologna, dove probabilmente l'*exemplar* fu scritto». Secondo Sharpe, un'altra possibile prova della tesi in questione sarebbe il fatto che il racconto di Geraldo da cui si evince che Guerrico abbia insegnato a Bologna (cfr. *supra*) segue, nel testo di Geraldo, il racconto in cui l'autore afferma che Guerrico fu maestro di teologia a Parigi, facendo così pensare ad una datazione «non specificata, ma apparentemente successiva».

¹⁴ MANDONNET, *Thomas d'Aquin* cit. (alla nota 5).

¹⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 505-506.

¹⁶ Una trattazione precisa e dettagliata del testo di Stefano di Salagnac e di Bernardo di Guido di Limoges, nonché una sottolineatura dei suoi limiti, è fornita in H. DENIFLE, *Quellen zur Gelehrtengeschichte des Predigerordens im 13. und 14. Jahrhundert*, in «Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters», 2 (1886), (rist. an. Graz 1955-1956), pp. 165-248.

2. Hugo Viennensis, postmodum cardinalis.
 3. Johannes de sancto Egidio, Anglicus.
 4. Guericus, Flandrensis.
 5. Gaufridus de Blevello, Burgundus.
 6. Albertus, Teutonicus.
- (...)

Hii omnes, in domo S. Jacobi ordinis Predicatorum Parisius, duo et duo, legerunt et disputaverunt in scholis, presentibus scholaribus et religiosis, et multis ecclesiarum prelati, Deo et hominibus gratiosi et multum fructum in docendo et in scribendo in Dei ecclesia facientes¹⁷.

Guerrico occupa il quarto posto della lista, appena dopo Giovanni di Saint-Gilles e prima di Goffredo di Blénau. Sappiamo con certezza che Giovanni di Saint-Gilles occupò la seconda cattedra fino al 1233. Nell'elenco il nome successivo è quello di Guerrico: ne consegue che fu proprio quest'ultimo a succedergli nello stesso anno¹⁸.

Con certezza sappiamo che Guerrico partecipò alla disputa sui benefici ecclesiastici del 1238.

Volo ut quicumque haec legerit, sciat me anno ab Incarnatione Domini M. CC. XXXVIII fuisse Parisijs, ubi venerabilis Guillelmus Parisiensis Episcopus, qui in Theologia iam rexerat, convocationem fecit omnium magistrorum in capitulo fratrum Praedicatorum. Proposita ergo quaestione de pluralitate beneficiorum, solerti et valde longa disputatione probatum est, duo beneficia, dummodo unum valeret quindecim libras Parisienses, teneri cum salute animae non posse. Hoc determinavit praedictus Episcopus; hoc frater Hugo ordinis Praedicatorum, postmodum Romanae curiae Cardinalis; hoc frater Guericus, et frater Gaufridus eiusdem ordinis, frater Ioannes de Rupella ordinis fratrum Minorum; et alii quamplures magistri Theologiae determinaverunt in scholis proprijs successive¹⁹.

Nel 1238, quindi, Guerrico era ancora maestro reggente. Stefano di Bourbon, nel passo su citato, afferma che Guerrico «multis annis postea rexit Parisius in theologia». È opportuno, quindi, farne slittare la docenza almeno fino al 1240²⁰. Goffredo di Bléneau, che segue Guerrico nella lista di Geraldo, è successo a Ugo di Saint-Cher sulla prima cattedra nel 1235. Anche lui insegnò *multis annis*²¹. Da altre indagini di Mandonnet, emerge che Alberto Magno insegnò

¹⁷ Non essendo tale lista pubblicata nell'edizione delle *Vitae Fratrum* curata da Lippini, di cui sopra e di cui mi sono servito, cito da MANDONNET, *Thomas d'Aquin* cit., p. 502 e da DENIFLE, *Quellen zur gelehrten geschichte* cit., pp. 171-172.

¹⁸ Cfr. MANDONNET, *Thomas d'Aquin* cit., p. 507.

¹⁹ THOMAS CANTIMPRATANUS, *Bonum universale de Apibus*, Duaci 1627, ex typographia Baltazaris Belleri, ff. 70-71, I, cap. 19, n. 5.

²⁰ Cfr. MANDONNET, *Thomas d'Aquin* cit., pp. 509-510.

²¹ Cfr. *ibidem*.

molto probabilmente sulla seconda cattedra dal 1242²², ed egli, nella lista di Geraldo, segue Goffredo. Se quest'ultimo occupava la prima cattedra, Alberto, che occupò la seconda, successe a Guerrico. Possiamo quindi fissare, con una elevata percentuale di probabilità, la data conclusiva dell'insegnamento di Guerrico al 1242. In conclusione, egli insegnò teologia a Parigi dal 1233 al 1242²³.

Per maggiore chiarezza, ripropongo lo schema abbozzato da Mandonnet²⁴:

PREMIÈRE ÉCOLE	ANNÉES SCOLAIRES	SECONDE ÉCOLE
1. Roland de Crémone	1229-30	
2. Hugues de Saint-Cher	1230-31	3. Jean de Saint-Gilles
-	1231-32	-
-	1232-33	-
-	1233-34	4. Guéric de Saint-Quentin
-	1234-35	-
5. Godefroy de Bléneau	1235-36	-

²² Cfr. *ibid.*, pp. 515-521. L'autore determina il primo anno di insegnamento di Alberto a partire da Stefano di Vénizy. Si sa con certezza che quest'ultimo, coinvolto nella condanna del 1241, fu maestro nell'anno accademico 1242-1243. Alberto, che precede immediatamente Stefano nella lista di Geraldo, ha quindi iniziato l'insegnamento prima di Stefano oppure, avendo occupato la seconda cattedra, nello stesso anno 1242, mentre Stefano occupava la prima cattedra. Considerando che prima di diventare maestri, bisognava essere baccellieri sentenziari per due anni, e considerando che Alberto giunse a Parigi nel 1240, calcolando i due anni di baccellierato, segue che divenne maestro nel 1242. È da ricordare, tuttavia, che le discussioni degli studiosi sulla vita di Alberto e sulle date del suo soggiorno parigino e dell'inizio del suo insegnamento sono molto vivaci e la posizione del Mandonnet è stata più volte oggetto di critica. Evito di riportare i riferimenti bibliografici circa il dibattito sulla biografia del filosofo, non essendo tale problema oggetto del nostro discorso.

²³ Pelster, tra i maggiori studiosi della prima scuola domenicana, scrive, nel 1930, cinque anni dopo lo studio di Mandonnet, che «wie lange Guerricus Magister blieb, wissen wir einstweilen nicht»; cfr. F. PELSTER, *Literargeschichtliches zur Pariser theologischen Schule aus den Jahren 1230 bis 1256*, in «Scholastik», 5 (1930), [pp. 46-78], p. 73, nota 85. Più oltre, trattando degli anni di insegnamento di Stefano di Vénizy e di Alberto, Pelster si mostra scettico circa i calcoli di Mandonnet, pur ammettendo l'impossibilità di una confutazione positiva della cronologia abbozzata dallo studioso francese: «Auf die Widerlegung der Hypothese Mandonnets, wonach Stephan 1242 – 1243 Magister regens gewesen sei, brauche ich nicht einzugehen, da kein irgendwie positiver Grund dafür spricht, ebensowenig wie für das Jahr 1242 bei Albert», in *ibid.*, p. 75, nota 87. Queste considerazioni, evidentemente, valgono anche per Guerrico. Condivisibili sono le perplessità di Pelster, ma lo stesso Mandonnet aveva attribuito alle proprie ricerche il carattere di una elevata probabilità, non di assoluta certezza.

²⁴ MANDONNET, *Thomas d'Aquin* cit., p. 503.

-	1236-37	-
-	1237-38	-
-	1238-39	-
-	1239-40	-
-	1240-41	-
-	1241-42	-
7. Étienne de Vénizy	1242-43	6. Albert le Grand

A partire dalle date fin qui stabilite, è possibile indicare un *terminus ante quem* per la data di nascita di Guerrico. In questo tentativo, seguirò le descrizioni dei tempi previsti dagli studi medievali svolte da Palémon Glorieux e da Edward Grant²⁵.

Abbiamo stabilito che Guerrico, prima di insegnare teologia a Saint-Jacques, era maestro affermato delle arti (*magnus magister*²⁶). Di solito, l'immatricolazione avveniva tra i 14 e i 15 anni. Il grado di baccelliere richiedeva tre o quattro anni di studio, quello di maestro delle arti uno o due in più, per un totale di cinque o sei anni di apprendimento²⁷. Quindi, considerando i tempi medi, ammettiamo che Guerrico abbia conseguito il titolo di maestro delle arti intorno ai 20 anni.

Sappiamo che il nostro era anche maestro di medicina. Lo studio di tale disciplina durava, in genere, dai sei agli otto anni²⁸. Considerando un tempo medio e aggiungendo agli anni già calcolati quelli di medicina, ammettiamo che Guerrico conseguì il titolo di maestro in medicina all'età di 27 anni circa. Prendendo atto del fatto che i maestri delle arti giuravano che avrebbero insegnato nella facoltà per almeno due anni²⁹ e che Guerrico, all'epoca del suo ingresso nell'ordine, era definito un affermato maestro di medicina, dobbiamo ammettere almeno un paio di anni di insegnamento della medicina. Aggiungendo i quattro anni di docenza ai precedenti ventisette, giungiamo ad un termine minimo di 31 anni. Ciò significa che Guerrico, al 1225, anno del suo ingresso nell'ordine, aveva almeno 31 anni. Dunque, possiamo stabilire un *terminus ante quem* per la sua data di nascita nel 1195, aggiungendo un anno in più per la possibilità concreta

²⁵ Cfr. GLORIEUX, *L'enseignement au moyen âge* cit. (alla nota 11); cfr. E. GRANT, *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages. Their Religious, Institutional, and Intellectual Contexts*, Cambridge 1996; tr. it, Torino 2001.

²⁶ Cfr. sopra il testo di Stefano di Bourbon.

²⁷ Cfr. GRANT, tr. it. cit., pp. 60-61.

²⁸ Cfr. *ibid.*, p. 75.

²⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 65-66.

che egli, particolarmente meritevole, abbia conseguito i titoli prima dei tempi medi. È certo che Guerrico non sia nato dopo il 1195.

Il luogo di nascita è Augusta Veromanduorum, l'odierna Saint-Quentin in Piccardia, all'epoca città principale del Vermandois, regione appartenente alle Fiandre, ragion per cui il nostro è spesso citato come *Flandrensis*³⁰.

In un articolo redazionale del 1896, *Monumenta conventus Sanjacobei*, trattando della costruzione della casa domenicana di Saint-Jacques a Parigi e delle numerose donazioni di cui i frati beneficiarono, sono citati il Maestro Jean de Saint-Quentin³¹ e il Maestro Doyen de Saint-Quentin³². Questi nomi indicano che Saint-Quentin era un interessante centro culturale, da cui provenivano diversi maestri, oltre al nostro Guerrico.

Considerando le date d'ingresso nell'Ordine (1225 circa) e di inizio dell'insegnamento della teologia (1233), sembra che Guerrico riuscì, in soli otto anni, ad acquisire il titolo di Maestro in Teologia. Si tratterebbe di tempi davvero molto ristretti, visto che il corso di studi per conseguire la licenza in teologia variava dai dieci ai sedici anni³³.

³⁰ Cfr. QUÉTIF-ECHARD, *Scriptores* cit. (alla nota 12), I, pp. 113-114. Gli autori forniscono anche un breve resoconto storico sull'appartenenza di Augusta Veromanduorum alle Fiandre: «Cur autem Flandrensis dicatur, facilis est ratio. Scilicet cum Elisabetha Veromanduorum comitissa et haeres comiti Flandriae nupsisset anno MCLVI, aetate Guerrici Flander ex pacto cum Philippo Augusto Francorum rege inito Veromanduorum Augustam adhuc tenebat cum Perona: hincque Sanquintinentes Flandri dicebantur».

³¹ Cfr. *Monumenta conventus Sanjacobei*, in «Analecta S. Ordinis Praedicatorum», 4 (1896), [pp. 422-442], p. 423: «Le roi Philippe Auguste était mort à Mantes le 14 juillet 1223. Le six août de la même année étaient couronnés à Reims son fils Louis VIII et la reine Blanche de Castille. Tous deux portaient aux Frères Prêcheurs de Paris une affection particulière. En 1226, grâce aux aumônes de la reine, les religieux de Saint-Jacques achetèrent un nouveau terrain, attenant à la chapelle de l'hospice concédé par Maître Jean de Saint-Quentin». Quest'ultimo, indicato anche come Jean de Barastre, aveva acquistato l'edificio nel 1209 ed è probabile che Guerrico sia giunto a Parigi proprio seguendo le sue orme. Cfr. M.-M. DUFEIL, *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne. 1250-1259*, Paris 1972, pp. 26, 30: «Ce Vermandois [Guerrico] est peut-être venu à Paris dans le sillage de Jean de Barastre, doyen de sa ville natale; il aurait alors fatalement rencontré l'Ordre». E su Jean de Barastre o Jean de Saint-Quentin: «Mathieu 'l'abbé' et ses frères, partis de Toulouse le 15 août 1217, arrivent à Paris le 12 septembre, et se présentent à l'évêché qui les reçoit dans une maisonnette près l'Hôtel-Dieu (...) Honorius III les recommande et prie l'Université de les loger. Jean de Barastre, doyen du chapitre de Saint-Quentin et régent en théologie, le fait, le 6 août 1218, dans l'hospice des pèlerins qui jouxte naturellement la porte Saint-Jacques toute neuve. Il a acheté cet immeuble et le terrain en 1209».

³² Cfr. *Monumenta* cit., p. 424: «En 1235 les Frères de Saint-Jacques font une nouvelle acquisition et achètent aux religieux de S. Lazare pour la somme de six livres parisis un terrain situé entre la maison de Maître Doyen de Saint-Quentin et la maison de Maître Robert de Corbeil et s'étendant jusqu'au mur du Roi».

³³ Cfr. GRANT, tr. it. cit., p. 74.

Lo studio della teologia prevedeva innanzitutto sette anni di audizione³⁴ che, tuttavia, potevano essere ridotti a cinque³⁵. Previo giudizio positivo dell'apposita commissione, seguivano i due anni di baccellierato biblico³⁶ e i due anni di baccellierato sentenziario³⁷. La licenza era preceduta da altri tre o quattro anni in cui il candidato otteneva il titolo di baccelliere formato³⁸.

Questo è quanto previsto dagli statuti, ma la vita effettiva del mondo universitario spesso oltrepassava il rigido schematismo della regolamentazione. «La lettre traduit et fixe la vie. Celle-ci commande, elle éclaire et explique la lettre (...) Il faut prendre conscience, avant d'établir l'inventaire ou de tenter une interprétation, de ce jeu subtil auquel on ne peut se soustraire, de la vie et du texte, de la pratique et des Statuts. La vie est première; elle restera même plus ou moins longtemps, seule en scène. Les décisions officielles, à mesure qu'elle surgissent, s'y réfèrent, l'entérinent, sans toutefois la cerner complètement, tant s'en faut»³⁹.

Poteva capitare, dunque, che gli anni di audizione fossero ridotti da sette a cinque e che gli ultimi tre o quattro anni prima della licenza fossero del tutto evitati. Negli stessi anni, di tale esenzione godettero Stefano di Poligny e Pietro Larchevêque⁴⁰, dunque è possibile che ne abbia usufruito anche Guerrico.

³⁴ Cfr. GLORIEUX, *L'enseignement au moyen âge* cit. (alla nota 11), p. 80: «La scolarité requise pour être admis a lire: sept ans d'audition».

³⁵ Cfr. *ibid.*, p. 93: «A la faculté de théologie, pendant une première période qui ne durait pas moins de cinq ans – les cinq années d'audition comme on disait – l'étudiant était plutôt passif».

³⁶ Cfr. *ibidem*: «[Le lecteur] exposait à son tour les livres qu'il avait entendu commenter: l'Écriture Sainte, pendant deux ans».

³⁷ Cfr. *ibidem*: «Le livre des Sentences pendant deux ans aussi».

³⁸ Cfr. *ibidem*: «Bachelier bibliste, bachelier sententiaire, il devenait alors bachelier formé et, à ce titre, pendant trois nouvelles années, il participait, aux côtés du maître, à la vie de l'école et à la formation des étudiants». Più oltre, a proposito dell'obbligo dei baccellieri di tenere sermoni, Glorieux parla di «trois ou quatre années qui suivent la lecture des Sentences», cfr. *ibid.*, p. 150.

³⁹ *Ibid.*, p. 77.

⁴⁰ Cfr. P. GLORIEUX, *Les années 1242-1247 à la Faculté de Théologie de Paris*, in «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», 29 (1962), pp. 234-249. Nell'analisi che P. Glorieux propone del ms. Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 15652, qui attribuito ipoteticamente a Raoul de Colebruge, giovane studente che amava seguire i corsi di vari maestri e baccellieri, segnaliamo i casi di Stefano di Poligny e di Pietro Larchevêque, cogliendo elementi importanti ai fini del nostro discorso, non evidenziati però dall'autore, il cui obiettivo non era mostrare la possibilità di un corso accelerato di studi. Nel ms. citato sono riportati il *Principium in I. Sent.* e il *Commento al Vangelo di Giovanni* di Stefano di Poligny. Il primo scritto, secondo i calcoli di Glorieux, risale al 1243, ed è il discorso introduttivo tenuto dall'autore in qualità di baccelliere sentenziario nel primo anno della lettura. Il secondo scritto è un commento alla Scrittura, dunque un commento magistrale, e risale al 1245. Stefano di Poligny, dunque, nel 1243 è presentato come baccelliere sentenziario che inaugura il suo corso; soli due anni dopo,

Ricapitolando, ipotizzando che gli anni di audizione di Guerrico furono solo cinque, che gli anni di baccellierato furono quattro e che gli ultimi anni prima della licenza furono del tutto evitati, avremmo un totale di nove anni di studi, ancora insufficiente per le nostre esigenze, visto che bisogna giustificare la licenza in teologia in otto anni. Ma, togliendo ipoteticamente un altro anno all'audizione, il che sarebbe possibile visto che Guerrico era già anche maestro di medicina, e considerando che la data d'ingresso nell'ordine è orientativa più che assolutamente esatta, rientreremmo nell'intervallo cronologico ipotizzato. Ovviamente, in assenza di dati inequivocabili, si tratta solo di supposizioni che, tuttavia, godono di elevata probabilità.

Circa la data di morte di Guerrico, è presente una testimonianza ancora nelle *Vitae fratrum*⁴¹.

Fra Guglielmo di Melitone⁴², religioso degno di fede, dell'Ordine dei frati Minori, Maestro in teologia a Parigi, raccontò ai nostri frati di aver visto in sogno, una notte, davanti a sé una botte di cristallo, piena di ottimo vino. Stava ancora meravigliandosene, quando la botte si ruppe e tutto il vino si sparse. Quando raccontò questo suo sogno ai frati e ai Maestri Alessandro e Giovanni di Rochelle⁴³, lo interpretarono come un preavviso della prossima morte di un Maestro di teologia. Difatti, dopo pochi giorni morì fra Guerrico di Saint-Quentin, Maestro in teologia dell'Ordine dei Predicatori, del quale il succitato fra Guglielmo disse che era una vera botte di cristallo per la profondità della sua sapienza, per la genuinità della sua modestia e la chiarezza del suo insegnamento. Fra Guglielmo fu molto dispiaciuto per la sua morte, perché erano fra loro amici affezionati. Orbene, la notte seguente alla di lui morte, gli apparve la Beata Vergine, in un alone di luce, da un lato del capitolo. Dall'altro lato vide fra Guerrico, col cappuccio calato fin sopra gli occhi, come per umiltà usava portare da vivo. E udì la beata Vergine che lo chiamava: «Vieni da me, fra Guerrico, e scrivi il nome degli eletti nel libro della vita». Quando fra Guglielmo si svegliò, restò in tal modo consolato nel suo dolore per la morte dell'amico e raccontò il suo sogno ai frati⁴⁴.

nel 1245, tenendo un corso su un libro scritturale, è presentato come maestro. I tre o quattro anni successivi alla lettura delle *Sentenze* sono completamente evitati e Stefano di Poligny «aurait commencé presque aussitôt à ouvrir école» (*ibid.*, p. 246). Discorso simile vale anche per Pietro Larchevêque. Nel ms. è riportato, a lui attribuito, un *Introitus in I Sent.*, risalente al 1243. Pietro «apparaît avec le titre de maître dans un sermon du 23 février 1247» (*ibid.*, p. 247). Dato che l'anno accademico cominciava nel settembre di ogni anno, risultando maestro nel febbraio 1247, Pietro era tale almeno sin dal settembre 1246. Nel 1243 inizia la lettura delle *Sentenze*, che, durando obbligatoriamente due anni, è terminata nel 1245. L'anno successivo lo si ritrova già maestro. Dunque, anche Pietro ha saltato gli anni come baccelliere formato.

⁴¹ Tre sono le citazioni di Guerrico nelle *Vitae fratrum*.

⁴² Si tratta di Guglielmo di Middleton, francescano. Maestro di teologia a Parigi e Cambridge, «incaricato da Alessandro IV di completare la Summa di Alessandro d'Hales, morì nel 1257 prima di aver potuto adempiere a questo incarico»; cfr. *Storie e leggende* cit. (alla nota 1), p. 389, nota 844.

⁴³ In nota, il curatore Lippini indica che si tratta di Alessandro di Hales e di Giovanni de la Rochelle. Cfr. *ibid.*, nota 845.

⁴⁴ *Ibid.*, 367, pp. 389-390.

François-Marie Henquinet⁴⁵, commentando tale passo di Geraldo, pur sottolineando il carattere meraviglioso e leggendario del racconto, ne evidenzia due elementi: l'amicizia tra francescani e domenicani e l'indicazione di una possibile datazione della morte di Guerrico. È evidente che Alessandro di Hales e Giovanni de la Rochelle gli sopravvissero. Ora, Alessandro morì il 21 agosto 1245⁴⁶, Giovanni il 3 febbraio dello stesso anno. La data di morte di Guerrico è solitamente indicata nel 1245. Ma, considerando che Giovanni de la Rochelle, sopravvisutogli, morì nel febbraio del 1245, egli è morto o nel gennaio 1245 oppure nel 1244 o, chissà, ancora prima. Anche riguardo la data di morte possiamo stabilire solo un *terminus ante quem*: il 3 febbraio 1245. Considerando la probabile data di nascita, di cui sopra, Guerrico sarebbe morto all'età di cinquant'anni circa, compatibilmente con l'età media del tempo.

Per quel che riguarda la causa della morte, Palémon Glorieux ipotizza che sia stata un'epidemia imperversante a Parigi in quel periodo, causa anche della morte di Alessandro di Halès⁴⁷. Si tratta di un'ipotesi da scartare, perché fondata sull'errata convinzione che Guerrico sia morto poche settimane prima di Alessandro di Halès, convinzione espressa da Glorieux in almeno due occasioni⁴⁸, ma non documentata, anzi smentita dai dati in mio possesso. Dal racconto di Geraldo su riportato, risulta che a Guerrico sopravvisse non solo Alessandro di Halès, ma anche Giovanni de la Rochelle, dato inspiegabilmente ignorato da Glorieux e da altri. Ne consegue che, essendo Giovanni morto prima di Alessandro, nel febbraio 1245, è quest'ultima data a dover essere assunta come *terminus ante quem* della morte di Guerrico, e non l'agosto del 1245. Per l'evidente distanza cronologica, dunque, l'epidemia che colpì Alessandro non poté essere causa della morte di Guerrico.

⁴⁵ Cfr. F.-M. HENQUINET, *Les écrits du Frère Guerric de Saint-Quentin, O. P.*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 6 (1934), [pp. 184-214, 284-312, 394-409], pp. 187-188.

⁴⁶ Cfr. QUETIF-ECHARD, *Scriptores*, I, p. 114.

⁴⁷ Cfr. GLORIEUX, *Les années 1242-1247* cit. (alla nota 40), p. 244.

⁴⁸ Glorieux pone come *terminus ante quem* della morte di Guerrico l'agosto del 1245, evidentemente pensando alla data della morte di Alessandro di Halès; cfr. ID., *La faculté des arts* cit. (alla nota 4). Ancora Glorieux scrive: «Il était mort en août 1245»; cfr. ID., *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au 13. siècle*, I, Paris 1933, p. 54. Ancora una volta, viene presa come punto di riferimento la morte di Alessandro. Il medesimo errore è ripetuto da Dufeil: «Il garde longtemps sa chaire avant de la passer à Albert le Grand, en 1242, pour mourir avant l'été 1245, peut-être de la même épidémie que les deux maîtres franciscains, Jean de La Rochelle et Alexandre de Hales»; cfr. DUFEIL, *Guillaume de Saint-Amour* cit. (alla nota 31), p. 26.

Necessaria è, infine, la messa in guardia dal pericolo di confondere Guerrico di Saint-Quentin con Guerrico di Metz⁴⁹ e Guerrico d'Igny⁵⁰.

⁴⁹ Cfr. QUETIF – ECHARD, *Scriptores* cit. (alla nota 12), I, p. 115: «Cavet autem lector ne hunc Guericum cum alio ejusdem nominis itidem apud nos celebri confundat, qui Metensem domum nostram erexit, cujus etiam meminit F. Stephanus de Borbone citatus P. IV tit. X cap. 9 de motivis contra acidiam cod. Sorb. fol. 446 a. ubi sic habet: ‘Audi vi quod cum quidam dives clericus vigilaret Parisius ad fenestram studens, et quidam cantaret in vico quamdam cantilenam, quae dicebat Gallice, templus vadit et ego nihil feci. Tempus venit et ego nihil operor: incepit primo cogitare circa dulcedinem cantus, post circa verbi sententiam, cogitans quod sibi verbum competeret: quasi sermonem a Deo sibi missum illud accipiens, in mane omnia relinquens, ordinem Fratrum Praedicatorum intravit tunc cum primo Parisius domum habuerunt. Et audi vi quod ille fuit Frater Guericus primus prior FF. Praedicatorum Metensium, et primus fundator domus illorum’. In chronico domus Metensis idem narrator, et additur hunc Guericum Metensem fuisse patria, anno MCCXVIII circa augustum Parisiis ordini nomen dedisse, anno sequenti MCCXIX a B. Dominico qui mense junio Parisiis aderat, Metas missum cum sociis coenobium in domo paterna ad viam novam sita primum erexisse, quod postea in locum eminentiorem et commodiorem translatum ex augustioribus ordinis fuit».

⁵⁰ Si tratta dell’abate d’Igny dell’ordine dei Cistercensi, autore di Sermoni, pubblicati nella *Patrologie latine* di Migne al vol. 185. Nei cataloghi è designato con il nome di *Guericus abbas* o *dominus Guericus*, mentre il nostro Guerrico, domenicano, risulta essere *frater Guericus*. Cfr. HENQUINET, *Les écrits* cit., p. 188.

CAPITOLO SECONDO

OPERE

Sembra che Guerrico non abbia mai avuto intenzione di scrivere di propria mano o dettare a uno scriba opere proprie. Gli scritti di cui disponiamo a lui attribuiti sono delle *reportationes*, ossia resoconti più o meno fedeli delle *lectiones* sulla Scrittura, delle prediche universitarie e delle dispute che il domenicano di Saint-Quentin teneva in qualità di *magister theologiae*, pubblicate dai suoi studenti senza – così sembra – il controllo preventivo del maestro. Una tale situazione non può che causare notevoli difficoltà a chi tentasse di rendicontare in maniera precisa circa le opere del domenicano: ne segue che i repertori di Palémon Glorieux, Friedrich Stegmüller e Thomas Kaeppli, nonché gli studi di François-Marie Henquinet e Beryl Smalley, strumenti preziosi e punti di partenza indispensabili, contengono talvolta errori sulle indicazioni dei codici e delle carte contenenti le *reportationes* di Guerrico e si dividono sulla paternità di alcune tra esse. Bisogna inoltre confrontarsi con la totale assenza di edizioni antiche e con il dato che individua nel 2002 la prima edizione critica di scritti di Guerrico, ossia le *Quaestiones de quolibet* edita da Jonathan Black e Walter Principe presso il *Pontifical Institute of Mediaval Studies* di Toronto; in precedenza, soltanto trascrizioni di passi delle *Postille alla Scrittura* e di *quaestiones* disseminate nel più o meno ristretto campo della letteratura secondaria interessata agli anni '30 del XIII sec. Nel capitolo seguente, riporto in maniera schematica i dati indicati dai repertori e dalla letteratura secondaria (codici, carte, *incipit* e *explicit*, attribuzione) circa i sermoni e le opere bibliche di Guerrico, arricchiti da una ricerca dettagliata degli elementi forniti dai cataloghi dei fondi manoscritti, spesso unica fonte degli autori dei repertori che, considerando la grande mole di lavoro da compiere, evitavano talvolta il contatto diretto con i manoscritti. Nel tentativo di offrire al lettore una panoramica esauriente degli scritti del domenicano e dei dubbi filologici che li accompagnano, ho provato, ricorrendo alla visione dei codici che mi è stato possibile consultare, a fare chiarezza, laddove i dati della letteratura sono particolarmente discordanti, sulle indicazioni delle carte e sulla completezza o meno delle opere, nonché, seppur soltanto in pochi casi, sulla autenticità dei testi in questione. Ho limitato tale ricerca ai sermoni e ai commenti biblici perché ritengo che sulle *quaestiones disputatae* e sulle *quaestiones quodlibetali* gli studi, cui rinvio nella bibliografia, hanno raggiunto importanti risultati (in particolar modo, l'edizione critica di Black e Principe delle *quaestiones de quolibet* è preceduta da una descrizione dei manoscritti così accurata da non richiedere integrazione alcuna).

1. SERMONES

GLORIEUX, *Répertoire*¹:

a) Sermons

a¹) Sermons de 1237

Ms.: jadis, Grands-Augustins, cod. 249

a²) Pour la Quinquagésime (10 février 1241)

Ms.: Paris, Nat. lat. 14.701 (f. 141 d)

a³) Pour le I^{er} dimanche après Pâques (7 avril 1241)

Ms.: Paris, Nat. lat. 14.701 (f. 146 a)

HENQUINET, *Les écrits de Guerric*²:

M. Glorieux en signale deux dans *Paris Nat. Nuov. acq. lat. 1470*³. Le premier fut prêché le dimanche de la Quinquagésime 1241, ainsi qu'il ressort du *prothema* pris à l'Évangile du jour. L'autre, pour le même motif, est à placer au dimanche de Quasimodo de la même année (7 avril). En voici les incipits que ne donne point le Répertoire:

Sermo fratris Guerrici. Ascendens Jhesus Hierosolymam assumpsit (...) in quibus ostenditur praedicationis officium sine caritate assumere omnino esse inutile (f. 141^d- 142^v).

Sermo fratris Guerrici. Quod natum est ex Deo, vincit mundum. Verba ista scripta sunt in Ia canonica Joh. per que monemur ad condempnandum (f. 146^{a-c}).

(...)

Il existait aussi autrefois au Couvent des Grands-Augustins un manuscrit coté 249 contenant des sermons prêchés en 1237, par plusieurs dominicains, dont toute trace a disparu⁴.

¹ P. GLORIEUX, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au 13. siècle*, s. v. Guéric de Saint-Quentin, I, Paris 1933 (Études de philosophie médiévale, 17), p. 54, n. 4.

² F.-M. HENQUINET, *Les écrits du Frère Guerric de Saint-Quentin, O. P.*, in «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», 6 (1934), [pp. 184-214], pp. 185-187.

³ In nota, Henquinet rileva l'errore di Glorieux che cita il codice *Paris, Nat. lat. 14701*, anziché *Paris, Nat. lat. 1470* (cfr. *ibid.*, p. 185, nota 6). Per ulteriori notizie sul codice, cfr. L. DELISLE, *Inventaire des manuscrits de la Bibliothèque Nationale: Fond de Cluni*, Paris 1884, pp. 126-129.

⁴ Glorieux attribuisce a Guerrico alcuni sermoni raccolti nel codice perduto *Paris, Grands-Augustins 249* sulla base di quanto riportato da Échard. Cfr. J. QUÉTIF – J. ÉCHARD, *Scriptores ordinis praedicatorum recensiti notisque historicis et criticis illustrati*, s. v. Petrus Remensis, Stephanus de Varnesia, Odo Rigaldus, I, Paris 1719,

Dopo aver ripreso, integrato e corretto i dati di Glorieux, Henquinet presenta indicazioni relative ad altri sermoni di Guerrico da lui scoperti:

Paris Nat. lat. 16502 contient lui un sermon de Guerric prononcé en la fête de S. François d'Assise. Il a échappé à M. Glorieux qui pourtant a repéré dans ce manuscrit un sermon de Hugues de S. Cher (f. 15) et deux autres de Godefroid de Bléneau (f. 73^v et 114^r).

(...)

f. 144^r. *De beato francisco fr. Guerricus.* – Psalm. Viam fecisti in mari equis suis (...) Hec verba scripta sunt in cantico abacuc.

HENQUINET, *Notes additionnelles*⁵:

Bâle Univ. B. IX. 17 contient aussi d'après Dom G. Morin⁶ aux f. 295^b-296^d deux sermons de Guerric sur S. Augustin, ou tout au moins des extraits, ce qui semble être surtout le cas pour le premier, qui débute par la notice signalée par le P. Pelster⁷: *Credo quod Adam* etc. et finit comme un sermon, f. 296^a. L'autre pièce commence et finit ainsi:

[*incipit*] Dirupit petram et fluxerunt aque. Abierunt in sicco flumina. Tria notantur hic de beato Augustino. Status erroris ... [*explicit*] pietatem habere in corde. Et hec concedat nobis meritis beati patris Augustini D. J. C., qui cum P ... Amen.

Secondo la preziosa descrizione dei catalogatori dei manoscritti conservati alla Biblioteca Universitaria di Basilea⁸, al f. 295^{rb} del codice in questione è scritto:

Frater Guerricus. Credo quod adam ante peccatum prius quam gustasset lignum vite moreretur penaliter non tamen morte naturali sed violenta. Sed postquam per esum ligni vite indebita quantitate et mensura confirmatus esset.

L'attribuzione a Guerrico di questa opinione sulla possibilità che Adamo soffrisse anche prima del peccato è confermata dalla *quaestio de passibilitate Adae*, raccolta nel ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 4245, ff. 76^{ra-va}, in cui leggiamo:

pp. 117, 120, 475. Cfr. anche C.-V. LANGLOIS, *Sermons parisiens de la première moitié du XIII^e siècle*, in «Journal des Savants», 11 (1916), [pp. 488-494], p. 492.

⁵ F.-M. HENQUINET, *Notes additionnelles sur les écrits de Guerric de Saint-Quentin*, in «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», 8 (1936), [pp. 369-388], p. 374.

⁶ G. Morin è l'autore del catalogo manoscritto dei manoscritti latini teologici in pergamena conservati presso la biblioteca universitaria di Basilea.

⁷ Cfr. F. PELSTER, rec. T. KAEPPELI, *Handschriftliche Mitteilungen über Werke von Dominikanerschriftstellern in der Biblioteca Nazionale in Neapel* (Divus Thomas, 1933), in «Scholastik», 9 (1934), p. 443.

⁸ G. MEYER – M. BURCKHARDT, *Die mittelalterlichen Handschriften der Universitätsbibliothek Basel. Beschreibendes Verzeichnis. Abteilung B: Theologische Pergamenthandschriften*, II, Basel 1966, pp. 283-284.

Credo quod Adam ante peccatum moreretur penaliter, non tamen morte naturali, sed violenta; sed postquam per esum ligni in debita quantitate et mensura confirmatus esset, neque violentam neque naturalem mortem pateretur ... Nota quod hoc quod dicit frater Gericus communiter non tenetur⁹.

Il testo nel codice svizzero così prosegue al f. 295^{va}:

Quod dicit augustinus. Nullus intrinsecus morbus nullus extrinsecus ictus metueretur.

Senza soluzione di continuità, seguono due sermoni su sant'Agostino. Gustav Meyer e Max Burckhardt indicano sotto differenti voci l'estratto dalla *quaestio de passibilitate Adae* e i due *Sermones de Augustino*; conseguentemente, mentre Henquinet identificava l'*incipit* del passo della *quaestio (Credo quod Adam)* con l'*incipit* del primo sermone, i catalogatori di Basilea distinguono i due *incipit*. Quello del primo sermone è il seguente:

'Fiat lux et facta est lux' [Gn 1, 1]. Hystorialiter sunt hec verba dei creantis sed moraliter possunt esse verba dei miserantis. ut sit sensus. 'fiat lux'. i. convertatur Augustinus. Duplex igitur status ipsius innuitur in verbis istis scil. tenebrositatis ante baptismi susceptionem et luminositatis post conversionem.

Al f. 296^{ra}, l'*explicit* del primo sermone:

Vera lux dominus ihesus christus. Qui cum patre et spiritu sancto lucem inhabitat inaccessibilem per infinita secula seculorum amen.

L'*incipit* e l'*explicit* del secondo sermone trascritti da Meyer e Burckhardt corrispondono a quelli trascritti da Henquinet, ma sono ampliati:

f. 296^{ra} [*incipit*] Augustinus. 'Dirupit petram ... fluvii' [Ps 104, 41]. Tria notantur hic de beato Augustino. Status erroris cum dicit 'petram'. Modus conversionis cum dicit 'dirupit'. et profectus operis. in duobus. scil. in doctrina cum dicit 'et fluxerunt'.

f. 296^{vb} [*explicit*] pietatem habere in corde. Et hoc concedat nobis meritis beati patris Augustini, dominus ihesus christus. Qui cum patre ...

Possiamo condividere pienamente la saggia conclusione dei catalogatori di Basilea: «Ob die 2 serm. ebenfalls Guericus de Quintino gehören, ist ohne weitere Unterlagen nicht zu

⁹ Trascritto in HENQUINET, *Notes additionnelles* cit., p. 381.

entscheiden. Es ist nicht sicher, ob *fr. Gericus* f. 295^{rb} auch für diese 2 serm. gilt; andererseits spricht die unvermittelte Überleitung von *metueretur* zu 'Fiat' eher für Identität der Verfasser»¹⁰.

KAEPPPELI, *Scriptores*¹¹:

1361. Sermones.

Ms. (olim): Paris, Grands Augustins 249.

1362. *fr. Guericus* <sermo> in media Quadragesima.

Inc.: Accepit Ihesus panes et cum gratias elisse, distribuit... Considerandum qui panes, quibus distribuuntur, scil. Discumbentibus in feno, quo ordine distribuuntur.

Ms.: Amiens 284 (xiii), f. 72^v.

1363. Sermo *fr. Guericus* <dom. Quinquagesimae> (10 II 1241).

Inc.: Ascendens Ihesus Ierosolimis assumpsit xii discipulos... I Cor. 13 dicitur, et hoc in ep. hodierna: Si linguis loquar etc. In quibus ostenditur predicationis officium sine caritate assumere, omnino esse inutile.

Ms.: Paris, B. N., lat. 1470 (xiii), f. 141^{vb}-2^{va}.

1364. Sermo *fr. Guericus* <dom. I p. Pascha> (7 IV 1241).

Inc.: Quod natum est ex deo, vincit mundum. Verba ista scripta sunt in prima can. Ioannis, per que monemur ad contemptum mundi, quem habent qui ex deo nati sunt.

Ms.: Paris, cod. cit., f. 146^{ra-va}.

1365. Die Pentecost. apud S. Victorem. *fr. Guericus*.

Inc.: Accipietis virtutem spiritus sancti... Dominus ascensurus in celum apostolis tristantibus de eius recessu promisit spiritualem consolationem.

Ms.: Paris, B. N., lat. 16502 (xiii), f. 104^{rb-va}.

1366. <Sermo> De b. Francisco. *Fr. Guericus*.

Inc.: Ps.: Viam fecisti in mari equis tuis... Hec verba scripta sunt in cantico Abacuc et sunt verba prophete eloquenti ad filium dei. Et dicuntur hic tria. Primo dicit et commendat eum.

Ms.: Paris, B. N., lat. 16502 (xiii), f. 144^{ra-rb}.

¹⁰ MEYER – BURCKHARDT, *Die mittelalterlichen Handschriften* cit., p. 284.

¹¹ T. KAEPPPELI, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, s. v. Guericus de S. Quintino, II, Roma 1975, pp. 62-63.

1367. Sermones duo de S. Augustino (Guerrici ?).

Inc.: Fiat lux et facta est lux. Hystorialiter sunt hec verba dei creantis, sed moraliter possunt esse verba dei miserantis.

Inc.: Augustinus. Dirupit petram et surrexerunt aque... Tria notantur hic de b. Augustino: status erroris, cum dicit petram, modus conversionis, cum dicit dirupit.

Ms.: Basel, Univ. Bibl. B. IX 17 (xiv), f. 295^{va}-6^{tb} [^{vb}] (post qq. Guerrici).

Come si può osservare, riguardo il codice di Basilea, Kaeppli (cfr. 1367) condivide appieno la posizione di Meyer e Burckhardt: l'attribuzione a Guerrico dei due sermoni su Agostino è considerata assai probabile, ma non certa, e l'estratto dalla *quaestio de passibilitate Adae* di sicura paternità viene distinto dal primo sermone. Due sono le novità di Kaeppli rispetto ai dati forniti da Glorieux e Henquinet. Innanzitutto, la scoperta di un altro sermone di Guerrico nel codice *Paris, Nat. lat. 16502*: Henquinet aveva rilevato l'inavvertenza di Glorieux che, pur avendo studiato il manoscritto in questione, non aveva notato un sermone del domenicano sul beato Francesco al f. 144; ma lo stesso Henquinet è vittima di una svista simile perché, come riportato dal Kaeppli (cfr. 1365), al f. 104 dello stesso codice si trova un sermone di Guerrico sulla Pentecoste. La seconda novità consiste nella segnalazione di un sermone quaresimale del maestro di Saint-Quentin raccolto nel ms. del XIII secolo *Amiens 284* (cfr. 1362).

2. POSTILLAE IN BIBLIAM

2.1 *Postilla in Iob*

KAEPPELI, *Handschriftliche in der Biblioteca Nazionale in Neapel*¹²:

Einem neuen handschriftlichen Zeugen exegetischer Werke fand ich in *Cod. VII. A. 16* der *Biblioteca Nazionale in Neapel* (Pergamen, XIII Jh., 2 Spalten, 241 Bl.; 245 × 178 mm).

1. Bl. 3^{ra}-32^v: [*Jobkomm.*] [U]sque ad tempus sustinebit paciens et postea etc. ecc. 1. In hiis verbis continetur tota continencia libri iob. In prima enim parte ostenditur sustinencia passionum ... [*explicit*] in habundancia sepulcrum. explicit iob secundum f. G – B.

(...)

Quétif verzeichnet keinen Jobkommentar; ob der hier vorliegende durch den Schlußkolophon dem Guerricus zugeschrieben ist, steht nicht außer Zweifel, denn das G – B ist etwas ratselhaft.

HENQUINET, *Les écrits*¹³:

f. 3^r-32^d. *Commentaire sur Job*: Incipit: «Usque ad tempus sustinebit paciens. Eccli. 1. In hiis verbis continetur tota continentia libri Job. In prima enim parte... [*explicit*] ingrediens in habundantia sepulcrum. Explicit Job secundum fr.[atrem] G...? (*sic*)».

In seguito, Henquinet dichiara, per motivazioni varie, di avere fiducia nel rubricatore che attribuisce esplicitamente le postille del codice *Napoli, Bibl. Naz. VII. A. 16* a fr. *Guerric* o fr. *G...* A differenza di Kaeppli, lo studioso francese non nutre dubbi sull'attribuzione al maestro di Saint-Quentin della *Postilla a Giobbe*.

SMALLEY, *Commentaries on the sapiential Books*¹⁴:

¹² T. KAEPPELI, *Handschriftliche Mitteilungen über Werke von Dominikanerschriftstellern in der Biblioteca Nazionale in Neapel*, in «Divus Thomas», 11 (1933), [pp. 445-456], pp. 446-447.

¹³ HENQUINET, *Les écrits* cit. (alla nota 2), p. 192.

¹⁴ B. SMALLEY, *Some thirteenth-century Commentaries on the sapiential Books*, in «Dominican Studies», 2 (1949), [pp. 318-355], pp. 338-339, 348, 352.

Commentary on Job is ascribed to Gueric in MS *Naples, Bibl. Naz. VII A. 16*, foll. 3r-32v. I have seen about three quarters of each in protographs. The commentary on Job has the same incipit, *Usque ad tempus sustinebit patiens*, as that ascribed to Simon of Hinton in a MS at St Paul's London, seen by John Bale. An examination of the Naples MS, however, has entirely confirmed my view that Simon's commentary really has a different incipit, *Surgite postquam sederitis*, and that John Bale saw a defective copy. The commentary ascribed to Gueric (fr. G ...) in the Naples MS is a quite separate work. Simon does not seem to have used it. The hands in the Naples MS seem to be before 1250.

(...)

JOB (MS *Naples, Bibl. Naz. VII. A. 16*, foll. 3-32v)

Prol. inc.

Usque ad tempus sustinebit patiens, et postea etc., Ecclesiasticus i.

In hiis verbis continetur tota continentia libri Iob...

Rogor per singulos etc. Prologui iste dividitur in vi partes ...

Text inc.

Vir erat ... Liber iste secundum Ieronimum dividitur in tres partes ...

Expl.

... ingredieris in habundantia sepulcrum. Explicit Iob secundum fr. G.

La Smalley condivide l'ottimismo di Henquinet e non mostra di avere dubbi sulla paternità della *Postilla a Giobbe*, di cui trascrive il commento a 8, 6; 33, 15; 5, 10; 7, 20.

STEGMÜLLER, *Repertorium*¹⁵:

2665 *Usque ad tempus sustinebit patiens et postea etc.* Eccli. I [29] – In his verbis continetur tota continentia libri Job. In prima enim parte ostenditur sustinentia passionum... humiliat in sterquilinio, sed post sublevat.

- *Cogor per singulos* – Prologus iste dividitur in sex partes. In prima invehitur contra aemulos... quod velint habere.

- *Si aut fiscellam* – Secundus prologus. Et dividitur in duas partes. Primo enim per locum a minori probat... quam veritas relinquatur.

- *Vir erat* – Liber iste secundum Hieronymum dividitur in tres partes. Primo proponitur persona Job. Secundo eius tentatio. Tertio bonorum eius restitutio. Secundum vero Gregorium dividitur in sex partes.

Expl: ingredieris in abundantia sepulcrum.

Napoli, Naz. VII A 16 f. 2 [3]-32: ANON. *Job*; f. 32: Explicit Job secundum fratrem G ... B'.

KAEPPELI, *Scriptores*¹⁶:

1368. In Iob.

¹⁵ F. STEGMÜLLER, *Repertorium Biblicum Medii Aevi*, s. v. Guericus de s. Quentino, II, Madrid 1950, p. 373.

¹⁶ KAEPPELI, *Scriptores* cit. (alla nota 11), p. 63.

Inc. prol.: Usque ad tempus sustinebit patiens... In his verbis continetur tota continentalibri Iob. In prima enim parte ostenditur sustinentia passionum.

Inc. op.: Vir erat. Liber iste secundum Hieronymum dividitur in tres partes. Primo proponitur persona Iob, secundo eius tentatio, tertio bonorum eius restitutio.

Mss.:

Napoli, Bibl. Naz. VII. A. 16 (xiii), f. 3^{ra}-32^{vb} («sec. fr. G-B'»).

Vat. lat. 78 (xiii), f. I^v, 87^v (xiv)¹⁷.

2. 2 *Postilla in Psalterium*

QUÉTIF-ÉCHARD, *Scriptores*¹⁸:

In elencho codd. MS Belgii a Sanderus edito T. 1 p. 105 inter codices S. Martini Tornacensis indicantur n. 26 *Postilla Fratris Guerrici super psalterium*¹⁹, quem eundem cum hoc nostro facile existimes.

GLORIEUX, *Répertoire*²⁰:

w¹) Comm. in lib. Psalmorum.

Ms.: Jadis Tournai, S. Martin

HENQUINET, *Les écrits*²¹:

La bibliothèque de l'Église de Saint-Martin à Tournai possédait autrefois un manuscrit en 2 volumes, in-folio, intitulé: *Postillae fr. Guerrici super Psalterium*. Echard avec raison revendique pour son confrère cet ouvrage. Les auteurs de l'*Histoire littéraire de la France* sont moins affirmatifs, sans apporter grandes raisons: «D'autres les attribuent à Guerric, abbé d'Igny. Nous sommes forcés de laisser la question indécise, comme on l'a fait avant nous»²². Cette indécision ne peut tenir devant l'inscription *fratris Guerrici*, et nous ignorons quels sont ces *autres* dont parle l'*Histoire littéraire de la France*. M. Glorieux s'est rangé sur ce point à côté d'Echard.

¹⁷ Cfr. A. MANFREDI, *Manoscritti biblici nelle biblioteche umanistiche tra Firenze e Roma. Una prima ricognizione*, in *Forme e modelli della tradizione manoscritta della Bibbia*, a c. di P. Cherubini, Città del Vaticano 2005 (Littera antiqua, 13), [pp. 459-501], p. 469.

¹⁸ QUÉTIF – ÉCHARD, *Scriptores ordinis praedicatorum* cit. (alla nota 4), s. v. F. Guerricus de S. Quintino, p. 115, col. 2.

¹⁹ A. SANDERUS, *Bibliotheca Belgica Manuscripta*, I, Insulis 1641 (rist. an. Bruxelles 1972), ex off. Tussani le Clercq, f. 105.

²⁰ GLORIEUX, *Répertoire* cit. (alla nota 1), p. 56.

²¹ HENQUINET, *Les écrits* cit. (alla nota 2), p. 188.

²² *Histoire littéraire de la France*, XXI, Paris 1895, pp. 263-269.

STEGMÜLLER, *Repertorium*²³:

2666 *Postillae* FRATRIS GUERRICI *super Psalterium*, 2 vol.
Tournai, St. Martin 26; SANDERUS, *MSS Belgii* I, 105.

KAEPPELI, *Scriptores*²⁴:

1369. In Psalmos.
Ms. (olim): Tournai, S. Martin 26. (Cf. A. Sanderus, *Bibliotheca Belgica manuscripta*, I, Lille 1641, 105.

2.3 *Postilla in Librum Proverbiorum*

QUÉTIF-ÉCHARD, *Scriptores*²⁵:

Descrivendo le opere di Guerrico raccolte in un manoscritto della Sorbona, ora *Paris*, *Nat. lat. 15604*:

1. *Commentarius in Proverbia*. Pr. Chromatio et Heliodoro. In prologo isto dicuntur tria. 1. Optat Hieronymus caritatem mutuum augeri. 2. Excusat se quod non trastulit etc. *Finis*. Facite vobis amicos. Rex qui iudicat etc.

GLORIEUX, *Répertoire*²⁶:

c) *Postillae in librum Proverbiorum*

Inc.: Chromatio et Heliodoro. In prologo isto dicuntur tria

Ms.: Paris, *Nat. lat. 15.604* (f. 198a-221a)

KAEPPELI, *Handschriftliche in der Biblioteca Nazionale in Neapel*²⁷:

Descrivendo *Ms. Napoli, Nazionale VII A 16*:

²³ STEGMÜLLER, *Repertorium* cit. (alla nota 15), p. 373.

²⁴ KAEPPELI, *Scriptores* cit. (alla nota 11), p. 64.

²⁵ QUÉTIF – ÉCHARD, *Scriptores ordinis praedicatorum* cit. (alla nota 4), p. 115, col. 2.

²⁶ GLORIEUX, *Répertoire* cit. (alla nota 1), p. 54.

²⁷ KAEPPELI, *Handschriftliche Mitteilungen über Werke von Dominikanerschriftstellern* cit. (alla nota 12), p. 446.

2. Bl. 32v-56rb: [Komm. z. B. d. Sprüche] Chromacio et heliodoro. In prologo isto dicuntur tria. primo optat Jeron. caritatem mutuam augeri ... hoc et metet. Explicit bei Quétif verschieden.

HENQUINET, *Les écrits*²⁸:

Naples Bibl. Naz. VII. A. 16 nous offre le Commentaire sur le livre des Proverbes (...) comme le manuscrit parisien [Nat. lat. 15604]

(...)

f. 32^d-56^d. *Commentaire de Guerric sur les Proverbs*. Incipit: «Cromatio et heliodoro... In prologo isto...» Expl. (mutilus) au chapitre 30: «que seminavit homo, hec et metet»

SMALLEY, *Commentaries on the sapiential Books*²⁹:

PROVERBS (?)

This commentary is incomplete in the Naples MS (foll. 32v-56v) and in MS *Paris, Bibl. nat. lat. 15604*, foll. 198-221; and neither copy has a prologue, apart from the prologue of St Jerome. Neither MS has an ascription to Guerric. His authorship can be deduced from the fact that this commentary is included, in both MSS, in a series which has other items explicitly ascribed to him.

Cromatio et Heliodoro. In prologo isto dicuntur tria...

Text inc.

Parabole Salomonis etc. Liber iste dividitur in duas partes, nam primo ponitur titulus...

Expl. Incomplete at Prov. xxix, 14 in the Paris, at XXX, in the Naples MS

(...)

The commentary on Proverbs is anonymous in the copies we possess; but the date of the MSS and the proximity to works ascribed to Guerric make the attribution seem very probable.

STEGMÜLLER, *Repertorium*³⁰:

2667 Chromatio et Heliodoro – In prologo isto dicuntur tria. Primo optat Hieronymus caritatem mutuam augeri. Secundo excusat se, quare non transtulit quosdam libros... habent universalem auctoritatem.

- Parabola Salomonis – Liber iste dividitur in duas partes. Nam primo ponitur titulus, secundo prosecutio materiae, ibi: Audiens. In titulo autem tria dicuntur. Primo ponitur materia operis. Secundo causa efficiens.

GUERRICUS DE S. QUENTINO, *Prov.*

²⁸ HENQUINET, *Les écrits* cit. (alla nota 2), p. 192.

²⁹ SMALLEY, *Some thirteenth-century Commentaries* cit. (alla nota 14), pp. 348, 350.

³⁰ STEGMÜLLER, *Repertorium* cit. (alla nota 15), p. 373.

Napoli, Naz. VII A 16 f. 32-56: ANON. *Prov. c. 1-30* (*Des: Date. Luc. 15 (22). Gal. 6 (8): Quae seminaverit homo, et metet*).
Paris, nat. lat. 15604 f. 198-221: *Prov. c. 1 – 29,14* (*Des: Luc. 16 (9): Facite vobis amicos. Rex qui iudicat in veritate pauperes* (*Prov. 29, 14*)).

KAEPPELI, *Scriptores*³¹:

1370. In *Prov.*

Inc. prol.: Chromatio et Heliodoro. In prologo isto dicuntur tria. Primo optat Hieronymus caritatem mutuam augeri, secundo excusat se quare non trastulit quosdam libros.

Inc. op.: Parabole Salomonis. Liber iste dividitur in duas partes, nam primo ponitur titulus, secundo prosecutio materie, ibi: Audiens. In titulo autem tria dicuntur: Primo ponitur materia operis.

Mss.:

Napoli, cod. cit., f. 32^{vb}-56^{rb} (anon.).

Paris, B.N., lat. 15604 (xiii), f. 198^{ra}-221^{ra} (anon.).

2. 4 *Postilla in Ecclesiasten*

QUÉTIF-ÉCHARD, *Scriptores*³²:

Eumdem [Guerricum] citat [Joannes de Turrecremata]³³ *super Ecclesiasten cap. 7*: unde sequitur et in hunc librum postillam scripsisse: quod et proclive, cum super alios sapientiales

³¹ KAEPPELI, *Scriptores* cit. (alla nota 11), p. 64.

³² QUÉTIF – ÉCHARD, *Scriptores ordinis praedicatorum* cit. (alla nota 4), p. 115, col. 2.

³³ Cfr. IOANNES DE TURECREMATA, *Tractatus de veritate Conceptionis beatissime virginis*, parte 5, cap. 1, Romae 1547, Antonius Bladus Asolanus, f. 84. La fonte di Quétif – Échard è PETRUS DE ALBA Y ASTORGA, *Radii solis zeli seraphici coeli veritatis, pro Immaculatae Conceptionis mysterio Virginis Mariae*, Radius 211, s. v. Garricus, Lovanii 1666, ex typographia Immaculatae Conceptionis, col. 1519. In un altro scritto, non citato da Quétif – Échard perché messo all'indice nel 1681, Alva y Astorga riporta lo stesso passo del trattato di Juan de Torquemada, in cui però quest'ultimo cita, di Guerrico, non il cap. 7 della *Postilla super Ecclesiasten*, bensì il cap. 7 della *Postilla super Ecclesiasticum*: cfr. ID., *Sol veritatis, cum trituratione, et ventilabro seraphico, pro sacratissimae Mariae immaculata conceptione*, Veritas 84, s. v. Garricus, Matriti 1660, ex typographia Pauli de Val., ff. 411-414. Il testo di Alva y Astorga da cui si evince l'attribuzione di Torquemada a Guerrico della *Postilla in Ecclesiasten* è il primo, non il secondo. L'oscillazione tra *super Ecclesiasten* e *super Ecclesiasticum* è causata, secondo Alva y Astorga, dall'ignoranza dei teologi che curarono la prima edizione del *Tractatus* di Torquemada, ossia Bartolomeo Spina e Alberto Gliricic, detto Duimius, i quali, incuranti della versione originale manoscritta e del versetto che Guerrico, secondo Torquemada, commenta, erroneamente hanno riportato *super Ecclesiasticum*: cfr. ID., *Radii solis* cit., col. 1519.

libros scripserit. Bandellus in suo tractatu *de conceptione* cap. 21³⁴ eundem Garricum magistrum Parisiensem laudat super Ecclesiasten, sed nostrum fuisse ipse etiam ignoravit, qui jam ex cod. Sorbon. plane detectus est: regularem enim fuisse constat, cum dicatur Frater, alius vero a nostro de Sancto Quintino frustra quaereretur, in quem praeterea omnia conveniunt. Ex his difflantur omnia quae Alva in Sole verit. Rad. 211 col. 1518 et seqq. de hoc auctore inaniter effundit. Garricus scholae Parisiensis doctor, scriptor scholasticae postillae in Ecclesiasten recensetur a Possevino Bandellum testem citante³⁵, quem proinde non alium a nostro Guerrico censeas.

GLORIEUX, *Répertoire*³⁶:

w) Comm. In Ecclesiasten

KAEPPPELI, *Handschriftliche in der Biblioteca Nazionale in Neapel*³⁷:

Descrivendo *Ms. Napoli, Nazionale VII A 16*:

3. Bl. 57r-62va: *Introitus in ecclesiastem*. Date sunt mulieri due ale aquile magne apoc. 12. in hiis verbis duo dicuntur. primo materia ecc., ibi: due ale, II^o causa scribendi ... a domino in iudicio. Explicit ecclesiastes secundum fratrem Guerricum.

(...)

Der Kommentar zu Ecclesiastes, dessen Existenz Quéatif nur aus einem Zeugnis von Turrecremata kennt, wird hier ausdrücklich Guerricus zugeschrieben.

HENQUINET, *Les écrits*³⁸:

Descrivendo *Napoli, Nazionale VII. A. 16*:

f. 57^r-62^c (Rubrique): *Introitus in Ecclesiasten*. Début: «Date sunt mulieri due ale aquile magne. Apoc. 12. In hiis verbis duo dicuntur... iudicabuntur a domino in iudicio». Puis de la même main *Explicit ecclesiastes secundum fratrem Guerricum*.

(...)

³⁴ Cfr. VINCENTIUS BANDELLUS DE CASTRONOVO, *Tractatus de singulari puritate et praerogativa conceptionis Salvatoris nostri Iesu Christi*, cap. 21, Bononiae 1481, f. 65: «Idem tenet Magister Garicus Parisiensis, super Ecclesiast. Capitulo VII, sic dicens... ».

³⁵ Cfr. ANTONIUS POSSEVINUS, *Apparatus sacer ad scriptores veteris et novi Testamenti*, Coloniae Agrippinae 1608, Ioannes Gymnicus, I, f. 617: «Garicus, Parisiensis Scholae Doctor, scripsit Scholasticam Postillam in Ecclesiastem, ex qua Vincentius Bandellus in libro suo de Conceptione, testimonia producit».

³⁶ GLORIEUX, *Répertoire* cit. (alla nota 1), p. 56.

³⁷ KAEPPPELI, *Handschriftliche Mitteilungen über Werke von Dominikanerschriftstellern* cit. (alla nota 12), pp. 446-447.

³⁸ HENQUINET, *Les écrits* cit. (alla nota 2), p. 192.

Si «des érudits des siècles suivants, Vincent Bandello, Jean de Turrecremata et Grysaldus»³⁹ font allusion à son Commentaire sur l'Écclésiaste (...), on le doit tout simplement au fougueux et érudit franciscain Alva qui refusait de placer l'hypothétique *Garricus doctor Parisiensis* parmi les adversaires de la sanctification de la Vierge⁴⁰.

(...)

L'existence d'un Commentaire de Guerric sur l'Écclésiaste est attestée par plusieurs auteurs. On pourrait toutefois désirer chez Quétif-Echard et les auteurs de l'*Histoire littéraire de la France* une réponse proprement dite aux objections d'Alva y Astorga. Au plus fort de la lutte entre Mineurs et Prêcheurs autour du glorieux privilège marial de l'Immaculée Conception, Alva récusait le témoignage, apporté contre lui par les adversaires, d'un certain Garricus, doctor Parisiensis, dont on lui citait une autorité prise tantôt au Commentaire sur l'Écclésiaste, tantôt à celui sur l'Écclésiastique.

SMALLEY, *Commentaries on the sapiential Books*⁴¹:

ECCLESIASTES (MS Naples, *op. cit.*, foll. 57-62v)

Prol. inc.

Date sunt mulieri due ale aquile magne, Apoc. xii. In hiis verbis duo dicuntur, primo materia Ecclesiastes...

Memini me. In hoc prologo tria dicuntur...

Text inc.

Verba Ecclesiastes. Liber iste dividitur in duas partes, scil. in titulum et opus...

Expl.

...iudicabuntur a domino in iudicio. Explicit Ecclesiastes secundum fratrem Guerricum.

Dopo aver ribadito la sicura paternità della *Postilla in Ecclesiasten*, la Smalley ne trascrive il commento a 1, 3 e a 4, 1-3.

STEGMÜLLER, *Repertorium*⁴²:

2669. Datae sunt mulieri duae alae aquilae magnae. Apoc. 12 [14] – In his verbis duo dicuntur. Primo materia Ecclesiastes ibi: Duae alae. Secundo causa scribendi... honorem Dei.

- Memini me – In hoc prologo tria dicuntur. Primo dicit Hieronymus, quod ad petitionem... quod est dignius ascribitur.

- Verba Ecclesiastes – Liber iste dividitur in duas partes, scilicet in titulum et opus. In titulo tria dicuntur. Primo modus agendi.

³⁹ *Histoire littéraire* cit. (alla nota 22), p. 268.

⁴⁰ Pedro Alva y Astorga, francescano del XVII sec., accanito sostenitore dell'immacolata concezione della Vergine, polemizza contro i domenicani Juan de Torquemada (XIV- XV secc.) e Vincenzo Bandello (XV-XVI secc.) che, appellandosi a molteplici scritti della tradizione teologica, tra cui quelli di Guerrico, negavano l'assenza del peccato originale in Maria. Il francescano spagnolo, oltre a contestare le affermazioni del domenicano di Saint-Quentin, mette in discussione la sua stessa esistenza, facendo leva sulla confusione che coloro che lo citano fanno a proposito del suo nome, dell'ordine di appartenenza e delle opere citate.

⁴¹ SMALLEY, *Some thirteenth-century Commentaries* cit. (alla nota 14), pp. 339, 349, 352, 354.

⁴² STEGMÜLLER, *Repertorium* cit. (alla nota 15), p. 374.

- Vanitas vanitatum – Liber iste dividitur in duas partes. In prima parte invitatur ad contemptum mundi, usque prope finem.

Expl.: quia bona prava intentione facta iudicabuntur a Domino in iudicio.

Napoli, Naz. VII A 16 f. 57-62: FRATER GUERRICUS, *Eccle.*

KAEPPELI, *Scriptores*⁴³:

1371. In *Eccle.*

Inc. prol.: Date sunt mulieri due ale aquile magne... In his verbis duo dicuntur: primo materia Ecclesiastes, ibi: due ale, secundo causa scribendi.

Inc. op.: Verba Ecclesiastes. Liber iste dividitur in duas partes, scil. in titulum et opus. In titulo tria dicuntur: primo modus agendi.

Ms.: Napoli, cod. cit., f. 57^{ra}-62^{va} («Expl. Ecclesiastes sec. fr. Guerricum»).

2. 5 Postilla in Canticum Canticorum

QUÉTIF-ÉCHARD, *Scriptores*⁴⁴:

Descrivendo le opere di Guerrico raccolte in un manoscritto della Sorbona, ora *Paris, Nat. lat. 15604*, dopo il *Commentarius in Proverbia*:

2. Sequitur. *In Cantica eiusdem auctoris*. Sic in codice prima manu. *Pr.* Concentum coeli quis inveniet? *Job.* 38. (Sic tum legebant, ubi nunc legitur, *dormire quis faciet?*) Sunt verba Domini ad Job. Possunt hic notari quatuor etc. *Finis.* Vel descende super montes id est sanctos et per ipsos ad nos. Expliciunt Cantica canticorum secundum Fratrem Guerricum. Eadem manu omnia.

GLORIEUX, *Répertoire*⁴⁵:

d) Postillae in Canticum Canticorum

Inc.: Concentum celi quis inveniet

Ms.: Paris, Nat. lat. 15.604 (f. 222a-236d)

KAEPPELI, *Handschriftliche in der Biblioteca Nazionale in Neapel*⁴⁶:

⁴³ KAEPPELI, *Scriptores* cit. (alla nota 11), p. 64.

⁴⁴ QUÉTIF – ÉCHARD, *Scriptores ordinis praedicatorum* cit. (alla nota 4), p. 114, col. 2.

⁴⁵ GLORIEUX, *Répertoire* cit. (alla nota 1), p. 54.

⁴⁶ KAEPPELI, *Handschriftliche Mitteilungen über Werke von Dominikanerschriftstellern* cit. (alla nota 12), p. 446.

Descrivendo *Ms. Napoli, Nazionale VII A 16*:

3. Bl. 62vb-75ra: [*Cant. Cant.*] *Concentum celi quis dormire. iob XXXVIII. verba sunt dei ad iob et notantur hic IIII cause huius operis, efficiens «quis» ... inebriamini quantum ad tertium. Explicit verschieden.*

HENQUINET, *Les écrits*⁴⁷:

Descrivendo *Napoli, Nazionale VII. A. 16*:

f. 62^{cd}-75. *Commentaire sur le Cantique des cantiques*. Début: «*Concentum celi quis dormire faciet. Job 38. Verba sunt dei ab [ad] Job...* ». Finit incomplet, je crois, au f. 75^a: «*inebriamini, quantum ad tertium*».

(...)

Naples Bibl. Naz. VII. A. 16 nous offre donc le *Commentaire sur le Cantique des Cantiques* tout comme le manuscrit parisien. Il est malheureusement incomplet et nous donne l'incipit d'après le texte de la Vulgate, tandis que *Paris Nat. lat. 15604* le rapporte d'après la Bible parisienne.

SMALLEY, *Commentaries on the sapiential Books*⁴⁸:

CANTICLE (incomplete in the Naples MS, foll. 62v-75, complete in the Paris MS, foll. 222-36v, with ascription). The Paris MS is used here.

Prol. inc.

Contentum celi quis inveniet?, Iob xxxviii, et sunt verba Domini ad Iob...

Text inc.

Osculetur. Vox est patrum petentium adventum Christi...

Expl.

...id est, sanctos et per ipsos ad nos. Expliciunt Cantica Canticorum secundum fratrem Guericum.

STEGMÜLLER, *Repertorium*⁴⁹:

2670 *Concentum coeli quis dormire facit. Job. 38 (37) – Verba sunt Dei ad Job. Et notantur hic quattuor causae huius operis. Efficiens: Quis; materialis: concentum... quia mores et vitam respicit theologus.*

- *Osculetur me – Amor ducit ad octavam resurrectionis et est initium evangelii, cui servit octonarius. Ideo hoc canticum amoris dividitur in octo partes.*
- *Osculetur – Vox est patrum praecedentium adventum Christi.*
- *Osculetur – Ex abundantia caritatis in corde ferventis.*
- *Osculetur – Os patris Filius. In osculo tria sunt.*

⁴⁷ HENQUINET, *Les écrits* cit. (alla nota 2), p. 192.

⁴⁸ SMALLEY, *Some thirteenth-century Commentaries* cit. (alla nota 14), p. 349.

⁴⁹ STEGMÜLLER, *Repertorium* cit. (alla nota 15), p. 374. Circolando due *reportationes* leggermente differenti della medesima *lectio* di Guericco, l'autore elenca i dati relativi alla *Postilla* sotto due voci.

- Osculetur me – Pater. Non osculo suo sed oris sui.
Expl: montes aromatum. Id est maiores. Assimilare caprae etc. In descendendo ad minores.
Napoli, Naz. VII A 16 f. 62-75: ANON. (GUERRICUS), *Cant.*
Orléans 53 (XIII; Fleury) f. 307-315: MAGISTER GUERRICUS, *Cant.* (*Initium deest; Inc:* Odor oris tui (Cant. 7, 8) – Sicut poma non visa attrahunt odorem... descendendo ad minores)⁵⁰.
Cf. Cambridge, Pembroke 116⁵¹.

2671 Concentum coeli quis inveniet. Job [38, 37] – Et sunt verba Domini ad Job. Possunt hic notari quattuor. Causa efficiens huius libri in hoc: Quis. Causa materialis in hoc: Concentum.
- Osculetur – Vox est patrum praecedentium adventum Christi. Et dirigitur ad Patrem vel ad Filium. Ad Patrem dirigitur sic: Osculetur me Pater osculo Filii. Quia enim primus homo in ore peccavit.
Expl: super montes, id est sanctos, et per ipsos ad nos.
Paris nat. lat. 15604 f. 222-236: GUERRICUS, *Cant.*

KAEPPELI, *Scriptores*⁵²:

1372. In Cant.

Inc. prol.: Concentum celi quis inveniet? Iob xxxviii. Et sunt verba domini ad Iob. Possunt hic notari quattuor: causa efficiens huius libri in hoc: quis, causa materialis in hoc: concentum.

Inc. op.: Osculetur. Vox est patrum precedentium adventum Christi. Et dirigitur ad Patrem vel ad Filium. Ad Patrem dirigitur sic: Osculetur me Pater osculo Filii. Quia enim primus homo in ore peccavit.

Mss.:

Napoli, cod. cit., f. 62^{vb}-75^{ra} (anon.).

Orléans 53 (xiv), f. 307-315 (mutil., «sec. mag. Guerricum»).

Paris, B. N., lat. 15604, f. 222^{ra}-236^v («Expl. cant. cant. sec. fr. Guerricum»).

Il prologo e vari passi tratti dalla *Postilla in Canticum* di Guerrico sono stati trascritti e editi in:

⁵⁰ Per ulteriori informazioni su *Orléans 53*, cfr. CH. CUISSARD, *Manuscrits de la Bibliothèque d'Orléans*, in *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France*, XII, Paris 1889; *Catalogue des manuscrits médiévaux de la bibliothèque municipale d'Orléans*, cur. E. Pellegrin – J.-P. Bouhot, Paris 2010 (Documents, études et répertoires, 78); J.-L. ALEXANDRE, G. LANOË, *Médiatheque d'Orléans*, Turnhout 2004 (Reliures médiévales des bibliothèques de France, 3), p. 214.

⁵¹ Il codice 116 della biblioteca del Pembroke College di Cambridge, secondo la descrizione di Montague Rhodes James, consiste in una miscellanea introdotta da un anonimo commento al Cantico dei Cantici, il cui *incipit* recita: «Salomon tria edidit volumina. – iocunditatis adeptio. *Osculetur me etc.* Vox precedentium patrum». Stegmüller segnala tale manoscritto perché l'espressione *vox precedentium patrum* si ritrova nel commento di Guerrico. Si tratta, però, di una semplice coincidenza perché né il restante dell'*incipit* né l'*explicit*, da noi non riportato, coincidono con il testo del domenicano: cfr. M. R. JAMES, *A descriptive catalogue of the manuscrits in the library of Pembroke College, Cambridge*, n. 116, Cambridge 1905, pp. 112-113.

⁵² KAEPPELI, *Scriptores* cit. (alla nota 11), p. 64.

H. RIEDLINGER, *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters*, Münster 1958, par. 62, pp. 273-277;

G. DAHAN, *Les prologues des commentaires bibliques (XII-XIV s.)*, in *Les prologues médiévaux*, Actes du Colloque international organisé par l'Academia Belgica et l'École française de Rome avec le concours de la F.I.D.E.M. (Rome, 26-28 mars 1998), éd. J. Hamesse, Turnhout 2000 (Textes et Études du Moyen Âge, 15), [pp. 427-470], pp. 464-465;

Id., *Recherches sur l'exégèse du Cantique des Cantiques au XIII siècle*, in *Il Cantico dei Cantici nel Medioevo*, Atti del Convegno Internazionale dell'Università degli Studi di Milano e della Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (Gargnano sul Garda, 22-24 maggio 2006), a c. di R. E. Guglielmetti, Firenze 2008, pp. 493-536.

2.6 Postilla in Librum Sapientiae

QUÉTIF-ÉCHARD, *Scriptores*⁵³:

Descrivendo le opere di Guerrico raccolte in un manoscritto della Sorbona, ora *Paris, Nat. lat. 15604*, dopo il *Commentarius in Canticum*:

4. Sequitur immediate *Commentarius in librum Sapientiae. Pr.* Incipit liber Sapientiae, Cantic. 5. Comedite amici et bibite et inebriamini carissimi. In hiis verbis quatuor ostendenda sunt etc. *Finis.* Ponuntur duo effectus sicut prius super malos.

Non essendo il *Commentarius in librum Sapientiae* esplicitamente attribuito a Guerrico, gli autori, pur ritenendo verosimile la paternità del maestro domenicano, non osano considerarlo tra le opere certe del maestro di Saint-Quentin.

GLORIEUX, *Répertoire*⁵⁴:

e) Postill. in lib. Sapientiae

Inc.: Cant. 5: Comedite, amici, et bibite... In his verbis quatuor consideranda

Ms.: Paris Nat. lat. 15604 (f. 236d-271)

KAEPPELI, *Handschriftliche in der Biblioteca Nazionale in Neapel*⁵⁵:

⁵³ QUÉTIF – ÉCHARD, *Scriptores ordinis praedicatorum* cit. (alla nota 4), p. 114, col. 2.

⁵⁴ GLORIEUX, *Répertoire* cit. (alla nota 1), p. 55.

Descrivendo *Ms. Napoli, Nazionale VII A 16*:

5. Bl. 75ra: *liber sapientie incipit*. [Diligite iusticiam. liber iste ut dictum est dividitur in tres partes. primo invitat ad gustum sapientie, usque in finem V. capituli ... Unvollständig, bricht ab im 2. Kap.

HENQUINET, *Les écrits*⁵⁶:

Descrivendo *Napoli, Nazionale VII. A. 16* e sotto la voce relativa al *Commento al Cantico*:

Puis vient immédiatement sans aucun intervalle la rubrique: *Liber sapientie incipit*. Puis le texte commence: «Diligite iustitiam. Liber iste, ut dictum est dividitur in tres partes, primo invitat...» Finit incomplet, f. 77 [76]^d.

(...)

Quant au livre de la Sagesse dont le texte suit sans aucun intervalle le texte du Commentaire sur le Cantique des Cantiques, il est peut-être de Gueric. Mes notes ne me permettent point de me prononcer davantage malgré la force d'arguments externes. Il est possible que le début de ce commentaire m'ait échappé, je crois même qu'il en est ainsi. Voici mes raisons: Dans le manuscrit parisien son prologue est le suivant: *Cant. 5. Comedite, amici et bibite et inebriamini*, ce qui motive les paroles: *inebriamini, quantum ad tertium*. Le Commentaire sur le Cantique des Cantiques peut donc être considéré comme complet et celui sur la Sagesse comme non-acéphale. Ainsi se trouve confirmée l'authenticité du Commentaire sur la Sagesse, dont Echard doutait encore quelque peu.

SMALLEY, *Commentaries on the sapiential Books*⁵⁷:

WISDOM? (incomplete in the Naples MS, foll. 75-77 [76]v, and in the Paris MS, foll. 236v-43, where it ends at vi, 15. The Paris MS has been used here).

Prol. inc.

Cant. v: *Comedite, amici, et bibite* ... In his verbis iv consideranda sunt ...

Text inc.

Diligite iustitiam. Liber iste, sicut dictum est, dividitur in tres partes...

Expl.

...*Qui de luce vigilaverit*. Primo dicit quid magna.

(...)

The commentary on Wisdom is anonymous in the copies we possess; but the date of the MSS and the proximity to works ascribed to Gueric make the attribution seem very probable.

⁵⁵ KAEPEL, *Handschriftliche Mitteilungen über Werke von Dominikanerschriststellern* cit. (alla nota 12), p. 446.

⁵⁶ HENQUINET, *Les écrits* cit. (alla nota 2), pp. 192-193.

⁵⁷ SMALLEY, *Some thirteenth-century Commentaries* cit. (alla nota 14), pp. 349-350.

STEGMÜLLER, *Repertorium*⁵⁸:

2672. Comedite amici, bibite et inebriamini, carissimi. Cant. 5 [1] – In his verbis quattuor consideranda sunt supra librum Sapientiae; scilicet primo causa efficiens, secundo causa materialis, tertio causa finalis, quarto causa formalis sive modus agendi. Haec enim verba sunt amantis... inebriamini quantum ad tertium.

- Diligite iustitiam – Liber iste sicut dictum est dividitur in tres partes. In quarum prima primo monet disponi ad gustandum, secundo ad ipsum gustabile.

Paris nat. lat. 15604 f. 236-245: GUERRICUS, *Sap. c. 1-10*.

2673. Comedite amici, bibite et inebriamini, carissimi. Cant. 5 [1] – In his verbis possunt notari quattuor. Primo causa efficiens libri Sapientiae... quantum ad tertium.

- Diligite iustitiam – Liber iste, ut dictum est, dividitur in tres partes. Primo invitat ad gustum sapientiae.

Expl: Exod. 3: Videns vidi etc. Et haec ratio totius in omni loco.

Firenze, Laurenziana Conv. Sopp. 280 (S. Maria Novella) f. 29-47: ANON. *Sap.*⁵⁹

Napoli, Naz VII A 16 f. 75-76: (GUERRICUS), *Sap. c. 1-2*.

KAEPPELI, *Scriptores*⁶⁰:

1373. In Sap.

Inc. prol.: Comedite, amici, bibite et inebriamini... In his verbis quattuor consideranda sunt supra librum Sap., scil. primo causa efficiens, secundo causa materialis, tertio causa finalis, quarto causa formalis sive modus agendi. Hec enim verba sunt amantis.

Inc. op.: Diligite iustitiam. Liber iste, sicut dictum est, dividitur in tres partes, in quarum prima monet disponi ad gustandum, secundo ad ipsum gustabile.

Mss.:

Firenze, Bibl. Medicea Laurenz., Conv. soppr. 280 (xiii), f. 29^{ra}-47^{va} (anon.).

Napoli, cod. cit., f. 75^{ra}-76 (Sap. 1-2, anon.).

Paris, B. N., lat. 15604, f. 236^{vb}-245^{vb}.

Come si può verificare, la *Postilla in Librum Sapientiae* ha diviso gli studiosi sia nell'individuazione dell'*incipit* e dell'*explicit* che nella questione relativa alla sua paternità. Tre sono le ragioni principali della confusione:

⁵⁸ STEGMÜLLER, *Repertorium* cit. (alla nota 15), pp. 374-375.

⁵⁹ Per la descrizione del codice fiorentino, cfr. F. DEL FURIA, *Supplementum ad Catalogum Codicum Graecorum, Latinorum, Italicorum etc. Bibliothecae Mediceae Laurentianae*, II/B, f. 357. Per i dati relativi alla *Postilla in librum Sapientiae*, cfr. *ibid.*, f. 357^r: «II. pag. 29. Postilla item incerti Auctoris super Librum Sapientiae. *Inc.*: 'Comedite amici et bibite et inebriamini etc. In his verbis possunt notari quattuor, causa efficiens Libri Sapientiae, secundo causa materialis, tertio finalis, quarto formalis.' *Des.*: 'honorificasti quantum ad victorias, et non despexisti sed potius compassus es. Exod. III. Videns vidi etc. Et haec est ratio totius in omni loco. *Explicit.* Deo gratias.'».

⁶⁰ KAEPPELI, *Scriptores* cit. (alla nota 11), pp. 64-65.

1) nel codice parigino, la *Postilla alla Sapienza* inizia nella stessa colonna in cui si conclude la *Postilla al Cantico*; nel codice napoletano, la *Postilla alla Sapienza* inizia sullo stesso rigo in cui termina l'incompleta *Postilla al Cantico*;

2) l'*incipit* della *Postilla in librum Sapientiae* è un versetto del Cantico dei Cantici;

3) al f. 242^{va} del codice parigino, alla fine del commento a *Sap* 5, segue una colonna vuota; il testo ricomincia al f. 243^{ra} con il commento a *Sap* 6, 15.

Da un'attenta analisi dei manoscritti si conclude che la descrizione più corretta e completa della *Postilla* è stata fornita da Stegmüller e successivamente da Kaeppli.

Per quel che riguarda l'autenticità dell'opera, solo un eccessivo scrupolo filologico può metterla in discussione. Tre sono le ragioni che fanno di Guerrico l'assai probabile autore della *Postilla*:

1) nel codice parigino, essa segue nella stessa colonna la *Postilla in Canticum* esplicitamente attribuita a Guerrico e precede la *Postilla in Ecclesiasticum*, anch'essa dalla sicura paternità del maestro domenicano, peraltro in un codice che contiene principalmente commenti scritturali del Nostro;

2) nel codice napoletano, la *Postilla in librum Sapientiae* segue quella al Cantico addirittura sulla stessa riga e precede la *Postilla ai Romani* dello stesso autore, anche in questo caso in un codice contenente per lo più *reportationes* delle *lectiones* di Guerrico;

3) la struttura del prologo e il metodo esegetico adottato accomunano tale scritto alle *Postille* esplicitamente attribuite a Guerrico.

Il fatto che la *Postilla in librum Sapientiae* risulti essere adespota nei tre testimoni potrebbe autorizzare a dubitare della sua autenticità. Tuttavia, il dubbio filologico potrebbe essere esteso anche ai testi attribuiti esplicitamente a un dato autore. Assumere come unico criterio nell'attribuzione di un testo l'indicazione manifesta dell'autore da parte dello scriba o di un rubricatore potrebbe apparire riduttivo e limitante in un ambito, quale quello dei testi esegetici medievali, così ricco di commenti anonimi che il ricorso ad altre argomentazioni e a un pizzico di intuito si rende alquanto necessario.

2. 7 *Postilla in Ecclesiasticum*

QUÉTIF-ÉCHARD, *Scriptores*⁶¹:

Descrivendo le opere di Guerrico raccolte in un manoscritto della Sorbona, ora *Paris, Nat. lat. 15604*, dopo il *Commentarius in librum Sapientiae*:

4. Sequitur in Ecclesiasticum, sed initia desunt. *Incipit* ab initio cap. 6. Qui de luce vigilaverit. Ideo dicitur quod magna est sapientia etc. *Finis*. Et dabit gloriam ultra tempora, a suo metemus etc. Duos hos postremos in Sapientiam et Ecclesiasticum commentarios, cum F. Guerrici nomen non ascribitur, ejus esse etsi verisimillimum, asserere non ausim, ut de duobus prioribus in Proverbia et Cantica, quibus ejus nomen affigitur. Lucubrationes hactenus relatae extant circa medium codicis: initio autem et prima fronte extant.

GLORIEUX, *Répertoire*⁶²:

f) Postill. in lib. Ecclesiastici

Inc.: (au chap. VI): Qui de luce vigilaverit: ideo dicitur

Ms.: Paris, Nat. lat. 15604 (f. 271-278 b)

HENQUINET, *Les écrits*⁶³:

Dans la liste du *Répertoire*, le *Commentaire sur l'Ecclésiastique* nous est conservé incomplet: il commence au chapitre VI. Par ailleurs ce *Commentaire* et celui sur le livre de la *Sagesse* sont attribués à Guerric par Echard avec une certaine réserve.

(...)

Le *Commentaire sur l'Ecclésiastique*, incomplet dans *Paris 15604* (f. 271-278^b), se retrouve en entier dans *Florence Laur. S. Croce, plut. VIII, dexter. 6*, f. 103^v-131^f. Ce manuscrit, qui est certainement du milieu du XIII^e siècle dans sa I^{re} partie, et dont Bandini a donné une description bien incomplète⁶⁴, est formel sur l'attribution à Guerric, formulée par une main contemporaine: *Postille super ecclesiasticum secundum fratrem Guerricum* (rubrique, f. 103^v). L'auteur de ces rubriques d'ailleurs inspire toute confiance par sa prudence dans les attributions: il n'hésite pas à ajouter parfois *secundum quemdam* ou *ut creditur*; plus souvent même il s'est tu. Voici l'*incipit* et l'*explicit* de cette postille (cet *explicit* cadre parfaitement

⁶¹ QUÉTIF – ÉCHARD, *Scriptores ordinis praedicatorum* cit. (alla nota 4), p. 114, col. 2.

⁶² GLORIEUX, *Répertoire* cit. (alla nota 1), p. 55.

⁶³ HENQUINET, *Les écrits* cit. (alla nota 2), pp. 190-191.

⁶⁴ Cfr. A. M. BANDINI, *Catalogus codicum latinorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae*, IV, Florentiae 1777, col. 376: «III. pag. 31. Postillae super Ecclesiasticum secundum Fratrem Guerricum. *Inc.* Viam sapientiae narrabo etc. Verba ista sunt Spiritus Sancti viam sapientiae promittentis etc. *Des.* Et dabitur galea; sub tegmine enim suo mittes. *Explicit Ecclesiasticus*».

avec celui du manuscrit parisien): *Viam sapientie monstrabo etc. Verba ista sunt spiritus sancti. viam sapientie promittentis... tempore enim suo metemus.*

SMALLEY, *Commentaries on the sapiential Books*⁶⁵:

ECCLESIASTICUS (complete and ascribed to Gueric in a contemporary hand in MS *Florence, Laur. S. Croce*, plut. VIII, dexter. 6, foll. 103^v-31, fragmentary in the Paris MS).

Prol. inc.

Viam sapientie monstrabo etc. Verba ista sunt spiritus sancti, viam sapientie promittentis.

Expl.

... tempore enim suo metemus.

STEGMÜLLER, *Repertorium*⁶⁶:

2674 Viam sapientiae narrabo tibi etc. [Prov. 4, 11] – Verba ista sunt Spiritus sancti, viam sapientiae promittentis. Quae in Proverbiis promittitur, sed hic redditur... aquarum multarum.

- Multorum nobis – Dubitatur de auctore huius libri: Non de auctore prologi... qui secundum legem dicitur Prov. 2.

- Omnis sapientia – In hoc libro ostenditur via sapientiae. Et secundum hoc dividitur in tres partes. In prima docet principium viae.

Expl: tempore enim suo metemus.

Firenze, Laurenziana, VIII. d. 6 f. 31-104: GUERRICUS, *Eccli. c. 1-51*.

Paris, nat. lat. 15604 f. 246-271: GUERRICUS, *Eccli. c. 4-51*.

KAEPPELI, *Scriptores*⁶⁷:

1374. In Eccli.

Inc. prol.: Viam sapientie monstrabo etc. Verba ista sunt spiritus sancti, viam sapientie promittentis, que in Prov. promittitur, sed hic redditur.

Inc. op.: Omnis sapientia. In hoc libro ostenditur via sapientie. Et secundum hoc dividitur in tres partes. In prima docet principium viae.

Mss.:

Firenze, Bibl. Medicea Laurenz., S. Croce, Plut. VIII dextr. 6 (xiii), f. 32^{ra}-105^{vb} («sec. fr. Guericum»).

Paris, B. N., lat. 15604, f. 246^{ra}-278^{tb} (mutil.).

Nel caso della *Postilla in Ecclesiasticum*, se non vi sono dubbi sulla paternità, data l'attribuzione esplicita a Guericco nel testimone fiorentino, nella letteratura vi è molta confusione sulle indicazioni delle carte in cui lo scritto in questione è contenuto. Quéatif - Echard e Glorieux, nel descrivere il testimone parigino, confondono l'*incipit* del capitolo VI della *Postilla in librum*

⁶⁵ SMALLEY, *Some thirteenth-century Commentaries* cit. (alla nota 14), pp. 349-350.

⁶⁶ STEGMÜLLER, *Repertorium* cit. (alla nota 15), p. 375.

⁶⁷ KAEPPELI, *Scriptores* cit. (alla nota 11), p. 65.

Sapientiae con l'incipit della *Postilla in Ecclesiasticum* (è peraltro incomprensibile l'indicazione di Glorieux del f. 271); Henquinet riprende da Glorieux l'errata indicazione dei fogli relativamente al codice parigino e, nella descrizione del testimone fiorentino, inspiegabilmente non si attiene alla giusta catalogazione di Bandini (pur nella sostanziale correttezza dei dati forniti, quest'ultimo propone una strana trascrizione dell'*explicit*: *galea* anziché *gloria*; *tegmine* anziché *tempore*; *mittes* anziché *metemus*); la Smalley riprende *in toto* gli errori di Henquinet; Stegmüller fornisce dati esatti relativamente al pluteo mediceo, ma non relativamente al latino parigino in cui l'*explicit* è al f. 278 anziché al f. 271 indicato dall'autore del *Repertorium* e l'inizio della *Postilla* acefala al capitolo 18 anziché al capitolo 4 indicato. La descrizione più corretta è quella fornita da Kaeppli, rispetto alla quale aggiungerei alcuni dati e precisazioni in tal guisa:

Mss.:

Firenze, Bibl. Medicea Laurenz., S. Croce, Plut. VIII dextr. 6 (xiii), ff. 31^r-103^{vb} (secondo cartulazione nell'angolo superiore destro), ff. 32-104^{vb} (secondo cartulazione nell'angolo inferiore destro) («sec. fr. Guericum»).

Paris, B. N., lat. 15604, ff. 246^{ra}-278^{rb} (mutil., capp. 18-51).

2. 8 *Postilla in Isaiam*

GLORIEUX, *Répertoire*⁶⁸:

Œuvres probables

z) Comm. in Isaiam

Inc.: Spiritu magno vidit ultima et consolatus est

Ms.: Paris, Nat. lat. 15.604 (f. 305 a-336 a); Mazarine 240; - Oxford, New College 40 (f. 1-153^v: écrit en 1249)

SMALLEY, *A Commentary on Isaias*⁶⁹:

⁶⁸ GLORIEUX, *Répertoire* cit. (alla nota 1), p. 57.

⁶⁹ B. SMALLEY, *A commentary on Isaias by Gueric of Saint-Quentin*, in *Miscellanea Giovanni Mercati*, 6 voll., Città del Vaticano 1946 (Studi e Testi, 122), II, [pp. 383-397], pp. 383-386.

In this paper I shall describe Gueric's postill on Isaias, as it is contained in Ms *New College, Oxford, 40*. It is the only known copy of one of his biblical works in Britain, and so the only one available to me at present.

(...)

The short description given by Coxe⁷⁰ needs to be supplemented, especially as MS *New College 40* has an intrinsic interest; it was already at Oxford by the year 1312.

Written on parchment in various English hands of the midthirteenth cent. (...) On fol. 1 v a thirteenth cent. hand has written: "Postille super Ysaïam et Ieremiam"; a fifteenth cent. hand has added "trene" over "Ieremiam"; a fourteenth cent. hand continues: "a fratre Gaurico de ordine predicatorum edite".

[1. Gueric on Isaias]

[Prologue]

fol. 2. *Spiritu magno vidit ultima et consolatus est lugentes in Sion, Eccli xlviij. Dicuntur hec ad laudem Isaie ...*

[Text]

fol. 3 v. *Visio Isaie, filii Amos etc. Liber iste dividitur in duas partes, scil. in titulum ...*

[*explicit*]

fol. 153 v. ... quia omnia propter electos.

(scribal note in the same hand).

Explicit Ysaïas secundum magistrum Gaurricum de ordine predicatorum. Deo gratias. Anno xxxlix v ex octub.

(...)

Aliter autem exponitur hoc...; sed hanc expositionem dicit Gaurricus extorsionem littere et detractationem prophetie. (fol. 57).

The context leaves no doubt that the reporter is referring to the lecturer when he names Gueric. The postill can now be moved from the class of "probable", where Fr. Glorieux has put it, to "authentic". The two other copies of a postill on Isaias with the same *incipit*, in MS *Bibl. nat. lat. 15,604* and MS *Mazarine 240*, are both anonymous. The Mazarine MS, which belonged to the Priory of Saint Jacques, is described in the catalogue as "en partie autographe". It has a different *explicit*, as well as several slight verbal differences in the *incipits*, from those of MS *New College 40*⁷¹. If the Mazarin postill should prove to be Gueric's own redaction of his work, we would have an unusual opportunity of comparing the master's draft with the *reportatio*.

⁷⁰ Cfr. H. O. COXE, *Catalogus codicum Mss. Collegii Novi*, in ID., *Catalogus codicum mss. qui in collegiis aulisque oxoniensibus hodie adservantur*, 2 voll., Oxford 1852, I, p. 10: «1. Gaurrici, seu Guaricii [an de S. Quintino] ord. Praedicatorum, super Isaiam Prophetiam commentarius, cum prologo, fol. 2. Incip. prol. 'Spiritu magno vidit ultima et consolatus est, etc. Eccles. xlvij. Dicuntur hec ad laudem Ysaïae'. Desin. prol. 'dicentes nos nescire veritatem et habere corrupta exemplaria'. Incip. comment. 'Visio Ysaie filii Amos, etc. Liber iste dividitur in duas partes, scilicet, in titulum qui est quasi quoddam proemium ad librum'. Desin. 'Sanctis qui sunt finis omnis carnis, quia omnia propter electos'. In calce, 'Explicit Ysaïas secundum magistrum Gaurricum de ordine Praedicatorum, Deo gracias: anno m. cc. xlix. v. ex. Octub.'».

⁷¹ Cfr. A. MOLINIER, *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque Mazarine*, Paris 1885, I, p. 86: «240 (104). – Commentaire sur Isaïe. – "Spiritu magno vidit ultima et consolatus est lugentes in Syon. Eccles. XLVIII. Ad litteram verba ista dicta sunt ad laudem Ysaïe...". Début du commentaire sur le prologue: "Nemo, etc. In hoc prologo dicuntur quinque...". Début du premier chapitre: "Visio Ysaïe. Liber iste dividitur in tres partes, scilicet in titulum...". Fin: "Bene operandi ascendere nos invitet. Amen.". En partie autographe. (...) "Ex bibliotheca fratrum Praedicatorum Sancti Jacobi."».

In seguito, la Smalley, dopo aver tentato una datazione approssimativa della *Postilla*, discute analiticamente il testo, evidenziando le principali caratteristiche dell'esegesi biblica di Guerrico e trascrivendo, oltre al prologo, vari passi ulteriori.

STEGMÜLLER, *Repertorium*⁷²:

2675. Spiritu magno vidit ultima et consolatus est lugentes in Sion. Eccli. 48 [27] – Ad litteram verba ista dicta sunt ad laudem Isaiae. Et notantur in istis verbis sex. Primum est causa efficiens huius libri... Lugentes in Sion. In ecclesia. Et incipit haec visio a 40. cap. et durat usque in finem libri.

- Huic operi Isaiae prologum praemittit Hieronymus dicens: Nemo cum prophetas – In hoc prologo dicuntur quinque. Primo dicit, quod liber iste non est scriptus metricè. Secundo per commendationem auctoris excitat... nos nescire veritatem et habere exemplaria corrupta.

- Visio Isaiae – Liber iste dividitur in duas partes, scil. in titulum et prophetiam, quae incipit ibi: Audite coeli. In titulo dicuntur quattuor. Primo ostendit, quod prophetia est.

Expl: nunc de illis quae in futuro complectuntur... ad alacritatem bene operandi ascendere nos invitat.

Paris, Mazarine 240 f. 1-146. ANON. *Isaias* (autogr.; probabiliter est Guerrici de s. Quentino).

Cf. B. SMALLEY, *A commentary on Isaias by Guerric of Saint-Quentin OP*, *Miscellanea Mercati II* (Studi e Testi 122) 383-397.

2676. Spiritu magno vidit ultima et consolatus est lugentes in Sion. Eccli. 48 [27] – Dicuntur haec ad laudem Isaiae... nos nescire veritatem et habere corrupta exemplaria.

- Visio Isaiae – Liber iste dividitur in duas partes, scilicet in titulum, qui est quasi quoddam prohemium ad librum.

Expl: sanctis, qui sunt finis omnis carnis, quia omnia propter electos.

Oxford, New College 40 (XIII) f. 1-153. MAGISTER GAURRICUS OP, *Is*; anno 1249.

2677. Spiritu magno vidit ultima et consolatus est lugentes Sion. – Haec verba dicuntur ad laudem Isaiae Eccli. 48 [27]. – Et notatur in his verbis causa efficiens, profunditas, certitudo... generationem eius quis enarrabit, et alia profunda de divinitate.

- Nemo putet – In hoc prologo Hieronymi quinque dicuntur. Primo ostendit, quod liber iste non est scriptum metricè... quinta parte petit oratione Paulae et Eustochion.

- Visio Isaiae – Liber iste dividitur in duas partes. In prima parte ponitur titulus, qui est ad librum. In quo notatur causa et materia libri.

- Consolamini [40, 1] – Secundum quod dirigitur sermo ad Iudaeos. Dicuntur quattuor. Primo monet eos Isaias.

Paris nat. lat. 15604 f. 305-328: (GUERRICUS) *Is. c. 1-40*.

2678. Nemo cum prophetas – In hoc prologo dicuntur quinque. Primo dicit, quod liber iste non est scriptum metricè... decem tribubus. Contra prophetavit usque ad Manassen... et Eustochici filiae eius.

- Visio Isaiae – Liber MS: Licet iste dividitur in duas partes, scil. in titulum et prophetiam. Quae incipit ibi: Audite coeli. In prima etiam parte dicuntur quattuor. Primo ostenditur, quid prophetia est, per hoc quod dicit: Visio.

Expl: Omni carni. Interlinearis: Sanctis, qui sunt finis omnis carnis, quia omnia propter electos.

Paris, nat. lat. 15581 f. 3-111: ANON. (GUERRICUS DE S. QUENTINO ?) *Is*.

⁷² STEGMÜLLER, *Repertorium* cit. (alla nota 15), pp. 375-376.

KAEPPELI, *Scriptores*⁷³:

1375. In Isaiam.

Inc. prol.: Spiritu magno vidit ultima... Ad litteram verba ista dicta sunt ad laudem Isaie. Et notantur in istis verbis sex. Primum est causa huius libri.

Inc. op.: Visio Isaiae. Liber iste dividitur in duas partes, scil. in titulus et prophetiam que incipit ibi: Audite celi. In titulo dicuntur quattuor. Primo ostendit quod prophetia est.

Mss.:

Oxford, New College 40 (xiii), f. 2-153^v («sec. mag. Gaurricum de ord. pred.»).

Paris, Bibl. Mazarine 240 (xiii), f. 1-146 (anon., autogr.?).

Paris, B. N., lat. 15604, f. 2-40.

Una rapida lettura della mutila *Postilla in Isaiam* presente nel codice 15604 della *Bibliothèque Nationale* di Parigi ai *folia* indicati correttamente da Stegmüller (incomprensibile è l'indicazione di Kaeppeli) mostra che si tratta di una *reportatio* differente della stessa *lectio* trascritta nel manoscritto di Oxford. Avendo la Smalley dimostrato l'autenticità di quest'ultima, non vi è dubbio che anche la *Postilla* del latino parigino sia da attribuire a Guerrico. La *Postilla* del codice della *Bibliothèque Mazarine*, inoltre, secondo il catalogatore sarebbe l'autografo del maestro, ossia la versione originaria della *lectio* di cui le altre due versioni sarebbero varie *reportationes*. L'impossibilità di visionare quest'ultimo codice mi impedisce di sopprimere il condizionale. Discorso analogo vale per la *Postilla* presente nel *lat.* 15581, indicata solo da Stegmüller come testo probabile di Guerrico: l'*incipit* del prologo non coincide con quello delle altre versioni, ma l'*incipit* dell'opera è simile agli altri, in modo particolare a quello della versione del codice *Mazzarino*, e l'*explicit* coincide con quello della *Postilla* di Oxford.

Oltre che nell'articolo della Smalley, altri passi della *Postilla in Isaiam* sono trascritti in:

P. BUC, *L'ambiguité du Livre. Prince, pouvoir et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Age*, Paris 1994, p. 188, nota 41;

G. DAHAN, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge*, Paris 1999, pp. 301-302, note 135, 143, 145.

⁷³ KAEPPELI, *Scriptores* cit. (alla nota 11), p. 65.

2. 9 *Postilla in Ieremiam*

GLORIEUX, *Répertoire*⁷⁴:

Œuvres douteux

ac) Comm. in Ieremiam

Inc.: Direxit opera eorum... Verba ista scripta sunt Sap. 10...

Ms.: Oxford, New College 40 (f. 154-255^v)⁷⁵; - Oxford Merton Coll. 184 (f. 1-84)⁷⁶;
- Paris, Nat. lat. 14.265 (313a-463b)⁷⁷; - Troyes, 635⁷⁸; Cf. Paris, Nat. lat., 573 (ff. 87a-145a)⁷⁹.

⁷⁴ GLORIEUX, *Répertoire* cit. (alla nota 1), pp. 57-58.

⁷⁵ Cfr. COXE, *Catalogus codicum Mss. Collegii Novi* cit. (alla nota 70), I, p. 10: «2. Ejusdem Guaricii in Hieremiae prophetiam commentarius, cum prologo. f. 154. Incip. prol. “Direxit opera eorum in manibus prophete sancti; Verba ista scripta sunt Sapientie x. et dicta sunt ad litteram de Moyse.” Desin. prol. “detrahunt multi unde deberent eis gratias reddere.” Incip. comment. ‘Verba Jeremie, etc. Hic incipit liber Jeremie, qui dividitur in duas partes, in prohemiū, in tractatum qui incipit proprie ij. Capitulo.’ Desin. ‘in carcere quod magis patet in historia’». L’attribuzione a Guerrico di Coxe è dovuta alle parole scritte al f. 1^v del codice in questione: «Postille super Ysaïam et Ieremiam a fratre Gaurico de ordine predicatorum edite».

⁷⁶ Cfr. ID., *Catalogus codicum Mss. Collegii Mertonensis*, in ID., *Catalogus codicum mss. qui in collegiis aulisque oxoniensibus hodie adservantur*, 2 voll., Oxford 1852, I, p. 74: «Gulielmi Lyssy, sive Lissei, ord. Minor., postillae super Hieremiam, Baruch et Prophetas Minores; ut sequuntur. 1. In Hieremiam, cum prologo. fol. 1. Incip. prol. “Direxit opera, etc. Verba ista scripta sunt Sap. x.” Incip. gloss. ‘Verba Jeremie, etc. Hic incipit liber Jeremie qui dividitur in duas partes.’ Desin. ‘quod magis patet in hystoria.’ In calce, ‘Expliciunt postillae super Jeremiam prophetam.’».

⁷⁷ Cfr. B. HAUREAU, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nationale*, III, Paris 1891, pp. 3, 5-6: «14265. Voici maintenant cinq postilles anonymes sur les Actes des apôtres, l’évangile de saint Marc, les Prophéties de Jérémie, ses Lamentations et le livre de Baruch. Comme on le voit, ces postilles sont ici transcrites sans aucun ordre. Sont-elles pourtant du même auteur? Echard a vu ce volume, l’a décrit et a fait sur l’ensemble des pièces qu’il renferme une conjecture à laquelle nous ne pouvons souscrire. Ayant, dit-il, rencontré dans un autre manuscrit se Saint-Victor (...) les postilles sur saint Marc attribuées à Nicolas de Gorran, Échard a conclu de là que les quatre autres postilles sont aussi de ce fécond scholiaste (...) Cependent, comme nous allons le montrer, aucun autre manuscrit ne la confirme et plusieurs la contredisent (...) Sur les prophéties de Jérémie: *Direxit opera eorum... - Verba ista scripta sunt Sapientiae X, et dicta sunt ad litteram de Moyse*. Le n° 40 du Nouveau collège, à Oxford, attribue ces postilles à un certain *Gaurricus, Guerricus, ordinis Praedicatorum*, qui ne peut être que Guerric de Saint-Quentin, mort en 1245. Échard a probablement ignoré cette attribution, car il ne l’a pas mentionnée. Mais encore ici tous les manuscrits ne sont pas d’accord, le n° 184 du collège Merton donnant les mêmes gloses à un Guillaume de Lissy, que Wadding croit Franciscain et fait vivre en 1340. Si cette date était exacte, ce Guillaume de Lissy devrait être écarté. Mais elle est simplement conjecturale, et nous allons montrer qu’elle est fautive. D’abord Guillaume de Lissy, de Luxy ou de Lexy n’était pas Franciscain; il était, il s’est dit lui-

Peut-être de Guill. d'Antona ou de Guill. de Luxy

(...)

ac) à attribuer sans doute à Guillaume de Luxy

HENQUINET, *Les écrits*⁸⁰:

M. Glorieux, à la suite d'Hauréau, a signalé plusieurs attributions douteuses de postilles au fr. Gueric, entre autres celles de Commentaires sur Jérémie, Baruch e les Lamentations, qui seraient plutôt de Guillaume de Luxy. Ces derniers ouvrages sont attribués à Gueric par *Oxford, New College 40*, tandis que *Oxford Merton College 184* les présente sous le nom de Guillaume de Luxy. Echard, par suite d'une erreur dans ses notes relevée par Hauréau, les attribuait au dominicain Nicolas de Gorran.

HENQUINET, *Notes additionnelles*⁸¹:

Le P. Victorin Doucet a signalé que le Commentaire sur Jérémie se retrouve ainsi dans *Padoue, Anton. 286*⁸².

SMALLEY, *A Commentary on Isaias*⁸³:

Descrivendo *Oxford, New College 40*:

[2. William of Luxeuil on Jeremias]

[Prologue to Jeremias]

fol. 154 *Direxit opera eorum in minibus prophete sancti. Verba ista scripta sunt Sap. xi, et dicta sunt ad litteram de Moise...*

même Dominicain dans un sermon (...) du XIII^e siècle, Wadding s'est évidemment trompé quand il a dit de l'auteur: *claruit sub anno 1340* ; il aurait dû le vieillir environ d'un siècle. Maintenant est-ce lui qu'il faut admettre comme auteur des postilles et non Gueric? Si nous hésitons entre l'un et l'autre, pour ce qui regarde Nicolas de Gorran nous n'hésitons pas».

⁷⁸ Cfr. *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques des départements*, II, Paris 1855, p. 267: «635. (...) Incerti Expositio in Jeremiam. (...) Incipit: "Direxit opera eorum in manibus prophete sancti. Verba ista sunt scripta, Sap. X, et dicta sunt ad litteram de Moyse, et satis competunt Ieremie prophete."».

⁷⁹ Cfr. *Catalogue général des manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale de France*, éd. Ph. Lauer, I, Paris 1939, p. 201: «573. – Guillelmus de Antona, Postillae in Vetus Testamentum. In Isaiam (1), Jeremiam (87) (...) Attribué aussi en partie à Guillaume de Luxeuil».

⁸⁰ HENQUINET, *Les écrits* cit. (alla nota 2), p. 189.

⁸¹ HENQUINET, *Notes additionnelles* cit. (alla nota 5), p. 369.

⁸² Cfr. V. DOUCET, rec. P. GLORIEUX, *Répertoire* cit. (alla nota 1), in «Archivum Franciscanum Historicum», 26 (1933), p. 208.

⁸³ SMALLEY, *A commentary on Isaias* cit. (alla nota 69), pp. 384, 397.

[Text]
fol. 154 v. *Verba Ieremie*. Hic incipit liber Ieremie qui dividitur in duas partes...
[explicit]
fol. 256 ... quod magis patet in historia.

A proposito delle *Postillae in Jeremiam, Lamentationes et Baruch* che seguono la *Postilla in Isaiam* nel codice *Oxford, New College 40*, attribuite nello stesso codice a Guerrico:

It would hardly be practicable, on internal evidence, to decide whether they belong to Guerric or to the shadowy William of Luxeuil, O. P., to whom they are ascribed in MS *Merton College 184*. It will be disappointing if Guerric's other postills should prove to be of this type.

STEGMÜLLER, *Repertorium*⁸⁴:

2679. Direxit opera eorum in manibus prophetae sancti [Sap. II, I] – Verba ista scripta sunt Sap. XI. Et dicta sunt ad litteram de Moyse... detrahunt multi, unde deberent eis gratias reddere.

- Verba Jeremiae – Hic incipit liber Jeremiae. Qui dividitur in duas partes, in prohemium, in tractatum. Qui incipit proprie secundo capitulo.

Expl: in carcere, quod magis patet in historia.

Oxford, Nex College 40 (XIII) f. 154-256: GUERRICUS, *Jerem.*

Padova, Antoniana 286 (V. DOUCET, Arch. Franc. Hist. 26 (1933) 208.

cf. GUILIEMUS DE LISSY et GUILIEMUS DE ALTONA.

2. 10 *Postilla in Lamentationes*

GLORIEUX, *Répertoire*⁸⁵:

Inspiegabilmente confondendo il *De muliere forti* di dubbia attribuzione con la *Postilla in Lamentationes*:

Oeuvres probable

y) Comm. in Lamentationes Jeremiae

Inc.: Laudes Ecclesie describit Salomon in figura muliebri fortis per 23 capitula

Ms.: Paris, Nat. lat. 15.604 (f. 280-305a)

HENQUINET, *Les écrits*:

⁸⁴ STEGMÜLLER, *Repertorium* cit. (alla nota 15), p. 376.

⁸⁵ GLORIEUX, *Répertoire* cit. (alla nota 1), p. 57.

Cfr. par. 2. 9 *Postilla in Jeremiam*⁸⁶.

SMALLEY, *A Commentary on Isaias*⁸⁷:

Descrivendo *Oxford, New College* 40:

[Prologue to Lamentations]

fol. 256. *Quis dabit capiti meo aquam, et oculis meis fontem... populi mei.* In verbis istis scriptis Ieremie ix tangitur quadruplex causa...

[Text]

fol. 256 v. *Et factum est etc.* Sicut dictum fuit in principio Ieremie opus Ieremie prophete dividebatur in tres partes...

[*explicit*]

fol. 276. ... et hoc deplorat in ultimo verbo oneris et lamentationis sue. Deo gratias.

Per le valutazioni sulla paternità, cfr. par. 2. 9 *Postilla in Jeremiam*.

STEGMÜLLER, *Repertorium*⁸⁸:

2680 Quis dabit capiti meo aquam [Jerem. 9, 1] – In verbis istis scriptis Jerem. 9 tangitur quadruplex causa huius operis... anteposta invenitur, tamen in antiquis libris non est de textu.

- Et factum est – Sicut dictum fuit in principio Jeremiae.

Expl: in ultimo verbo orationis et lamentationis suae.

Oxford, New College 40 f. 256-276: GUERRICUS, *Thren*⁸⁹; cf. GUILLELMUS DE LISSY; GUILLELMUS DE ALTONA.

2681 Quomodo sedet sola – Aleph interpretatur doctrina. Quomodo sola et plena populo. Plena populo civitas est animae, quando cogitationum stipatur frequentis, sed dum haec multitudo potius est ei ad onus et tumultum quam ad subsidium. Sola reputatur, dum se nullius doctrinae consilio quasi rege.

Expl: Quos educavi et nutriti [2, 22] – Secundum vulgarem modum loquitur, quando aliquis diutius est enutritus... maior imperio. Effusus es sicut aqua, ne crescas etc. [Gen. 49, 4].

⁸⁶ Cfr. B. HAUREAU, *Notices et extraits* cit. (alla nota 77), III, p. 6: «Sur les Lamentations de Jérémie : *Quis dabit capiti meo aquam...* - In verbis istis, scriptis Jeremiae IX, tangitur quadruplex causa hujus operis. Ces postilles sont aussi sous le nom de Guerric dans le n° 40 du Nouveau collège, et, dans le n° 184 du collège Merton, sous le nom de Guillaume de Lissy». Hauréau describe *Paris, Nat. lat.* 14.265.

⁸⁷ SMALLEY, *A commentary on Isaias* cit. (alla nota 69), pp. 384, 397.

⁸⁸ STEGMÜLLER, *Repertorium* cit., p. 376.

⁸⁹ Cfr. COXE, *Catalogus codicum Mss. Collegii Novi* cit. (alla nota 70), I, p. 10: «3. Guaricii in Lamentationes Hieremiae commentarius, cum prologo. fol. 256. Incip. prol. "Quis dabit capiti meo aquam, etc. In verbis istis scriptis Jer. ix tangitur quadruplex causa hujus operis." Desin. "Et factum est postquam in captivitate, etc. anteposita invenitur tamen in antiquis libris non est de textu." Incip. comment. "Et factum est postquam; etc. Sicut dictum fuit in principio Jeremie." Desin. "in ultimo verbo orationis et lamentationis sue. Deo gracias"».

Paris nat. lat. 15604 f. 329-335: (GUERRICUS) *Lament.*
Klosterneuburg 929 f. 11-61 ANON. *Lam.*

2. 11 *Postilla in Baruch*

GLORIEUX, *Répertoire*⁹⁰:

Oeuvres douteux

ad) Comm. in lib. Baruch

Inc.: Post lacrymationem et fletum... Verba ista sunt Tobiae 13 et satis competunt.

Ms.: ibid. Paris, Nat. lat., 14.265 (f. 487c)⁹¹; - Oxford Merton Coll. 184 (f. 104-113v)⁹²; New Coll. 40 (f. 276b-287)⁹³

ad) à attribuer sans doute à Guillaume de Luxy

HENQUINET, *Les écrits*:

Cfr. par. 2. 9 *Postilla in Jeremiam.*

SMALLEY, *A Commentary on Isaias*⁹⁴:

Descrivendo *Oxford, New College 40*:

[William of Luxeuil on Baruch]

[Prologue to Baruch]

⁹⁰ GLORIEUX, *Répertoire* cit. (alla nota 1), p. 58.

⁹¹ Cfr. HAUREAU, *Notices et extraits* cit. (alla nota 77), III, Paris 1891, p. 6: «Sur Baruch: *Post lamentationem et fletum...* - *Verba ista sunt Tobie III, et satis competunt huic libro.* Les premiers mots de ces postilles prouvent qu'elles doivent suivre celles qui se rapportent aux Lamentations et qu'elles sont, les unes et les autres, du même auteur. Notre volume, celui du Nouveau collège et du collège Merton nous les offrent, en effet, dans cet ordre, et elles sont attribuées par les deux manuscrits d'Angleterre au même Guillaume, au même Gueric».

⁹² Cfr. COXE, *Catalogus codicum Mss. Collegii Mertonensis* cit. (alla nota 76), I, p. 74: «Gulielmi Lyssy, sive Lissei, ord. Minor. In Baruch. fol. 104. Incip. prol. "Post lacrimacionem et fletum, etc. Verba ista scripta sunt Tobie iii et satis competunt huic libto". Desin. Abrupte, 'quod fuit inventum in loco David'».

⁹³ Cfr. COXE, *Catalogus codicum Mss. Collegii Novi* cit. (alla nota 70), I, p. 10: «Gauricii in Baruch commentarius. fol. 276 b. Incip. "Post lacrimacionem et fletum, etc. Verba ista scripta sunt Tobie". Desin. 'quod fuit inventum in lecto David'. In calce, 'Parce Jhesu Christe liber a quo conditus iste. Exsistit ut viso te gaudeat in Paradiso. Amen'».

⁹⁴ SMALLEY, *A commentary on Isaias* cit. (alla nota 69), pp. 384, 397.

fol. 276 v. *Post lacrimationem et fletum exaltationem infundis...* Verba ista scripta sunt Tobie iii, et satis competunt huic libro...

[Text]

Et verba libri etc. Hic incipit tractatus continens duas epistolas...

[*explicit*]

fol. 287 v ... quod fuit inventum in lecto David.

(scribal note in the same hand)

Parce Jesu Christe, liber a quo conditus iste

Exsistit ut viso te gaudeat in paradiso. Amen.

Per le valutazioni sulla paternità, cfr. par. 2. 9 *Postilla in Jeremiam*.

STEGMÜLLER, *Repertorium*⁹⁵:

2682 Post lacrimationem et fletum [Tob. 3, 22] – Verba ista scripta sunt Tobiae.

Expl: quod fuit inventum in lecto David.

Oxford, New College 40 (XIII) f. 276-287: GUERRICUS, *Baruch*.

cf. GUILLELMUS DE ALTONA; GUILLELMUS DE LISSY.

2. 12 *Postilla in Ezechielem*

GLORIEUX, *Répertoire*⁹⁶:

Oeuvres douteux

ab) Comm. in Ezechielem

Inc.: Ezechiel qui vidit conspectum gloriae

Ms.: Paris, Nat. lat., 15.604 (f. 337a-357d)

HENQUINET, *Les écrits*⁹⁷:

M. Glorieux a laissé parmi les ouvrages douteux le commentaire sur Ezéchiél de *Paris Nat. lat. 15604*, f. 337^a-357^d.

STEGMÜLLER, *Repertorium*⁹⁸:

⁹⁵ STEGMÜLLER, *Repertorium* cit. (alla nota 15), p. 377.

⁹⁶ GLORIEUX, *Répertoire* cit. (alla nota 1), p. 57.

⁹⁷ HENQUINET, *Les écrits* cit. (alla nota 2), p. 190.

⁹⁸ STEGMÜLLER, *Repertorium* cit., p. 377.

2683 Ezechiel, qui vidit conspectum gloriae, quam ostendit illi Deus. Eccli. 49 [10] – Hic tria dicuntur, penes quae accipitur materia litteralis istius prophetae et auctoris nomen. Sicut enim dicit Hieronymus in quadam glossa super principium: Sic exponendi sunt prophetae de futuris mystice, ut etiam praesentem contionem instruant... redimat vos a malis.

- Beatus autem Hieronymus prologum praemittit, qui satis planus est. Et dividitur in tres partes – Ezechiel. A gratia et officio, cum dicit propheta... legebant et scribebant.

- Et factum est – Divisio libri patet ex praehabitis. In isto autem primo capitulo causa supermundana praemittitur et captivitatis.

Expl: quia erat habitatio sanctorum, et templum fuit in medio eius. His habitis littera est facili set sic exponenda.

Paris, nat. lat. 15604 f. 337-357: (GUERRICUS ?) *Ezechiel c. 1-45*.

2. 13 *Introitus super Ezechielem*

GLORIEUX, *Répertoire*⁹⁹:

g) *Introitus super Ezechielem*

Inc.: Duos Cherubim aureos et productiles

Ms.: Pise, Bibl. Ste-Catherine, 8 (f. 180^v)¹⁰⁰

HENQUINET, *Les écrits*¹⁰¹:

Nous avons ainsi (...) de Gueric (...) un *introitus* au livre d'*Ezéchiél*.

STEGMÜLLER, *Repertorium*¹⁰²:

2684 Duos Cherubim aureos et productiles facies ex utraque parte oraculi. Cherubim unus sit in latere uno oraculi et alter in altero. Exod. 25 (19) – Quamvis per istos Cherubim utrumque testamentum non incongrue accipiatur, tamen bene possunt significare Ezechielem et Johannem evangelistam.

⁹⁹ GLORIEUX, *Répertoire* cit., p. 55.

¹⁰⁰ Cfr. F. PELSTER, *Der Bibliothek von Santa Caterina zu Pisa, eine Büchersammlung aus den Zeiten des hl. Thomas von Aquin*, in *Xenia Thomistica*, cur. S. Szabo, Roma 1925, III, [pp. 249-280], pp. 263-264: «Das Principium zur Erklärung des Ezechiel, das von dem Pariser Dominikanermagister Guericus von St. Quentin stammt, (cod. 8): F. 180^v 'Introitus super Ezechiel secundum fratrem Guericum ordinis predicatorum'. In nota: «Da das Principium in dem Schriftenverzeichnis bei Quétif – Echard 1, 113-115 fehlt, so sei hier Anfang und Schluss mitgeteilt: F. 180^v 'Introitus super Ezechiel secundum fratrem Guericum ordinis predicatorum. Duos cherubim aureos et productiles facies ex utraque parte oraculi' ... f. 180^v 'que significatur per ultimam visionem Ezechielis. Unde et ultimo legitur'».

¹⁰¹ HENQUINET, *Les écrits* cit. (alla nota 2), p. 190.

¹⁰² STEGMÜLLER, *Repertorium* cit., p. 377.

Expl: per quae contigimus fructum vitae aeternae, qui significatur per ultimam visionem Ezechielis, unde et ultime legitur.

GUERRICUS DE S. QUENTINO OP, *Introitus super Ez.*

Pisa, Biblioteca Cateriniana 8 f. 180: fr. GUERRICUS OP, *Introitus super Ez.* (communicavit G. TONIOLO)

KAEPPELI, *Scriptores*¹⁰³:

1376. Introitus s. Ezechiel per fr. Guerricum ord. pred.

Inc.: Duos Cherubim aureos et productiles facies ex utraque parte oraculi... Quamvis per istos Cherubim utrumque testamentum non incongrue accipiatur, tamen bene possunt significare Ezechielem et Iohannem ev.

Ms.: Pisa, Seminario arciv., Bibl. Cateriniana 8 (xiv) f. 180^v.

2. 14 *Postilla in Oseam*

STEGMÜLLER, *Repertorium*¹⁰⁴:

2685 Ex utraque parte fluminis lignum vitae afferens duodecim fructus. Apoc. ult. [22, 2] – Fluvius sacra Scriptura. Hic est ille fluvius Gen. 2, qui egrediebatur... sicut iam dicitur.

- Non est idem ordo – Dividitur in quattuor partes. In prima ostenditur, quod aliter ordinantur prophetae... prophetaverit tempore.

- Temporibus (Oziae) – Secundus prologus, qui prius est. Et dividitur in duas partes. Primo ostendit quando prophetavit... nomen patris sibi retinuit.

- Dum d'eli (!). Sternam per ordinem lapides tuos. Is. 54 (11) – Lapides sunt duodecim prophetae, quos stravit Spiritus per ordinem, quia ipso inspirante... quod habeat omnia praecedentia.

- Verbum Domini – Propheta iste dividitur in tres partes. In prima ponitur titulus. In secunda prophetia, ibi: Et dixit Dominus. In tertia difficultas ipsius prophetiae, ibi: Qui sapiens etc. in fine libri. In titulo quis et quando prophetaverit determinatur.

Expl: ecce positus est hic in ruinam etc.

Napoli, Naz. VII A 16 f. 173-182: GUERRICUS?, *Osee*; f. 239: ANON. *Prol. Osee* (Sternam per ordinem etc.).

KAEPPELI, *Scriptores*¹⁰⁵:

1377. In Os.

Inc. prol.: Apoc. ult.: Ex utraque parte fluminis lignum vite afferens duodecim fructus... Fluvius sacra scriptura. Hic est ille fluvius Gen. ii qui egrediebatur de loco.

Inc. expos.: Verbum Domini. Propheta iste dividitur in tres partes. In prima ponitur titulus, in secunda prophetia, ibi: Et dixit dominus, in tertia difficultas ipsius prophetie.

Ms.: Napoli, cod. cit., f. 173^{vb}-182 (anon.).

¹⁰³ KAEPPELI, *Scriptores* cit. (alla nota 11), p. 65.

¹⁰⁴ STEGMÜLLER, *Repertorium* cit., p. 377.

¹⁰⁵ KAEPPELI, *Scriptores* cit., pp. 65-66.

2. 15 *Postilla in Ioelem*

STEGMÜLLER, *Repertorium*¹⁰⁶:

2686 Quis novit potestatem tuam et prae timore tui iram tuam dinumerare [Is. 89, 12] – In his verbis ostenditur material huius prophetiae et exordium. Et ostenditur se nosse potestatem Dei denuntians magnitudinem cladis.

Assisi, Communale 51 f. 73: GUERRICUS ?, *Joel*.

2687 Sanctus Joel – Quattuor dicuntur in prologo. Primo ordo ad alios. Secundo materia... qui contra auditor.

- Ioel filius – Ecce alius prologus. Primo ostendit eversionem duarum tribuum... sub quibus prophetavit.

- Quis novit potestatem tuae et prae timore tuo iram tuam dinumerare [Is. 89, 12] – In his verbis ostenditur material huius prophetiae. In exordio etiam ostendit se nosse potestatem Dei denuntians magnitudinem.

- Verbum quod factum est – Verbum potest supponere pro verbo creato.

Des: super equos non ascendas, i. e. de cetero.

Napoli, Naz. VII A 16 f. 182-184: GUERRICUS ?, *Joel*.

KAEPPELI, *Scriptores*¹⁰⁷:

1378. In Ioelem.

Inc. prol.: Sanctus Ioel. Quattuor dicuntur in prologo: primo ordo ad alios, secundo materia. Quis novit potestatem tuam et pre timore tuo iram tuam rimunerare. In his verbis ostenditur materia huius prophetie. In exordio etiam ostendit se nosse potestatem dei denuntians magnitudinem.

Inc. op.: Verbum quod factum est. Verbum potest supponere pro verbo creato.

Ms.: Napoli, cod. cit., f. 182-184 (anon.).

2. 16 *Postilla in Amos*

STEGMÜLLER, *Repertorium*¹⁰⁸:

2688 Verba Amos – Gen. paenult: Jacob egressus est lapis Israel [Gen. 49, 24] – Hic tangitur genus prophetae, quia de Jacob; et conditio, quia pastor, et ipse fuit lapis Israel.

- Verba Amos – In praedictis prophetis dicitur: Verbum quod factum est. Hic vero pluraliter. Quare hoc?

¹⁰⁶ STEGMÜLLER, *Repertorium* cit., pp. 377-378.

¹⁰⁷ KAEPPELI, *Scriptores* cit., p. 66.

¹⁰⁸ STEGMÜLLER, *Repertorium* cit., p. 378.

Expl: inceperunt aedificare, abundaverunt.
Napoli, Naz. VII A 16 f. 184-187: GUERRICUS ?, *Amos*.

KAEPPELI, *Scriptores*¹⁰⁹:

1379. In Amos.

Inc.: Verba Amos. Gen. penultimo: Iacob egressus est lapis Israel. Hic tangitur genus prophete, quia de Iacob; et conditio, quia pastor, et ipse fuit lapis Israel.

Inc. op.: Verba Amos. In predictis prophetis dicitur: Verbum quod factum est, hic vero pluraliter. Quare hoc?

Ms.: Napoli, cod. cit., f. 184-187 (anon.).

2. 17 *Postilla in Abdiam*

STEGMÜLLER, *Repertorium*¹¹⁰:

2689. Materia specialis huius prophetae, scilicet Abdiae: Idumaei. Generalis: Omnes qui persecuti sunt filios Israel. Quae tangitur in hoc prologo:

- Iacob patriarcha – In quo quattuor dicuntur. Primo ostendit, quod omnes persecutores Israel... in omnes gentes.

- Hebraei hunc – In hoc prologo quattuor dicuntur. Primo quis fuit... servus Dei.

- Visio Abdiae – Primo ponitur titulus: Visio Abdiae. Secundo ostendit, quod credendum est ei.

Expl: sed poena damni.

Napoli, Naz. VII A 16 f. 187-188: GUERRICUS ?, *Abdias*.

KAEPPELI, *Scriptores*¹¹¹:

1380. In Abdiam.

Inc. prol.: Materia specialis huius prophete, scil. Abdie: Idumei, generalis: omnes qui persecuti sunt filios Israel. Quae tangitur in hoc prologo: Iacob patriarcha. In quo quattuor tanguntur. Primo ostendit quod omnes persecutores Israel.

Inc. op.: Visio Abdie. Primo ponitur titulus: Visio Abdie, secundo ostendit quod credendum est ei.

Ms.: Napoli, cod. cit., f. 187-8 (anon.).

¹⁰⁹ KAEPPELI, *Scriptores* cit., p. 66.

¹¹⁰ STEGMÜLLER, *Repertorium* cit., p. 378.

¹¹¹ KAEPPELI, *Scriptores* cit., p. 66.

2. 18 *Postilla in Ionam*

STEGMÜLLER, *Repertorium*¹¹²:

2690. Jonas columba – In hoc prologo modus agendi prophetiae determinatur. Et est proprie prohemium... fuit inoboediens.

- Et factum est – Haec prophetia dividitur in duas partes. In prima agit de primo praecepto, quo Jonas iussus est praedicare.

Expl: discernere inter bonum et malum.

Napoli, Naz. VII A 16 f. 188-189: GUERRICUS ?, *Jonas*.

KAEPPELI, *Scriptores*¹¹³:

1381. In Ionam.

Inc. prol.: Ionas columba. In hoc prologo modus agendi prophetie determinatur, et est proprie prohemium.

Inc. op.: Et factum est. Hec prophetia dividitur in duas partes. In prima agit de primo precepto quo Ionas iussus est predicare.

Ms.: Napoli, cod. cit., f. 188-189 (anon.).

2. 19 *Postilla in Micheam*

STEGMÜLLER, *Repertorium*¹¹⁴:

2691 Temporibus Joathae – In hoc prologo primo dicitur, sub quibus prophetavit Micheas... secundo capitulo.

- Sermo Dei – In hoc prologo dicitur primo, quod per gratiam prophetavit, non per naturam... Luc. 14 et 18.

- Verbum Domini – Materia huius libri est duae tribus et decem. Intentio est revocare eos ab idolatria.

Expl: beneficium misericorditer sancto habere.

Napoli, Naz. VII A 16 f. 189-192: GUERRICUS ?, *Mich*.

KAEPPELI, *Scriptores*¹¹⁵:

1382. In Micheam.

Inc. prol.: Temporibus Ioathe. In hoc prologo primo dicitur sub quibus prophetavit Micheas.

¹¹² STEGMÜLLER, *Repertorium* cit., p. 378.

¹¹³ KAEPPELI, *Scriptores* cit., p. 66.

¹¹⁴ STEGMÜLLER, *Repertorium* cit., p. 378.

¹¹⁵ KAEPPELI, *Scriptores* cit., p. 67.

Inc. op.: Verbum Domini. Materia huius libri est due tribus et decem. Intentio est revocare eos ab idolatria.

Ms.: Napoli, cod. cit., f. 189-192 (anon.).

2. 20 *Postilla in Nahum*

STEGMÜLLER, *Repertorium*¹¹⁶:

2692 Nahum prophetam – Materia litteralis est destructio Ninive, translatio Assyriorum in Chaldaeos... esse captos.

- Onus Ninive – Haec prophetia dividitur in duas partes. In prima ponitur titulus. In secunda narratio, ibi: Dominus aemulator.

Expl: quia non omnes succumbunt.

Napoli, Naz. VII A 16 f. 192-194: GUERRICUS ?, *Nahum*.

KAEPPELI, *Scriptores*¹¹⁷:

1383. In Nahum.

Inc. prol.: Nahum prophetam. Materia litteralis est destructio Ninive, translatio Assyriorum in Chaldaeos.

Inc. op.: Opus Ninive. Hec prophetia dividitur in duas partes. In prima ponitur titulus, in secunda narratio, ibi: dominus emulator.

Ms.: Napoli, cod. cit., f. 192-194 (anon.).

2. 21 *Postilla in Habacuc*

STEGMÜLLER, *Repertorium*¹¹⁸:

2693 Quattuor prophetae – Dividitur prologus iste in sex partes. In prima dicitur, quod quattuor ex duodecim prophetis convenientiam habent in hoc titulo: onus... in originali.

- Habacuc – Secundus prologus est secundum quosdam. Quidam pro glossa habent. Ostenditur hic mystica huius prophetae materia... Mt. 16.

- Onus quod vidit – Litteralis materia huius prophetae est ruina Babylonis. Intentio consolari duas tribus.

Expl: ponunt coronas ad pedes.

Napoli, Naz VII A 16 f. 194-196: GUERRICUS ?, *Habac.*

KAEPPELI, *Scriptores*¹¹⁹:

¹¹⁶ STEGMÜLLER, *Repertorium* cit., pp. 378-379.

¹¹⁷ KAEPPELI, *Scriptores* cit., p. 67.

¹¹⁸ STEGMÜLLER, *Repertorium* cit., p. 379.

1384. In Habacuc.

Inc. prol.: Quattuor prophete. Dividitur prologus iste in sex partes. In prima dicitur quod quattuor ex duodecim prophetis convenientiam habent in hoc titulo «onus».

Inc. op.: Onus quod vidit. Litteralis materia huius prophete est ruina Babylonis, intentio: consolari duas tribus.

Ms.: Napoli, cod. cit., f. 194-196 (anon.).

2. 22 *Postilla in Sophoniam*

STEGMÜLLER, *Repertorium*¹²⁰:

2694 Materia litteralis Sophoniae est destructio duarum tribuum per Chaldaeos.

- Tradunt Hebraei – Dividitur hic prologus in tres partes. Primo ostenditur genus prophetae.

- Verbum Domini – Dividitur haec prophetia primo in duas partes. Primo ponitur titulus. Secundo prophetia.

Expl: memoria eorum in sonitu.

Napoli, Naz. VII A 16 f. 196-198: GUERRICUS ?, *Sophon.*

KAEPPELI, *Scriptores*¹²¹:

1385. In Sophoniam.

Inc. prol.: Materia litteralis Sophoniae est destructio duarum tribuum per Chaldaeos.

Inc. op.: Verbum domini. Dividitur hec prophetia primo in duas partes. Primo ponitur titulus, secundo prophetia.

Ms.: Napoli, cod. cit., f. 196-198 (anon.).

2. 23 *Postilla in Aggaeum*

STEGMÜLLER, *Repertorium*¹²²:

2695 Jeremias propheta – Litteralis materia huius prophetae est raedificatio templi et restauratio Jerusalem. Et haec materia ponitur in fine prologi... reversionem corporalem.

- In anno secundo – Dividitur haec prophetia in duas partes. Primo ponitur titulus. Secundo prophetia, ibi: Haec dicit Dominus. In titulo ponitur, quo tempore prophetavit.

Expl: ut signaculum super cor tuum.

Napoli, Naz. VII A 16 f. 198-199: GUERRICUS ?, *Agg.*

¹¹⁹ KAEPPELI, *Scriptores* cit., p. 67.

¹²⁰ STEGMÜLLER, *Repertorium* cit., p. 379.

¹²¹ KAEPPELI, *Scriptores* cit., p. 67.

¹²² STEGMÜLLER, *Repertorium* cit., p. 379.

KAEPPELI, *Scriptores*¹²³:

1386. In Aggaeum.

Inc. prol.: Ieremias propheta. Litteralis material huius prophete est reedificatio templi et restauratio Ierusalem. Et hec materia ponitur in fine prologi.

Inc. op.: In anno secundo. Dividitur hec prophetia in duas partes. Primo ponitur titulus, secundo prophetia, ibi: Hec dicit dominus. In titulo ponitur quo tempore prophetavit.

Ms.: cod. cit., f. 198-199 (anon.).

2. 24 *Postilla in Zachariam*

STEGMÜLLER, *Repertorium*¹²⁴:

2696 Anno Darii – Materia huius prophetiae est populus reversus de captivitate... tantam plagam.

- In mense octavo – Propheta iste primo dividitur in duas partes. In prima ostenduntur quae vidit Zacharias.

Expl: Mt. 30 (21, 12): dieci vendentes.

Napoli, Naz. VII A 16 f. 199-207: GUERRICUS ?, *Zach.*

KAEPPELI, *Scriptores*¹²⁵:

1387. In Zachariam.

Inc. prol.: Anno Darii. Materia huius prophetie est populus reversus de captivitate.

Inc. op.: In mense octavo. Propheta iste primo dividitur in duas partes. In prima ostenduntur quae vidit Zacharias.

Ms.: cod. cit., f. 199-207 (anon.).

2. 25 *Postilla in Malachiam*

STEGMÜLLER, *Repertorium*¹²⁶:

2697 Dominus per Moysen – Materia huius prophetiae sunt duae tribus reversae de Babylone. Intentio est revocare... ostenditur material prophetiae.

¹²³ KAEPPELI, *Scriptores* cit., p. 67.

¹²⁴ STEGMÜLLER, *Repertorium* cit., p. 379.

¹²⁵ KAEPPELI, *Scriptores* cit., pp. 67-68.

¹²⁶ STEGMÜLLER, *Repertorium* cit., p. 379.

- Onus verbi – Haec prophetia dividitur in duas partes. Primo ponitur titulus. Secundo prophetia.
Expl: Zacharias vero de bonis.
Napoli, Naz. VII A 16 f. 207-209: (GUERRICUS ?), *Malach.*

KAEPPELI, *Scriptores*¹²⁷:

1388. In Malachiam.

Inc. prol.: Dominus per Moysen. Materia huius prophete sunt due tribus reverse de Babylone. Intentio est revocare.

Inc. op.: Onus verbi. Hec prophetia dividitur in duas partes. Primo ponitur titulus, secundo prophetia.

Ms.: cit., f. 207-209 (anon.).

2. 26 *De muliere forti*

STEGMÜLLER, *Repertorium*¹²⁸:

2668 Laudes ecclesiae describit Salomon in figura mulieris fortis per 23 capitula secundum numerum hebraicorum litterarum. In quibus tali utitur methodo, ut cuiuslibet capituli sententiae littera sibi praescripta.

- Quare ecclesia vel fidelis anima mulieri sit appropriata. Et hoc duobus modis investigare possumus.

Expl: percipite regnum quod vobis paratum est ab origine mundi. Ad quod nos etc.

(GUERRICUS DE S. QUENTINO ?), *De muliere forti*; cf. ALBERTUS MAGNUS, *De muliere forti*. Aberdeen, Univ. 105 f. 6-123: ALBERTUS MAGNUS, *De muliere forti*.

Berlin, Staatsbibl. Theol. Fol. 54 (Rose 851) f. 35-64: ALBERTUS MAGNUS, *De muliere forti*; finitus 1463 a Johanne Voteken.

Innsbruck, Univ. 377 (XIV) f. 1-108: FR. ALBERTUS QUONDAM RATISBONNENSIS EPISC., *De muliere forti* c. 1-22 (Mulierem fortem – Salomon in figura mulieris fortis describit laudes ecclesiae per 14 versus secundum numerum; *Expl:* ab origine. Ad quod etc.

Paris, nat. lat. 15604 f. 280-304: (GUERRICUS), *De muliere forti*.

St. Florian 51 (XIV) f. 1-72: ALBERTUS (Initium prout Innsbruck, Univ. 377).

Zwettl 374 (XIII) f. 6-134: ALBERTUS MAGNUS, *Super mulierem fortem* (Initium prout Innsbruck, Univ. 377).

Olim extabat: Isleworth, Syon Monastery G 15: ALBERTUS MAGNUS.

La paternità del *De muliere forti* è stata recentemente discussa da Susanna Bullido del Barrio: dopo essersi confrontata con le tesi di Albert Fries e di Bernard Geyer, rigettandole entrambe sulla base della tradizione manoscritta, la studiosa conclude che lo scritto (un commento elaborato a Pv 31, 10-31) è da attribuire senza dubbio ad Alberto, non a Guerrico, come erroneamente sosteneva Fries sulla sola base della presenza del testo, peraltro adespoto, in

¹²⁷ KAEPPELI, *Scriptores* cit., p. 68.

¹²⁸ STEGMÜLLER, *Repertorium* cit., pp. 373-374.

un codice, il parigino *lat. 15604*, contenente varie postille del domenicano di Saint-Quentin alla Scrittura¹²⁹.

2. 27 *Postilla in Lucam*

HENQUINET, *Les écrits*¹³⁰:

Je crois avoir trouvé la trace d'une postille sur S. Luc dans *Assise 131*, au folio 142^f (...) Voici la note marginale en question: *Sed nota quod XIcim. sunt cause vel modi in postillis super Lucam. xij. et septem in summa. Libro L. ca. Liiij.*

(...)

Ces postilles sont probablement de Gueric, puisque seules elles sont citées dans le reste du codex.

STEGMÜLLER, *Repertorium*¹³¹:

2698 GUERRICUS DE S. QUENTINO, *Luc.*

fortasse commemoratur Assisi, Comunale 131 f. 142: *Sed nota quod undecim sunt causae vel modi in postillis super Lucam 13, et septem in Summa (Guilelmi Altissiodorensis) lib. I c. 53.*

F. M. HENQUINET *OFM*, *Rech. Théol. anc. méd.* 6 (1934) 193.

KAEPPELI, *Scriptores*¹³²:

1389. In Luc.

Cf. Assisi, Bibl. com. 131, f. 142: «*Sed nota quod undecim sunt cause vel modi in postillis super Lucam xiii*» (Henquinet, *Rech. de Théol. anc. et méd.* 6 [1934] 193).

¹²⁹ Cfr. S. BULLIDO DEL BARRIO, 'Non est in aliquo opere modus nobilior' – *De muliere forti ein Werk Alberts des Großen?*, in *Via Alberti: Texte – Quellen - Interpretationen*, hrsg. von L. Honnefelder – H. Möhle – S. Ballido del Barrio, Münster 2009 (Subsidia Albertina, 2), pp. 386-427.

¹³⁰ HENQUINET, *Les écrits* cit. (alla nota 2), p. 193, 211.

¹³¹ STEGMÜLLER, *Repertorium* cit., p. 379.

¹³² KAEPPELI, *Scriptores* cit. (alla nota 11), p. 68.

2. 28 *Postilla in Iohannem*

HENQUINET, *Notes additionnelles*¹³³:

Une œuvre de Guerric échappée jusq'ici à toutes les recherches est son Commentaire sur l'Évangile de S. Jean, contenu dans *Paris Nat. lat. 15599*, ancien Sorbonne 1340, aux f. 53-112. Il débute d'après les notes du P. Fidèle de Fanna par: *In medio Ecclesie...* et est signalé par DELISLE, dans son *Cabinet des manuscrits*, II, 188sv¹³⁴.

KAEPPELI, *Scriptores*¹³⁵:

1390. In Ioh.

Inc. prol.: In medio ecclesie aperuit os eius... Hoc exponitur de doctoribus ecclesie et specialiter de b. Ioanne qui fuit eximius inter alios, utpote qui supra pectus domini in cena recubuit.

Inc. op.: In principio erat verbum. Sicut supra dictum est, iste liber dividitur in duas partes. In prima agit de verbo in se, hic: in principio etc., in secunda vero de verbo in comparatione ad creaturas.

Mss.:

¹³³ HENQUINET, *Notes additionnelles* cit. (alla nota 5), p. 373.

¹³⁴ Cfr. L. V. DELISLE, *Le Cabinet des manuscrits de la Bibliothèque Impériale*, III, Paris 1881 (rist. an. 2006), p. 20: «In uno volumine continentur tria paria postillarum [super Ewangelia]: primum fratris Bone adventure, secundum fratris Guerrici completum; tercium incompletum. Ex legato magistri G. de Abbatisvilla. Incipit in 2° fol. *fuit*, in pen. *e vite*. Precium XL SOL. (Ms. latin 15599)». Altrove, Delisle, leggendo altrimenti il catalogo manoscritto del 1338 cui si riferisce, attribuisce la seconda postilla non a Guerrico, bensì a Gorran: cfr. ID., *Inventaire des Mss de la Sorbonne*, Paris 1870, p. 16.

¹³⁵ KAEPPELI, *Scriptores* cit. (alla nota 11), p. 68.

Basel, Univ. Bibl. B IV 21 (xiii-xiv), f. 1^{ra}-44^{vb} (anon.)¹³⁶.

Paris, B. N., lat. 15599 (xiii), f. 53-112 (cf. Delisle, *Le cabinet des manuscrits* III, 20 n. 11).

Il commento a *Io* 1, 18 è stato edito da H.-F. DONDAINE, *L'objet et le 'medium' de la vision béatifique chez les théologiens du XIII siècle*, in «*Recherches de Théologie ancienne et médiévale*», 19 (1952), pp. 120-121. Sul testo ritorneremo oltre.

2. 29 *Postilla in Acta Apostolorum*

STEGMÜLLER, *Repertorium*¹³⁷:

2699 Scribe visum et explana illud in tabulis, ut percurrat qui legerit. Habac. 2 [2] – Hic tanguntur quattuor causae. Efficiens in supposito verbi. Nam per Habacuc intelligitur Lucas... in statu ecclesiae dissipatae.

- Lucas (natione) – Huius prologi quattuor sunt partes. In prima dicit de preeminencia auctoris... dicitur suum per appropriationem.

- Primum quidem – Liber iste dividitur in duas partes. Prima est de actibus omnium apostolorum.

Expl: mansit biennio in libera custodia. Et habebat hospitium conductum; ibi mansit.

Napoli, Naz. VII A 16 f. 209-218: (GUERRICUS ?) *Act*.

KAEPPELI, *Scriptores*¹³⁸:

¹³⁶ Cfr. MEYER – BURCKHARDT, *Die mittelalterlichen Handschriften der Universitätsbibliothek Basel* cit. (alla nota 8), I, Basel 1960, pp. 373-374: «In evangelium Iohannis: f. 1^{ra}-44^{vb}. f. 1^{ra} [prol.] *'In medio ecclesie'*. eccli. XV [, 5]. *hoc exponitur de doctoribus ecclesie. et specialiter de beato iohanne qui fuit eximius inter alios. ut pote qui supra pectus domini in cena recubuit. Io. ult. [21, 20] ubi hausit doctrinam ewangelicam. et ideo aquile volanti comparatur. eze. I [, 10] 'quartum animal simile aquile volanti' [apoc. 4, 7]. Irreverberata enim acie mentis – f. 1^{rb} [prol.] *idem est principium et finis quia nascitur virgo cum integritate carnis et moritur et propter hoc virgo fert testimonium ei qui est principium et finis.* f. 1^{rb} [1, 1] *'In principio erat verbum'*. *sicut supra dictum est. iste liber dividitur in duas partes. in primo (sic) agit de verbo in se. hic 'in principio etc.'* *In secunda de verbo in comparatione ad creaturas. ibi. 'omnia ... facta sunt' [1, 3] usque in finem libri. Item in prima parte dicuntur III^{or}. in primo ostenditur verbi eternitas – f. 44^{vb} [21, 25] totus mundus non posset recolligere illa signa omnia ad scribendum. Nota. sicut dicit aug. per petrum. vita activa significatur. per iohannem contemplativa ... dominus magis diligit contemplativam quo ad statum ... activam vero minus diligit propter iniquationem venialium. Item quia etiam hic terminatur. 'Absterget ... lacrimam'. [apoc. 7, 17; 21, 4]. Amen. Eine scholastische Erklärung in Form der Lectura: vgl. f. 1^{rb}, 19 u. (zu 1, 1) *Sed non ne per hoc ostenditur ydemptitas ... Respondeo ...*; f. 1^{va}, 8. 9 o. (1, 3) *non ne videtur superfluere quia si omnia ... Respondeo. 'per' aliquando dicit ...*; f. 33^{va}, 2 u. (zu 15, 2) *Respondeo ...*; f. 33^{vb}, 5 o. *sed quare 'purgabit' cum habeat gratiam. Respondeo ... u. ö. – f. 45 leer; 45^v o. (spät. Hd.) Postille bone super Iohannem».***

¹³⁷ STEGMÜLLER, *Repertorium* cit., p. 380.

1391. In Act. Apost.

Inc. prol.: Scribe visum et explana illud in tabulis... Hic tanguntur quattuor cause: efficiens in supposito verbi, nam per Habacuc intelligitur Lucas.

Inc. op.: Primum quidem. Liber iste dividitur in duas partes. Prima est de actibus omnium apostolorum.

Ms.: Napoli, cod. cit., f. 209-218 (anon.).

2. 30 *Postilla in Epistolam ad Romanos*

QUÉTIF-ÉCHARD, *Scriptores*¹³⁹:

Descrivendo le opere di Guerrico raccolte in un manoscritto della Sorbona, ora *Paris*, *Nat. lat. 15604*:

Ad Romanos. Obviavit vos ab ardore vehementi Eccl. 43. Duo notantur. Primo conversio Pauli. 2. Instructio aliorum etc.

Descrivendo un altro codice della Sorbona, ora *Paris*, *Nat. lat. 15603*:

Praeter hunc codicem eximium extat in eadem Sorbon. Codex alius n. 1 p. 505, cujus sexterniones variae latitudinis et longitudinis videntur varia olim volumina constituisse, suntque opera omnia imperfecta. Et primo apparet hic titulus: *Incipit summa magistri Joannis de Rupella super epistolas Pauli*: sed opus imperfectum, nam incipit ab eo capite secundae ad Corinthios, ubi de resurrectione mortuorum agit apostolus. Postea sequuntur *Postillae in primam ad Corinthios, et in epistolam ad Romanos, et rursus in primam ad Corinthios* absque nomine auctoris, sed illae eadem, quae in codice superius relato F. Guerrico asseruntur. Quod monendum fuit, ne quis ex eo codice imperfecto illi magistro Joanni de Rupella tribuat has postillas, quae tam expresse in codice 558 F. Guerrico inscribuntur.

GLORIEUX, *Répertoire*¹⁴⁰:

h) Comm. in epist. ad Romanos

Inc.: Obvians ros ab ardore vehementi... Duo notantur, primo conversio Pauli.

Ms.: Paris, *Nat. lat. 15.604* (f. 2-28c); *15.603* (f. 1-10 c; 43a-56b).

¹³⁸ KAEPPELI, *Scriptores* cit. (alla nota 11), p. 68.

¹³⁹ QUÉTIF – ÉCHARD, *Scriptores ordinis praedicatorum* cit. (alla nota 4), p. 115, col. 1.

¹⁴⁰ GLORIEUX, *Répertoire* cit. (alla nota 1), p. 55.

KAEPPELI, *Handschriftliche in der Biblioteca Nazionale in Neapel*¹⁴¹:

Descrivendo *Ms. Napoli, Nazionale VII A 16*:

6. Bl. 77^{ra}-94^{rb}: [*Ad Rom.*] [I]n die illa clangetur tuba magna et que perdita ... [P]aulus etc. hec epistola secundum quosdam dividitur in duas partes. in prima continetur erudicio intellectus ... laudis fama id est celebris.

7. Bl. 94^{ra}-110^{va}: [*Ad Rom.*] Ros obvians ab ardore ... secundum hoc facilis est littera. explicit.

HENQUINET, *Les écrits*¹⁴²:

Il est établi que Gueric a commenté toutes les Épîtres de S. Paul. *Paris Nat. lat. 15604* les contient toutes, tandis que le *15603* de la même bibliothèque ne renferme que les trois premières, du moins selon M. Glorieux.

(...)

Dans son Catalogue manuscrit, le P. Fidèle de Fanna signale les postilles sur les Épîtres de S. Paul dans le manuscrit *CCCLVI* de la Bibl. de Trèves, l'actuel *102*. Ce manuscrit les rapporte dans le même ordre que *Paris 15604*, c'est-à-dire que M. Glorieux et Echard. Le manuscrit les attribue formellement à Gueric. En effet une main contemporaine a écrit au feuillet collé à la couverture: *Postille Gueric super apostolum*. Une main bien postérieure, du XV^e siècle selon le P. Fidèle de Fanna, malgré cela a noté au fol. I^r: *Incipit gorran super apostolum*. Ce *gorran* est peut-être une mauvaise lecture de *gueric*! Le catalogue de la bibliothèque reproduit cette attribution fautive¹⁴³. Le manuscrit débute au f. 2^r: *Ad Romanos. Obvians ros ab ardore venienti... Eccli. 43, in quo duo notantur...* Expl.: *qua possit complere omnia predicta*, donc comme *Paris Nat. lat. 15604* (...) Ainsi nous possédons, grâce à *Paris 15604* et *Trèves 102*, le texte complet de toutes les *Postilles sur les Épîtres pauliniennes*.

Descrivendo *Ms. Napoli, Nazionale VII A 16*:

f. 78^r-110^e. *Epistola ad Romanos* (rubrique). Le commentaire débute, mutilé: « ... in die illa clamabunt». Il finit: «secundum hoc facilis est littera».

(...)

Il m'est impossible de dire si le Commentaire sur l'Épîtres aux Romains [del manoscritto napoletano] est de Gueric: ni M. Glorieux ni Echard n'en produisent l'explicit.

HENQUINET, *Notes additionnelles*¹⁴⁴:

¹⁴¹ KAEPPELI, *Handschriftliche Mitteilungen über Werke von Dominikanerschriftstellern* cit. (alla nota 12), pp. 446-447.

¹⁴² HENQUINET, *Les écrits* cit. (alla nota 2), pp. 190-192.

¹⁴³ Cfr. M. KEUFFER, *Beschreibendes Verzeichnis der Handschriften der Stadtbibliothek zu Trier*, I, Trier 1888, p. 72: «Gorrami postillae super omnes b. Pauli Epistolas».

¹⁴⁴ HENQUINET, *Notes additionnelles* cit. (alla nota 5), p. 369.

Je note aussi l'existence dans *Vat. lat. 9333* (XIII^e s.) d'un Commentaire sur l'Épître aux Romains, dont le début ressemble quelque peu à celui de Gueric, mais c'est là un fragment d'un ouvrage différent.

F. 141^r: Ros obvians ab ardore venienti humilem efficiet eum. Eccli. 83. Tria notantur hic. primum est fervens iniquitas... dedit alia bona sua...

STEGMÜLLER, *Repertorium*¹⁴⁵:

2700 Obvians ros ab ardore vehementi. Eccli. 43 [24] – Duo notantur. Primo conversio Pauli, secundo instructio aliorum per epistolas. In secundo tria notantur.

- Quae sit necessitas scribendi epistolas post evangelium, cum omnis sufficientia sit in evangelio.

- Dividitur autem haec epistola in tres partes. Primo ponit salutationem, secundo captat benivolentiam.

- Quare commendat se. Responsio: ad increpationem et instructionem necessaria est auctoritas.

Expl.: Per Jesum Christum. Cui Jesu Christo est honor et gloria.

GUERRICUS DE S. QUENTINO, *Rom*

Heiligenkreuz, Cistercienser 199 (XIII) f. 1-159: ANON. *Rom.-Hebr.*¹⁴⁶

Napoli, Naz. VII A 16: ANON., f. 77-110: *Rom*; *Initium deest*; - Principia rerum – Prologus iste ex verbis Augustini, Origenis, Aimonis, Ambrosii et Hieronymi collectus est. Et notandum, quod in prima eius parte assignat causam compositionis epistolarum; in secunda causa frequentationis... praeter hoc autem. Sexta pars; - Paulus (servus) – Haec epistola secundum quosdam primo dividitur in duas partes. In prima continetur eruditio intellectus quoad quorundam questionum determinationem; - *Expl.* per Jesum Christum. Cui Jesu Christo est honor et gloria. Si autem non est ibi: cui? Secundum hoc facilis est littera.

Paris, nat. lat. 15603: ANON., f. 1-10: *Rom. c. 6-16*; *Expl.*: cogniti. Quattuor dicuntur. Primo dicit, quod hoc mysterium plene cognitum est soli Deo. Secundo, quod ipsi est honor ab aliis et gloria in se. Tertio, quod sine fine... quod ita est ibi. Amen; f. 43-56: *Rom. c. 1-16*.

Paris, nat. lat. 15604 f. 2-121: GUERRICUS DE S. QUENTINO, *Rom-Hebr.*

Philadelphia, Free Library, J. F. Lewis Collection 354: GUERRICUS DE S. QUENTINO, *Epp. Pauli*.

Trier, Stadtbibl. 102 (356) f. 1-130: GUERRICUS, *Rom-Hebr.*

AFFELDT, *Verzeichnis der Römerbriefkommentare*¹⁴⁷:

16. GUERRIC VON ST. QUENTIN (?-1245)

Postille zu den paulischen Briefen

MSS: *Heiligenkreuz*, Cisterzienser 199 (XIII) fol. 1-159: *Rom.-Hebr.*; *Neapel*, Naz. VII A 6 fol. 83-104 (Gueric von St. Quentin?): 1 Thess. 4-5.28, 2 Thess.-Philem.; VII A 16 fol. 77-

¹⁴⁵ STEGMÜLLER, *Repertorium* cit. (alla nota 15), pp. 380, 382.

¹⁴⁶ Cfr. B. GSELL, *Verzeichnis der Handschriften in der Bibliothek des Stiftes Heiligenkreuz*, in *Xenia Bernardina, Pars II*, Wien 1891, I, p. 169: «*Commentarius in epistolas Pauli apostoli*. Auf.: Obvians ros ab ardore venienti humilem efficiet eum etc. Eccli. 43. Duo notantur primo conversio Pauli. Ende: optat eis gratiam qua possint complere omnia predicta. Nach De Visch, *Bibl. Script. Ord. Cist.* pag. 130, ist Guericus Tornacensis Verfasser dieses Werkes».

¹⁴⁷ W. AFFELDT, *Verzeichnis der Römerbriefkommentare der lateinischen Kirche bis zu Nikolaus von Lyra*, in «*Traditio*», 13 (1957), [pp. 369-406], p. 382.

173: Rom.-Hebr.; *Paris*, Nat. lat. 15603 (XIII) fol. 43-73: Rom. – 2 Cor. 4.12; - 15604 (XIII) fol. 2-121: Rom.-Hebr.; *Philadelphia*, Free Library, J. F. Lewis Collection 354: Epp. Pauli; *Trier*, Stadtbibl. 102 (356) fol. 1-130: Rom.-Hebr. (fol. 75: Eph. 2.1-6.24). Vom Kommentar des Guerric von St. Quentin abhängig: *Paris*, Nat. lat. 15603 (XIII) fol. 1-42 : Rom. 6 – 2 Cor. 12.

KAEPPELI, *Scriptores*¹⁴⁸:

1392. In epp. Pauli.

Inc. prol. Rom.: Obvians ros ab ardore vehementi, Eccli. 43. Duo notantur: primo conversio Pauli, secundo instructio aliorum per epistolas. In secundo tria notantur: in primo instructio Romanorum.

Mss.:

Basel, Univ. Bibl. B IV 21 (xiii-xiv), f. 46^{ra}-69^{vb} (1-12, 18)¹⁴⁹.

Heiligenkreuz 199 (xiii) (anon.).

Napoli, cod. cit., f. 77^{ra}-110^{va}, 111^{va}-173^{vb}.

Paris, B. N., lat. 15603 (xiii), f. 43^{ra}-73^{ra}; 15604 (xiii), f. 2^{ra}-121^{va} («fr. Gerrici»).

Philadelphia, Free Libr., J. F. Lewis Coll. 354 (xiii), f. 1 (fragm. initii).

Trier, Stadtbibl. 102 (356) (xiii), f. 1-130.

Denifle, basandosi sui due codici parigini, ha editato il commento a *Rm* 1, 17; 3, 21-22; 10, 3: cfr. H. DENIFLE, *Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Justitia Dei (Rom. 1, 17) und Justificatio*, Mainz 1905, n. 34, pp. 111-117; altri passi della *Postilla ai Romani* sono trascritti in:

P. BUC, *L'ambiguité du Livre* cit. (*supra*, par. 2. 8), p. 102, nota 81; p. 383, nota 188;

W. AFFELDT, *Die weltliche Gewalt in der Paulus-Exegese: Rom. 13, 1-7*, Göttingen 1969, p. 241, n. 851.

¹⁴⁸ KAEPPELI, *Scriptores* cit. (alla nota 11), p. 68.

¹⁴⁹ Cfr. MEYER – BURCKHARDT, *Die mittelalterlichen Handschriften der Universitätsbibliothek Basel* cit. (alla nota 8), I, Basel 1960, p. 374: «Expositio in Pauli ad Romanos epistolam [GUERRICO A S. QUINTINO tribuenda (?)] haud integra (1, 1 – 12, 18): f. 46^{ra}-69^{vb} (...) f. 46^{ra} *Queritur circa materiam libri primo que sit necessitas scribendi epistolas post evangelium cum omnis sufficientia sit in evangelio. Secundo quare epistole pauli frequentantur in ecclesia plus quam alie. tercio quare in missa. quarto de numero epistolarum. V^o de ordine. VI^o quomodo unus liber sit epistolarum liber ...* [46^{rb}, 5 o.] *Dividitur autem hec epistola in III. partes. primo premitit salutationem. secundo captat benivolentiam. tercio incipit narrationem ... prima pars dividitur in tres – f. 69^{vb} [12, 18; vorzeitig] sed quomodo in potestate est. Respondeo. In potestate hominis est per modum preparationis habere pacem cum aliis. licet alii non habeant secum pacem. vel loquitur habentibus caritatem. quibus est in potestate habere pacem ad alios. licet alii non habeant».* Dopo aver notato che gli *incipit* coincidono con quelli forniti da Stegmüller, gli autori concludono che «da jedoch zu wenig Unterlagen vorhanden ist Übereinstimmung wohl zu wenig stringent, um GUERRIC DE S. Q. als Vf. vorl. Kommentars eindeutig zu erweisen».

2. 31 *Postilla in Primam Epistolam ad Corinthios*

QUÉTIF-ÉCHARD, *Scriptores*¹⁵⁰:

Descrivendo le opere di Guerrico raccolte in un manoscritto della Sorbona, ora *Paris*, *Nat. lat. 15604*:

Ad Corinthios I. Enoch placuit Deo, et translatus est in paradisum, ut det gentibus poenitentiam. Eccl. 44. In primo notatur praerogativa apostoli quoad laborem praedicationis: In secundo quoad excellentiam contemplationis: In tertio quoad gratiam reconciliationis gentium et maxime Corinthiorum etc.

GLORIEUX, *Répertoire*¹⁵¹:

i) Comm. in I ad Corinthios

Inc.: Enoch placuit Deo... In primo notatur prerogativa apostoli

Ms.: Paris, Nat. lat. 15.604 (f. 29a-48a); 15.603 (f. 10c-30c; 56c-70b)

KAEPPELI, *Handschriftliche in der Biblioteca Nazionale in Neapel*¹⁵²:

Descrivendo *Ms. Napoli, Nazionale VII A 16*:

10. Bl. 111va-118rb: [*I. Cor.*] Incipit hier und in den folgenden Kommentaren gleich wie bei Quétif.

STEGMÜLLER, *Repertorium*¹⁵³:

2701 Henoch placuit Deo, translatus est in paradisum, ut daret gentibus sapientiam. Eccli 44 [16] – In primo notatur praerogativa Apostoli quoad laborem praedicationis.

- Paulus vocatus – Ab hominibus, scilicet auctoritate. – Petrum enim excellit dignitate, unde princeps apostolorum dicitur. Paulus, qui plus laboravit, praecellit ministerio.

Expl: Ite maledicti etc.

GUERRICUS DE S. QUENTINO, *I Cor.*

Il commento a *I Cor* 13 è stato edito in:

¹⁵⁰ QUÉTIF – ÉCHARD, *Scriptores ordinis praedicatorum* cit. (alla nota 4), p. 114, col. 2.

¹⁵¹ GLORIEUX, *Répertoire* cit. (alla nota 1), p. 55.

¹⁵² KAEPPELI, *Handschriftliche Mitteilungen über Werke von Dominikanerschriftstellern* cit. (alla nota 12), p. 447.

¹⁵³ STEGMÜLLER, *Repertorium* cit. (alla nota 15), p. 380.

R. BALDUCELLI, *Il concetto teologico di carità attraverso le maggiori interpretazioni patristiche e medievali di I ad Cor. XIII*, Roma 1951, pp. 225-230.

Altri passi della *Postilla alla I lettera ai Corinzi* sono trascritti in:

P. BUC, *L'ambiguité du Livre* cit. (*supra*, par. 2. 8), pp. 150, nota 64 ; 156, nota 81.

2. 32 *Postilla in Secundam Epistolam ad Corinthios*

QUÉTIF- ÉCHARD, *Scriptores*¹⁵⁴:

Descrivendo le opere di Guerrico raccolte in un manoscritto della Sorbona, ora *Paris, Nat. lat. 15604*:

Ad Corint. II. Fortis in bello Jesus Nave successor Moysi in prophetis, qui fuit magnus secundum nomen suum, maximus in salutem electorum Dei, expugnare insurgentes hostes, ut consequeretur haereditatem Israel. Eccl. 46. In his verbis notatur causa efficiens in secunda ad Corinthios, materia, tota ordinatio materiae sive forma, et causa finalis etc.

GLORIEUX, *Répertoire*¹⁵⁵:

j) Comm. in II ad Corinthios

Inc.: Fortis in bello Jesus Nave successor... In hiis verbis notatur causa efficiens.

Ms.: Paris, Nat. lat. 15.604 (f. 48a-62d); 15.603 (f. 30c-42c; 70b-73a)

KAEPPELI, *Handschriftliche in der Biblioteca Nazionale in Neapel*¹⁵⁶:

Descrivendo *Ms. Napoli, Nazionale VII A 16*:

11. Bl. 119ra-126ra: [*II. Cor.*]

HENQUINET, *Les écrits*¹⁵⁷:

¹⁵⁴ QUÉTIF – ÉCHARD, *Scriptores ordinis praedicatorum* cit., p. 114, col. 2.

¹⁵⁵ GLORIEUX, *Répertoire* cit., p. 55.

¹⁵⁶ KAEPPELI, *Handschriftliche Mitteilungen über Werke von Dominikanerschriftstellern* cit., p. 447.

¹⁵⁷ HENQUINET, *Les écrits* cit. (alla nota 2), pp. 197-198.

M. Glorieux signale dans *Paris Nat. lat. 15603* (le seul manuscrit guerrien utilisé par M. Landgraf) l'existence des Commentaires de Gueric sur les Épîtres aux Romains (f. 1^a-10^c et 43^a-56^b) et aux Corinthiens (f. 10^c-20[30]^c et 56^c-70^b; 30^c-42^c et 70^b-73^a). Or M. Landgraf signale au folio 101 une postille de Gueric sur la II^e aux Corinthiens. C'est impossible, ou alors la même postille est copiée deux ou trois fois. M. Landgraf cite cette même Postille d'accord avec M. Glorieux, en un autre endroit. Ailleurs, il est renvoyé trois fois à des postilles de Gueric contenues dans des feuillets de ce *Paris 15603* non mentionnés par le *Répertoire*. Ce dernier me semble avoir raison, puisqu'il connaît ces mêmes postilles par les manuscrits *Paris 15603* et *15604*. Dans le doute, je me suis abstenu de citer ces textes controversés.

STEGMÜLLER, *Repertorium*¹⁵⁸:

2702 Fortis in bello Jesu Nave successor Moysi in prophetis. Eccli 46 [1]

- In his verbis notatur causa efficiens in 2 ad Cor., materia tota.

- Paulus – Propter auctoritatem Apostolus praeponit nomen suum. Et Timotheus. Quia Timotheus primam tulit epistolam, ponitur in salutatione secundae.

Expl: reducentem ad ecclesiae communionem in correctis.

GUERRICUS DE S. QUENTINO, *II Cor.*

Il commento a 2 Cor 3, 6 è stato trascritto e commentato in:

G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval. XII-XIV siècle*, Paris 1999, pp. 362-363, nota 3.

2. 33 Postilla in Epistolam ad Galatas

QUÉTIF-ÉCHARD, *Scriptores*¹⁵⁹:

Descrivendo le opere di Gueric raccolte in un manoscritto della Sorbona, ora *Paris, Nat. lat. 15604*:

Ad Galatas. Abraham magnus pater multitudinis gentium, et non est inventus similis illi in gloria, qui conservavit legem excelsi: Eccl. 44. Tria notantur hic: primo auctor seu causa efficiens huius epistolae; secundo causa materialis; tertio causa finalis etc.

GLORIEUX, *Répertoire*¹⁶⁰:

k) Comm. in epist. ad Galatas

¹⁵⁸ STEGMÜLLER, *Repertorium* cit. (alla nota 15), p. 380.

¹⁵⁹ QUÉTIF – ÉCHARD, *Scriptores ordinis praedicatorum* cit., p. 114, col. 2.

¹⁶⁰ GLORIEUX, *Répertoire* cit. (alla nota 1), p. 55.

Inc.: Abraham magnus pater multitudinis

Ms.: Ibid. (f. 62a [d]-71d)

KAEPPELI, *Handschriftliche in der Biblioteca Nazionale in Neapel*¹⁶¹:

Descrivendo *Ms. Napoli, Nazionale VII A 16*:

12. Bl. 126ra-132ra: [*Gal.*]

STEGMÜLLER, *Repertorium*¹⁶²:

2703 Abraham magnus pater multitudinis gentium, non est inventus similis illi in gloria. Eccli. 44 [20] – Tria notantur hic. Primo actor sive causa efficiens.

- Primo autem ponit nomen, dicens: Paulus, contra pseudo, qui non sunt digni nomine. Secundo nomen dignitatis dicens: Apostolus, contra pseudo, qui dignitatem usurpant.

Expl.: ad resurrectionem, quae est ex mortuis.

GUERRICUS DE S. QUENTINO, *Gal.*

2. 34 *Postilla in Epistolam ad Ephesios*

QUÉTIF-ÉCHARD, *Scriptores*¹⁶³:

Descrivendo le opere di Guerrico raccolte in un manoscritto della Sorbona, ora *Paris, Nat. lat. 15604*:

Ad Ephesios. Numquid elevabis in nebula vecem tuam, et impetus aquarum operies te? Verba sunt Domini ad Iob 38. Quia enim multas obtinnerat victorias per patientiam, ne opinione illarum extolleretur etc.

GLORIEUX, *Répertoire*¹⁶⁴:

l) Comm. in epist. ad Ephesios

¹⁶¹ KAEPPELI, *Handschriftliche Mitteilungen über Werke von Dominikanerschriftstellern* cit. (alla nota 12), p. 447.

¹⁶² STEGMÜLLER, *Repertorium* cit., p. 380.

¹⁶³ QUÉTIF – ÉCHARD, *Scriptores ordinis praedicatorum* cit., p. 114, col. 2.

¹⁶⁴ GLORIEUX, *Répertoire* cit., p. 55.

Inc.: Numquid elevabis in nebula vocem tuam... verba sunt Domini ad Job, quia enim

Ms.: ibid. (f. 72a-77b)

KAEPPELI, *Handschriftliche in der Biblioteca Nazionale in Neapel*¹⁶⁵:

Descrivendo *Ms. Napoli, Nazionale VII A 16*:

13. Bl. 132ra-136va: [*Ephes.*]

HENQUINET, *Les écrits*¹⁶⁶:

Descrivendo *Ms. Trier, Stadtbibl. 102*:

Le commentaire de l'Épître aux Éphésiens (f. 75^v-80^v) est acéphale et commence ainsi: *Et vos cum essetis*. Au f. 75, dans la marge supérieure: *deest primum capitulum ad Ephes.*

STEGMÜLLER, *Repertorium*¹⁶⁷:

2704 Numquid elevabis in nebula vocem tuam et impetus aquarum operiet te [Job 38, 34]. – Verba sunt Domini ad Job 38. Quia enim multas obtinuerat victorias.
Expl: Luc. 12 (42): Quis putas est fidelis etc.
GUERRICUS DE S. QUENTINO, *Eph.*

2. 35 *Postilla in Epistolam ad Philippenses*

QUÉTIF-ÉCHARD, *Scriptores*¹⁶⁸:

Descrivendo le opere di Guerrico raccolte in un manoscritto della Sorbona, ora *Paris, Nat. lat. 15604*:

Ad Philippenses. Datae sunt mulieri alae duae aquilae magnae, ut volaret in desertum locum suum. Apocal. 12. Per hoc, mulieri, intelligitur causa materialis huius epistolae etc.

¹⁶⁵ KAEPPELI, *Handschriftliche Mitteilungen über Werke von Dominikanerschriststellern* cit., p. 447.

¹⁶⁶ HENQUINET, *Les écrits* cit. (alla nota 2), p. 191.

¹⁶⁷ STEGMÜLLER, *Repertorium* cit., p. 381.

¹⁶⁸ QUÉTIF-ÉCHARD, *Scriptores ordinis praedicatorum* cit., p. 114, col. 2.

GLORIEUX, *Répertoire*¹⁶⁹:

m) Comm. in epist. ad Philippenses

Inc.: Datae sunt mulieri alae duae aquilae... Per hoc mulier; intelligitur causa materialis

Ms.: ibid. (f. 77b-81d)

KAEPPELI, *Handschriftliche in der Biblioteca Nazionale in Neapel*¹⁷⁰:

Descrivendo *Ms. Napoli, Nazionale VII A 16*:

14. Bl. 136va-140va: [*Philipp.*]

STEGMÜLLER, *Repertorium*¹⁷¹:

2705 Datae sunt mulieri alae duae aquilae magnae, ut volaret in desertum. Apoc. 12 [14] – Per hoc: mulieri, intelligitur causa materialis huius epistolae. Per hoc: datae sunt alae duae, intelligitur modus agendi.

Expl.: cum spiritu tuo, gratia Dei vobiscum.

GUERRICUS DE S. QUENTINO, *Philipp.*

2. 36 *Postilla in Epistolam ad Colossenses*

QUÉTIF-ÉCHARD, *Scriptores*¹⁷²:

Descrivendo le opere di Guerrico raccolte in un manoscritto della Sorbona, ora *Paris, Nat. lat. 15604*:

Ad Colossenses. Ezechias munivit civitatem suam, et induxit in medium ipsius aquam, et fodit ferro rupem, et aedificavit ad aquam puteum. Eccles. 48. Per Ezechiam intelligitur auctor huius epistolae. Per hoc, civitatem suam, intelligitur materia, scilicet Colossenses etc.

¹⁶⁹ GLORIEUX, *Répertoire* cit., p. 55.

¹⁷⁰ KAEPPELI, *Handschriftliche Mitteilungen über Werke von Dominikanerschriftstellern* cit., p. 447.

¹⁷¹ STEGMÜLLER, *Repertorium* cit., p. 381.

¹⁷² QUÉTIF-ÉCHARD, *Scriptores ordinis praedicatorum* cit., p. 114, col. 2.

GLORIEUX, *Répertoire*¹⁷³:

n) Comm. in epist. ad Colossenses

Inc.: Ezechias munivit civitatem suam

Ms.: ibid. (f. 81d-86b)

KAEPPELI, *Handschriftliche in der Biblioteca Nazionale in Neapel*¹⁷⁴:

Descrivendo *Ms. Napoli, Nazionale VII A 16*:

15. Bl. 140va-144rb: [*Coloss.*]

STEGMÜLLER, *Repertorium*¹⁷⁵:

2706 Ezechias munivit civitatem suam, induxit in medium eius aquam. Eccli. 48 [19] – Per Ezechiam intelligitur actor huius epistolae. Per hoc: civitatem suam, intelligitur materia.

Expl.: erubescit Sidon ait mare (Is. 23, 4)

GUERRICUS DE S. QUENTINO, *Coloss.*

2. 37 *Postilla in Primam Epistolam ad Thessalonicenses*

QUÉTIF-ÉCHARD, *Scriptores*¹⁷⁶:

Descrivendo le opere di Guerrico raccolte in un manoscritto della Sorbona, ora *Paris, Nat. lat. 15604*:

Ad Thessalonicenses I. Assumsi mihi duas virgas. Zachar. XI. Haec verba possunt coaptari duabus epistolis, quas scribit apostolus ad Thessalonicenses etc. Huius postillae sunt tantum tres columnae, et relictum folium purum caeteris quae forte tum notario deerant postea ubi reperisset scribendis.

GLORIEUX, *Répertoire*¹⁷⁷:

¹⁷³ GLORIEUX, *Répertoire* cit., p. 55.

¹⁷⁴ KAEPPELI, *Handschriftliche Mitteilungen über Werke von Dominikanerschriftstellern* cit., p. 447.

¹⁷⁵ STEGMÜLLER, *Repertorium* cit., p. 381.

¹⁷⁶ QUÉTIF – ÉCHARD, *Scriptores ordinis praedicatorum* cit., p. 115, col. 1.

¹⁷⁷ GLORIEUX, *Répertoire* cit., p. 56.

o) Comm. in I ad Thessalonicenses

Inc.: Assumpsi mihi duas virgas. Zach. Haec verba possunt

Ms.: Ibid. (f. 86b-91d)

KAEPPELI, *Handschriftliche in der Biblioteca Nazionale in Neapel*¹⁷⁸:

Descrivendo *Ms. Napoli, Nazionale VII A 16*:

16. Bl. 144rb-150ra: [*Thess.*]

HENQUINET, *Les écrits*¹⁷⁹:

Descrivendo *Ms. Paris, Nat. lat. 15604*:

Le Commentaire sur l'Épître aux Thessaloniens est également mutilé dans le manuscrit parisien. [Henquinet si fa ingannare dalla carta vuota già rilevata da Quéatif-Échard; in realtà, le postille a entrambe le lettere ai Tessalonicesi sono complete].

STEGMÜLLER, *Repertorium*¹⁸⁰:

2707 Assumpsi mihi duas virgas. Zach. 11 [7] – Haec verba possunt coaptari duabus epistolis, quas scribit Apostolus ad Thessalonicenses. Possunt etiam coaptari primae epistolae.

Expl.: omnibus optat gratiam ad haec peragenda, ibi: gratia nostri Domini Jesu etc.

GUERRICUS DE S. QUENTINO, *I Thess.*

2714 *Initium deest.* – De temporibus (5, 1) – Hic est secunda pars. In qua agitur de incertitudine horae resurrectionis.

Expl.: cum omnibus vobis. Id est vobiscum perseveret. Amen. Confirmatio est. Simile Gal. ultimo: Gratia Domini nostri Jesu Christi cum spiritu vestro. Amen.

Napoli, Naz. VII A 6 f. 83-85: (GUERRICUS DE S. QUENTINO ?) *I Thess.* 4 – 5, 28.

cf. JOHANNES DE RUPELLA.

¹⁷⁸ KAEPPELI, *Handschriftliche Mitteilungen über Werke von Dominikanerschriftstellern* cit., p. 447.

¹⁷⁹ HENQUINET, *Les écrits* cit. (alla nota 2), p. 190.

¹⁸⁰ STEGMÜLLER, *Repertorium* cit. (alla nota 15), pp. 381-383.

2. 38 *Postilla in Secundam Epistolam ad Thessalonicenses*

QUÉTIF-ÉCHARD, *Scriptores*¹⁸¹:

Descrivendo le opere di Guerrico raccolte in un manoscritto della Sorbona, ora *Paris*,
Nat. lat. 15604:

Ad Thessalonicenses. II. Aperti sunt thesauri, et evolaverunt nebula sicut aves. Eccl. 18. Per thesauros apertos intelligitur materia huius epistolae etc.

GLORIEUX, *Répertoire*¹⁸²:

p) Comm. in II ad Thessalonicenses.

Inc.: Aperti sunt thesauri et evolaverunt

Ms.: ibid. (f. 91a [d]-94b)

STEGMÜLLER, *Repertorium*¹⁸³:

2708 Aperti sunt thesauri, et evolaverunt nebulae sicut aves. Eccli 43 [15]

- Per thesauros apertos intelligitur materia huius epistolae et divisio... Dominus disciplinam quasi lucem. Eccli. 24 (37).

- Paulus – Eadem est salutatio, quae in prima epistola. Gratias agere. Hic incipit narratio. Quae dividitur.

Expl.: gratia Christi coronans in regno.

GUERRICUS DE S. QUENTINO, *II. Thess.*

2715 Huic epistolae praemittitur tale argumentum: Ad Thessalonicenses etc. In quo tanguuntur quattuor. Primo tangit quibus scribit.

- Paulus et Silvanus – Hic est secunda epistola ad Thessalonicenses missa. In qua consolatur eos et roborat contra tribulationes graves.

Expl.: Amen. Haec multotiens exposita sunt, nec oportet repetere.

Napoli, Naz. VII A 6 f. 85-88: (GUERRICUS DE S. QUENTINO ?) *II Thess.*

¹⁸¹ QUÉTIF – ÉCHARD, *Scriptores ordinis praedicatorum* cit., p. 115, col. 1.

¹⁸² GLORIEUX, *Répertoire* cit., p. 56.

¹⁸³ STEGMÜLLER, *Repertorium* cit., pp. 381, 383.

2. 39 *Postilla in Primam Epistolam ad Timotheum*

QUÉTIF-ÉCHARD, *Scriptores*¹⁸⁴:

Descrivendo le opere di Guerrico raccolte in un manoscritto della Sorbona, ora *Paris*,
Nat. lat. 15604:

Ad Timotheum I. Cum elevasset Moyses manus suas, percutiens virga bis silicem, egressae sunt aquae largissimae. Num. 20 In his verbis notatur causa efficiens ejus [hujus] epistolae etc.

GLORIEUX, *Répertoire*¹⁸⁵:

q) Comm. in I ad Timotheum

Inc.: Cum elevasset Moyses manus suas

Ms.: ibid. (f. 95a [94c]-100d)

KAEPPELI, *Handschriftliche in der Biblioteca Nazionale in Neapel*¹⁸⁶:

Descrivendo *Ms. Napoli, Nazionale VII A 16*:

17. Bl. 150ra-161ra: [*Tim.*]

STEGMÜLLER, *Repertorium*¹⁸⁷:

2709 Cum elevasset Moyses manus suas percutiens virga bis silicem, egressae sunt aquae largissimae. Num. 20 [11] – In his verbis notatur causa efficiens huius epistolae. Materia vero et differentia eius... adquirere vitam.

- Paulus – Haec epistola dividitur in duas partes. Primo ponitur salutatio, secundo narratio.

Expl.: et principium virtutum in ea depravatur.

GUERRICUS DE S. QUENTINO, *I Tim.*

2716 Cum elevasset Moyses manus suas, percutiens virga bis silicem, egressae sunt aquae largissimae. Num. 20 (11) – In verbis istis notantur causae duarum epistolarum ad Tim.

¹⁸⁴ QUÉTIF-ÉCHARD, *Scriptores ordinis praedicatorum* cit., p. 115, col. 1.

¹⁸⁵ GLORIEUX, *Répertoire* cit., p. 56.

¹⁸⁶ KAEPPELI, *Handschriftliche Mitteilungen über Werke von Dominikanerschreibern* cit. (alla nota 12), p. 447.

¹⁸⁷ STEGMÜLLER, *Repertorium* cit. (alla nota 15), pp. 381, 383.

- Paulus apostolus – Haec epistola secundum modum epistolarem dividitur in tres partes, in exordium; narrationem, quae ibi incipit: Sicut rogavi te; et conclusionem, quae ibi: O Timothee etc. In prima parte tria tangit. Primo enim describit personam salutantem.
Expl: sine me, id est mea gratia, nihil potestis facere. Amen, confirmatio est orationis factae.
Napoli, Naz. VII A 6 f. 88-96: (GUERRICUS DE S. QUENTINO ?) *I Tim.*

I commenti a *I Tm* 5, 1; 5, 3-16 sono stati trascritti in:

R. SPRANDEL, *Altersschicksal und Altersmoral. Die Geschichte der Einstellungen zum Altern nach der pariser Bibelexegese des 12.-16. Jahrhunderts*, Stuttgart 1981, pp. 102, 108-109.

2. 40 *Postilla in Secundam Epistolam ad Timotheum*

QUÉTIF-ÉCHARD, *Scriptores*¹⁸⁸:

Descrivendo le opere di Guerrico raccolte in un manoscritto della Sorbona, ora *Paris*, *Nat. lat. 15604*:

Timoth. II. Sol in aspectum annuncians in exitu, vas admirabile opus excelsi. Eccles. 43. Haec exponuntur de sole ad litteram etc.

GLORIEUX, *Répertoire*¹⁸⁹:

r) Comm. in II ad Timotheum

Inc.: Sol in aspectum annuntians...

Ms.: ibid. (f. 101a-104a)

STEGMÜLLER, *Repertorium*¹⁹⁰:

2710 Sol in aspectu annuntians in exitu, vas admirabile opus excelsi. Eccli. 43 [2] – Haec exponuntur de sole ad litteram, qui in aspectu, id est cum primo super terram apparet, diem annuntiat... de Domino.

- Paulus – Per voluntatem. Gal. 1. Apostolus non ab hominibus neque per hominem. Osee 8: Ipsi regnaverunt et non ex me.

Expl: propter imbres et frigora.

GUERRICUS DE S. QUENTINO, *II Tim.*

¹⁸⁸ QUÉTIF-ÉCHARD, *Scriptores ordinis praedicatorum* cit., p. 115, col. 1.

¹⁸⁹ GLORIEUX, *Répertoire* cit., p. 56.

¹⁹⁰ STEGMÜLLER, *Repertorium* cit. (alla nota 15), pp. 381, 383.

2717 Sol in aspectu annuntians in exitu, vas admirabile opus excelsi. (Eccli 43, 2) – Sicut sol materialis annuntiat diem in aspectu et noctem in exitu, est vas admirabile continens lucem.

- Paulus apostolus – Incipit secunda epistola ad Timotheum. In qua infertur, quod (?) omnes (?) prelati ecclesiae in ipso ad tolerantiam in praedicatione evangelicae veritatis. Multa enim praedicatoribus tunc inferebantur.

Expl: ut omnis amoveatur iracundia. Gratia Dei vobiscum. Id est, ut assit omnis benevolentia. Amen, confirmatio est praedictorum.

Napoli, Naz. VII A 6 f. 96-100: (GUERRICUS DE S. QUENTINO ?), *II Tim.*

2. 41 *Postilla in Epistolam ad Titum*

QUÉTIF-ÉCHARD, *Scriptores*¹⁹¹:

Descrivendo le opere di Guerrico raccolte in un manoscritto della Sorbona, ora *Paris, Nat. lat. 15604*:

Ad Titum. Altitudinem coeli et latitudinem terrae et profundum abyssi quis dimensus est? Eccli. 1. Hic notatur continentia hujus epistolae etc.

GLORIEUX, *Répertoire*¹⁹²:

s) Comm. in epist. ad Titum

Inc.: Altitudinem coeli et latitudinem terrae... Hic notatur continentia

Ms.: ibid. (f. 104a-106b)

STEGMÜLLER, *Repertorium*¹⁹³:

2711 Altitudinem coeli et latitudinem terrae et profundum abyssi quis dimensus est. Eccli. 1 [2] – Hic notatur continentia huius epistolae. Et dividitur enim haec epistola in duas partes, scil. in salutationem et narrationem.

- Paulus – Describit se ex conditione, scilicet ex servitute et apostolatus dignitate, ad significandum, quod humilitas non debet derogare auctoritati.

Expl: qui non amat Jesum Christum, anathema sit.

GUERRICUS DE S. QUENTINO, *Tit.*

2718 Titum commonefacit – In hoc argumento quattuor tanguntur. Primo persona eius, cui scribit.

- Paulus servus – Sicut dictum fuit supra in principio primae epistolae ad Timotheum, in prima epistola informavit Paulus praelatum ecclesiasticum quantum ad regendi scientiam.

¹⁹¹ QUÉTIF-ÉCHARD, *Scriptores ordinis praedicatorum* cit., p. 115, col. 1.

¹⁹² GLORIEUX, *Répertoire* cit., p. 56.

¹⁹³ STEGMÜLLER, *Repertorium* cit. (alla nota 15), pp. 381-383.

Expl: saluta tu amicos nominatim.

Napoli, Naz. VII A 6 f. 100-103: (GUERRICUS DE S. QUENTINO ?) *Tit.*

Il commento a *Tt* 2, 2-3 è stato trascritto in:

R. SPRANDEL, *Altersschicksal und Altersmoral* cit. (*supra*, par. 2. 39), pp. 122-123, 128.

2. 42 *Postilla in Epistolam ad Philemonem*

QUÉTIF-ÉCHARD, *Scriptores*¹⁹⁴:

Descrivendo le opere di Guerrico raccolte in un manoscritto della Sorbona, ora *Paris*, *Nat. lat. 15604*:

Ad Philemonem. Vidi angelum fortem descendentem de coelo, amictum nube, et iris in conspectu ejus Apoc. x. Per angelum fortem intelligitur auctor hujus epistolae etc.

GLORIEUX, *Répertoire*¹⁹⁵:

t) Comm. in epist. ad Philemonem

Inc.: Vidi angelum fortem descendentem de celo... Per angelum fortem intelligitur

Ms.: ibid. (f. 106b-106d)

STEGMÜLLER, *Repertorium*¹⁹⁶:

2712 Vidi angelum fortem descendentem de coelo amictum nube. Apoc. 10 [1] – Per angelum fortem intelligitur actor huius epistolae. Per hoc: descendentem.

Expl: Dominus Jesus Christus cum spiritu tuo.

GUERRICUS DE S. QUENTINO, *Philem.*

2719 Vidi angelum fortem descendentem de coelo amictum nube. Apoc. 10 [1] – In verbis istis tanguntur quattuor causae huius epistolae. Causa efficiens ibi: Vidi angelum.

- Paulus vinctus – Hic est quarta epistola illarum, quae scriptae sunt ad personas. Et est pars secunda illius partis, in qua informat personas ecclesiasticas in dignitate aliqua constitutas.

Expl: cum spiritu tuo. Simile habetur 2 Tim. in fine. Amen, confirmatio est.

Napoli, Naz. VII A 6 f. 103-104: (GUERRICUS DE S. QUENTINO ?), *Philem.*

¹⁹⁴ QUÉTIF-ÉCHARD, *Scriptores ordinis praedicatorum* cit., p. 115, col. 1.

¹⁹⁵ GLORIEUX, *Répertoire* cit., p. 56.

¹⁹⁶ STEGMÜLLER, *Repertorium* cit., pp. 382-383.

2. 43 *Postilla in Epistolam ad Hebraeos*

QUÉTIF-ÉCHARD, *Scriptores*¹⁹⁷:

Descrivendo le opere di Guerrico raccolte in un manoscritto della Sorbona, ora *Paris*, *Nat. lat. 15604*:

Ad Hebraeos. Haec epistola dividitur in tres partes. In prima parte commendantur verba Christi etc. *Finis*. Optat autem eis gratiam contra legis zelum, ut scilicet sint zelatores evangelii non legis: vel gratiam optat eis, qua possint complere omnia praedicta.

GLORIEUX, *Répertoire*¹⁹⁸:

u) Comm. in epist. ad Hebraeos.

Inc.: Haec epistola dividitur in tres partes; in prima parte commendantur...

Ms.: ibid. (f. 107a-121c)

KAEPPELI, *Handschriftliche in der Biblioteca Nazionale in Neapel*¹⁹⁹:

Descrivendo *Ms. Napoli, Nazionale VII A 16*:

18. Bl. 161ra-173vb: [*Hebr.*]

STEGMÜLLER, *Repertorium*²⁰⁰:

2713 Haec epistola dividitur in tres partes. In prima parte commendat verba Christi, ostendens, quod diligenter sunt observanda. Secundo Christum, ostendens, quod in ipso est salutis sufficientia... promissio facta est.

- Multifarie – Id est multotiens. Multis modis. Per somnia, Daniel 8, aperta voce.

Expl: optat eis gratiam, qua possint complere omnia praedicta.

GUERRICUS DE S. QUENTINO OP, *Rom. Hebr.*

¹⁹⁷ QUÉTIF – ÉCHARD, *Scriptores ordinis praedicatorum* cit., p. 115, col. 1.

¹⁹⁸ GLORIEUX, *Répertoire* cit., p. 56.

¹⁹⁹ KAEPPELI, *Handschriftliche Mitteilungen über Werke von Dominikanerschriststellern* cit. (alla nota 12), p. 447.

²⁰⁰ STEGMÜLLER, *Repertorium* cit., p. 382.

2. 44 *Postilla in Epistolas Canonicas*

GLORIEUX, *Répertoire*²⁰¹:

Oeuvres douteux:

aa) Comm. in epistolas canonicas

Inc.: Facies et velum de jacintho... In principio huius libri

Ms.: Paris, Mazarine 188²⁰²; - Vendôme, 121

Sans doute de Hugues de Saint-Cher.

HENQUINET, *Les écrits*²⁰³:

Toulouse 24 et *Paris Nat. lat. 15605* (f. 150) contiennent aussi un Commentaire sur les Épîtres canoniques débutant ainsi: «*Facies et velum de jacintho...* Hic breviter notatur quidquid in principio huius libri potest et debet quaeri». Voici ce qu'en dit Hauréau: «Ce commentaire est, suivant Echard, du cardinal Hugues de S. Cher et il figure dans le recueil imprimé de ses œuvres²⁰⁴. Il est vrai que le n° 188 de la Mazarine le réclame pour l'abbé Gueric et un manuscrit de la Laurentienne pour Alexandre de Halès²⁰⁵; mais il semble bien

²⁰¹ GLORIEUX, *Répertoire* cit., p. 57.

²⁰² Cfr. MOLINIER, *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque Mazarine* cit. (alla nota 71), I, p. 52: «155 (188). – 1. Hugues de Saint-Cher. – Commentaire sur les Épîtres canoniques. Commencement: 'Expositio fratris Guericci super epistolas canonicas. – Facies et velum de jacintho et purpura coctoque bis tincto et bisso retorta...' Fin: 'In tabernaculis fidutie in requie opulenta. – Expliciunt epistole canonice, Deo gratias, amen.' Le titre plus haut transcrit est du xiv^e siècle; l'attribution à Gueric, abbé d'Igny, paraît peu fondée, et l'ouvrage est attribué sans aucune hésitation à Hugues de Saint-Cher, par Quétif et Échard, I, 201 a. Il a été imprimé avec les autres commentaires de cet auteur, à Lyon, 1645, in-fol., t. VII, f. 310-363». Molinier confonde il *frater Guericus* cui una mano del XIV secolo attribuisce il Commento con *Gueric, abbé d'Igny*, cistercense del XII secolo, la cui paternità è giustamente scartata. In realtà, *frater Guericus* non può che essere Guericco di Saint-Quentin. Da segnalare anche che Glorieux indica la vecchia collocazione (188); la nuova è 155.

²⁰³ HENQUINET, *Les écrits* cit. (alla nota 2), p. 189.

²⁰⁴ Cfr. QUÉTIF – ÉCHARD, *Scriptores ordinis praedicatorum* cit. (alla nota 4), s. v. Hugo de Sancto Caro, I, Paris 1719, p. 201.

²⁰⁵ Cfr. BANDINI, *Catalogus codicum latinorum Laurentianae* cit. (alla nota 64), IV, Florentiae 1777, col. 681: «[Descrivendo *Plut. XXIV dex. 8*], pag. 413. b. In Epistolas Canonicas. Prologus inc. *Facies et velum de hyacintho et purpura etc.* Postilla in Epistolam Iacobi inc. *Iacobus etc. Sicut praedictum est, duodecim tribus scribit.* In Epistolam Iudae des. *in requie sempiterna.* In primo folio legitur: *Iste liber fuit ad usum Fratris Sebastiani de Bucellis (...) in quo sunt Opera Fratris Alexandri de Hales*».

que l'une ni l'autre de ces réclamations ne doit être admise»²⁰⁶. M. Glorieux s'est rangé à l'avis d'Echard et d'Hauréau. Il a signalé en outre un autre manuscrit de ce commentaire: *Vendôme 121*. Je ne vois rien à objecter à cette manière de voir, sauf peut-être que la liste des commentaires de Hugues de S. Cher a grand besoin d'un examen vraiment critique.

STEGMÜLLER, *Repertorium*²⁰⁷:

2720 A quattuor ventis veni, spiritus. Ez. 37 [9] – Venti sunt viri spirituales, qui a terrenitate abstracti asperitate vitae... qui timet Deum nihil negligit. Eccle. 7 [19].

- Ostendit mihi quattuor fabros. Zach. I [20] in fine – Isti sunt quattuor autore epistolarum, qui missi sunt ab illo magno fabro... sic omnis homo.

- Non ita est ordo – In hoc capitulo ostendit Hieronymus ordinem epistolarum et causam ordinis.

- Iacobus (apostolus) – Hoc primum capitulum dividitur in quinque partes. In prima parte ostendit gaudendum esse.

Expl: universa delicta operit caritas.

Napoli, Naz. VII A 16 f. 218-225: (GUERRICUS ?), *Jac.*

cf. clm. 2627.

2721 Petrus apostolus – Notandum, quod in prima ecclesia quidam de gentili tate ad iudaismum transierunt, et post praedicantibus apostolis de iudaismo ad fidem.

Expl: in Domino. Qui redimit. Jesu. Qui salutem tribuit.

Napoli, Naz. VII A 16 f. 225-230: GUERRICUS ?, *I Pt.*

2722 Simon Petrus – In prima epistola invitavit eos ad patientiam contra persecutores. In hac autem invitavit eos ad patientiam contra haereticos.

Expl: aeternitatis. Quasi: et in praesenti et in futuro.

Napoli, Naz. VII A 16 f. 230-232: GUERRICUS ?, *II Pt.*

2723 Sicut Johannes scripsit evangelium contra haereticos, ita et epistolam istam. Multi enim pravis dogmatibus inducti de sanctitate fidei et caritatis non bene intelligebant.

- Hic quaeritur: Quare non nominat certam personam vel gentem cui scribat.

Expl: quae est idolorum servitus. Eph. 5 [5].

Napoli, Naz. VII A 16 f. 233-239: (GUERRICUS ?) *I Joh.*

2724 Senior Electae – Hae duae epistolae ex verbis et ex modo scribendi probantur esse Johannis Apostoli, non Johannis secundum Glossam. Et dividitur haec epistola in narrationem et salutationem.

Expl: gratia tecum. Ad cooperationem; non tantum in te.

Napoli, Naz. VII A 16 f. 240: (GUERRICUS ?) *II Joh.*

2725 Senior Gaio – Hanc epistolam scribit cuidam Corinthio, qui erat exercitatus in operibus misericordiae. Et monet illum, ne imitetur.

Napoli, Naz. VII A 16 f. 240: (GUERRICUS ?) *III Joh.*

²⁰⁶ HAUREAU, *Notices et extraits* cit. (alla nota 77), V, Paris 1892, p. 10. Prima del testo citato da Henquinet, Hauréau precisa che il Commento, oltre che nel codice parigino *lat. 15605*, è anonimo anche in quello di Toulouse. Da notare che Hauréau commette lo stesso errore di Molinier nel confondere il *frater Guericus* cui il Commento è attribuito nel manoscritto della Bibliothèque Mazarine con Guericco d'Igny.

²⁰⁷ STEGMÜLLER, *Repertorium* cit., p. 384.

2726 Judas Jesu – Sicut dicit Glossa, contra eosdem scribit, contra quos scribit Petrus et Johannes. Haec est ultima epistola. Et ponitur ultimo triplici ratione. Vel ex parte actus scribendi.

Expl: ante omnia saecula. Mensura aeternitatis, non temporis. Et in omnia saecula. Amen. Sine mendacio.

Napoli, Naz. VII A 16 f. 240-241: (GUERRICUS ?) *Judas*.

2. 45 *Postilla in Apocalypsim*

GLORIEUX, *Répertoire*²⁰⁸:

v) Comm. in Apocalypsim

Inc.: Vidit Jacob scalam in somnis

Ms.: Paris, Nat. lat., 15.604 (f. 371-374c; incomplet); Paris, Mazarine, 155²⁰⁹; Reims, 165²¹⁰.

HENQUINET, *Les écrits*²¹¹:

Deux manuscrits de la Sorbonne, les actuels *Paris Nat. lat. 15603* et *15604*, ont permis à Echard d'en dresser une liste déjà longue. M. Glorieux l'a reproduite dans son *Répertoire*, en passant sur certaines hésitations du grand historien et en l'enrichissant d'un Commentaire sur l'Apocalypse qu'il a retrouvé incomplet dans le *15604*, mais en entier dans *Paris Maz. 155*²¹², *Reims 165*.

²⁰⁸ GLORIEUX, *Répertoire* cit. (alla nota 1), p. 56.

²⁰⁹ Cfr. MOLINIER, *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque Mazarine* cit. (alla nota 71), I, p. 52: «155 (188) (...) 2. Hugues de Saint-Cher. 'Expositio super Apocalypsim. – Vidit Jacob in sompnis... (Gen. xxiii), iv^{or} sunt cause hujus operis, scilicet efficiens, materialis, formalis, finalis...' Fin: 'Et imo fugiende sunt contra has duo sunt. – (D'une autre main). Deficiunt hic octo capitula et extremitas quartidecimi capituli cum glosis que librum Apocalypsis terminare deberent. – (D'une autre main). Istud volumen est incorrectum valde, set est aliud volumen per se, ubi sunt epistole iste canonice, et aliud ubi est hec expositio fratris Hugonis'». Ricordiamo che il codice in questione contiene anche il commento alle epistole canoniche di cui sopra, attribuite a *frater Guerricus*. Il volume a stampa indicato come contenente sia il commento alle epistole canoniche che il commento all'Apocalisse è il seguente: HUGO DE SANCTO CARO, *Opera omnia in universum Vetus et Novum Testamentum*, VII, Lugduni 1645, Claudius Prost, Petrus Rigaud, Hieronymus de la Garde, Iohannes Antonius Huguetan, ff. 363-408.

²¹⁰ *Incipit:* «Vidit Jacob in sompnis scalam stantem super terram, etc. Quatuor sunt cause hujus operis...»; *explicit:* «Et lector non malicie, sed ignorancie ascribat et corrigat quicquid viderit corrigendum. Benedictus sit Jhesus. Amen»; ff. 369^{ra}-515^{va} (Anonimo).

²¹¹ HENQUINET, *Les écrits* cit., p. 190.

²¹² In realtà, la *Postilla all'Apocalisse* contenuta nel codice *Mazarine 155* è incompleta.

STEGMÜLLER, *Repertorium*²¹³:

2727 Vidit Jacob scalam in somnis stantem super terram Gen. 28 [12] – Per hoc quod dicitur: vidit Jacob in somnis, auctor libri huius innuitur. Per hoc quod dicitur: scalam etc., quae materia; cacumen eius etc., quae intentio... clarus in pace quievit.

- Apocalypsis – Istud capitulum in tres partes dividitur. Primo enim totius libri ponit titulum. Secundo ponit salutationem eorum, quibus quae sequuntur missa sunt.

- Et vidi in dextera sedentis [5, 1] – Dictum est, quod ista visio secunda ad statum cuiuslibet ecclesiae pertinet.

Paris, nat. lat. 15604 f. 317 [371]-374: (GUERRICUS ?), *Apoc.*

cf. Cambridge, Gonville and Caius College 224 (490) f. 123-285²¹⁴.

Paris, Mazarine 155.

Reims 165.

KAEPPELI, *Scriptores*²¹⁵:

1393. In Apoc. (?).

Inc. prol.: Vidit Iacob scalam in somnis... Per hoc quod dicitur: vidit Iacob in somnis, auctor libri huius innuitur. Per hoc quod dicitur: scalam etc., que materia; cacumen eius etc., que intentio.

Inc. op.: Apocalypsis. Istud capitulum in tres partes dividitur. Primo enim totius libri ponit titulum. Secundo ponit salutationem eorum quibus que sequuntur missa sunt.

Ms.: Paris, B. N., lat. 15604 (xiii), f. 317 [371]-374.

Nel IV volume della sua monumentale opera sull'esegesi medievale²¹⁶, Henri de Lubac attribuisce a Guerrico un *Commento all'Apocalisse* pubblicato nell'edizione Vivès degli *Opera omnia* di Tommaso d'Aquino²¹⁷. In base a tale attribuzione, peraltro per nulla argomentata, il cardinale gesuita inserisce il maestro di Saint-Quentin tra gli autori del XIII secolo influenzati dal gioachimismo. L'attribuzione a Tommaso dell'editore Vivès e quella a Guerrico di De Lubac

²¹³ STEGMÜLLER, *Repertorium* cit. (alla nota 15), pp. 384-385.

²¹⁴ Cfr. M. R. JAMES, *A descriptive catalogue of the manuscripts in the library of Gonville and Caius College*, I, Cambridge 1907, pp. 295-296: «[Ms.] 244. (490) (...) Title under horn on the 2nd cover. Viena [Hugo de Viena sive Hugo de Sancto Caro] super actus apostolorum omnes epistolas canonicales et apocalipsim bis. (...) f. 123. On the Apocalypse (2) in a different hand (by Lyra?). Prol. Vidit Jacob scalam. Ending imperfectly on Apoc. xii. date sunt mulieri due ale aquile magni».

²¹⁵ KAEPPELI, *Scriptores* cit. (alla nota 11), p. 69.

²¹⁶ Cfr. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, IV, Paris 1964, p. 333; tr. it., Milano 2006, p. 409.

²¹⁷ Cfr. THOMAS AQUINAS, *Expositio I super Apocalypsim*, ed. L. Vivès, in *Opera omnia*, XXXI, Paris 1876, pp. 469-661. De Lubac erroneamente cita il vol. XXI. Lo scritto fu edito anche nell'edizione parmense degli *Opera omnia* di Tommaso, ma qui più saggiamente inserito nel volume dedicato alle opere dubbie dell'Aquinate: cfr. AQUINAS, *Expositio I super Apocalypsim*, ed. P. Fiaccadorus, in *Opera omnia*, XXIII, Parma 1869, pp. 325-511.

e di Glorieux sono entrambe false: il testo in questione coincide con quello contenuto in *Mazarine 155* e *Reims 165*, attribuito, nel primo codice, a Ugo di Saint-Cher e pubblicato, come indicato da Molinier, negli *Opera omnia* dello stesso Ugo. Il codice *lat. 15604* contiene, negli ultimi *folia*, una differente e più breve *reportatio*, peraltro mutila (si interrompe al capitolo VI), dello stesso *Commento*.

3. QUAESTIONES DISPUTATAE

Quaestiones disputatae edite:

Quaestio disputata de ascensione Christi, ed. T. Marschler, in *Auferstehung und Himmelfahrt Christi in der scholastischen Theologie bis zu Thomas von Aquin*, 2 voll., Münster 2003, II, pp. 107-112;

Quaestio disputata de caractere, ed. K. F. Lynch, in *The Sacrament of Confirmation in the Early-Middle Scholastic Period: Texts*, New York – Louvain – Paderborn 1957 (Franciscan Institute Publications Theology Series, 5), pp. 211-216;

Quaestio disputata de primis motibus, ed. O. Lottin, in *Psychologie et Morale aux XII^e et XIII^e siècle*, II, Louvain – Gembloux 1948, pp. 557-561;

Quaestio disputata de purgatorio, ed. J. G. Bougerol, in *Autour de «La naissance du Purgatoire»*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 50 (1983), [pp. 7-59], pp. 28-31;

Quaestio disputata de sacramento confirmationis, ed. Lynch cit., pp. 21-26;

Quaestio disputata de transfiguratione Domini, ed. Marschler cit., II, pp. 81-86;

Quaestiones disputatae de resurrectione Christi, ed. Marschler cit., II, pp. 87-106;

Quaestiones disputatae de visione beatifica, ed. H. F. Dondaine – B. G. Guyot, in *Guerric de Saint-Quentin et la condamnation de 1241*, in «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», 44 (1960), [pp. 225-242], pp. 230-242.

Per le *quaestiones* inedite e un presunto *Commento alle Sentenze*, cfr. in particolare GLORIEUX, *Répertoire* cit. (alla nota 1), p. 54;

HENQUINET, *Les écrits* cit. (alla nota 2), pp. 284-312, 394-410;

A. FRIES, *De Commentario G. de Sancto Quintino in libros Sententiarum*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum», 5 (1935), pp. 326-340;

HENQUINET, *Notes additionnelles* cit. (alla nota 5);

B. GUYOT, *Quaestiones Guerrici, Alexandri et aliorum magistrorum parisiensium*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum», 32 (1962), pp. 5-125;

KAEPPELI, *Scriptores* cit. (alla nota 11), pp. 69-70, nn. 1394-1396;

J. G. BOUGEROL, *La Glose sur les Sentences du manuscrit Vat. Lat. 691*, in «Antonianum», 55 (1980), pp. 108-173;

KAPPELI – E. PANELLA, *Scriptores ordinis Praedicatorum medii aevi. Praemissis addendis et corrigendis ad volumina I-III*, Roma 1993, IV, p. 96.

4. QUAESTIONES DE QUOLIBET

Quaestiones de quolibet edite:

Quaestiones de quolibet, edd. W. H. Principe – J. Black, Toronto 2002 (Studies and Texts, 143);

<*Quodlibet 1 art. 1b*>, edd. L. Sweeney – M. Kessler, in *Human knowledge according to Gueric of St. Quentin, O. P.*, in *Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge*, Actes du Quatrième Congrès International de Philosophie Médiévale (Montréal, 27 août-2 septembre 1967), Montréal – Paris 1969, [pp. 1129-1141], pp. 1130-1132;

Quodlibet I q. 4 <*Quodlibet 3 art. 4*>, ed. A. Samaritani, in *Inediti teologici minori sul Papato nel secolo XIII e inizio del XIV*, in «Palestra del Clero», 15-16 (1962), [pp. 850-856], pp. 853-854;

<*Quodlibet 4 art. 1c*>, edd. Sweeney – Kessler cit., pp. 1136-1137;

Quodlibet IV q. 16 <*Quodlibet 4 art. 4b i(d)*>, ed. Samaritani cit., p. 854;

Quodlibet 7 art. 1, ed. W. H. Principe, in *Gueric of Saint-Quentin, O.P., on the Question: Utrum Filius Dei esset incarnatus si homo non peccasset?*, in *Ordo Sapientiae et Amoris. Image et message de saint Thomas d'Aquin à travers les recentes études historiques, herméneutiques et doctrinales. Hommage au professeur Jean-Pierre Torrell OP à l'occasion de son 65^e anniversaire*, éd. par C.-J. Pinto de Oliveira, Fribourg 1993 (Studia Friburgensia Nouvelle Série, 78), [pp. 509-537], pp. 517-537.

Per un'accurata descrizione dei manoscritti, si rinvia alla Prefazione dell'edizione canadese di Principe e Black, completa di tutte le *quaestiones de quolibet* di Guericco.

CAPITOLO TERZO

IL METODO ESEGETICO

Poiché le *Postille* alla Scrittura costituiscono gran parte dell'opera di Guerrico, è necessario dedicare un capitolo del lavoro al metodo seguito dal maestro di Saint-Quentin nel commentare un notevole numero di libri sacri. Innanzitutto, nel par. 1, individueremo le fonti del domenicano, i testi cui si ispirava e da cui citava nelle sue *lectiones*, riportate accuratamente dagli allievi; nel par. 2, ci soffermeremo sulla struttura dei prologhi, cui il Nostro sembra aver apportato un'interessante contributo innovativo; nel par. 3, illustreremo il metodo della *divisio textus*, figlio della dialettica e della logica aristoteliche; nel par. 4, analizzeremo taluni dei rari *excursus* e *quaestiones* che arricchiscono l'opera esegetica del domenicano; nel par. 5, infine, tenteremo una collocazione di Guerrico in uno dei due tipi principali dell'esegesi biblica medievale, ossia l'esegesi letterale e quella spirituale, indagando la possibilità di individuare una teoria esegetica di riferimento. È necessario ricordare che la vasta opera esegetica del nostro autore è del tutto inedita: per questa ragione, essendo stata impossibile una lettura approfondita dell'intero *corpus* di commenti biblici, il lavoro che segue non pretende di avere il carattere della piena esaustività; per la stessa ragione, abbiamo qui fatto uso di brani trascritti in vari saggi e articoli di letteratura secondaria, dando poi al lettore la possibilità di verificare le nostre considerazioni in maniera più completa con la lettura di ampi stralci dalla *Postilla alla Sapienza*, da noi proposti in edizione critica in appendice.

1. LE FONTI

La prima fonte dell'opera esegetica di Guerrico, prima sia cronologicamente che per importanza autoritativa, non può che essere la *Bibbia*. Essa è oggetto di commento, ma al contempo strumento di convalidazione del commento stesso: l'interpretazione di un versetto, per essere valida, deve trovare conferma in un altro passo scritturale. Quale *auctoritas* maggiore della Scrittura stessa? Dividendo le *Postille* del maestro domenicano in capoversi, come proponiamo nell'edizione dei testi in appendice, risulta che ciascun commento ai singoli versetti è seguito da una serie di citazioni bibliche, tratte da altri libri oppure dallo stesso libro commentato, la cui funzione consiste nella conferma del commento appena proposto. Interpretare la Scrittura con la Scrittura stessa è un principio ermeneutico fondamentale, risalente ai Padri, che si ritrova nell'esegesi domenicana.

L'esperienza teologica di Guerrico si situa in una fase cruciale per la storia del pensiero nel XIII secolo: la diffusione della *nova philosophia* aristotelica, gradualmente introdotta nella riflessione teologica fino alla piena realizzazione del connubio con essa nei sistemi di Alberto Magno e Tommaso d'Aquino. L'influenza delle nuove letture si percepisce anche nei commenti alla Scrittura del terzo decennio del secolo, pur mancando citazioni esplicite dal filosofo pagano che, in una *expositio* del libro sacro, sarebbero sembrate alquanto azzardate. Ciononostante, la struttura dei prologhi e l'esegesi letterale universitaria, come vedremo, mostrano che neanche l'esegesi biblica è rimasta immune all'innovazione aristotelica. Le digressioni scientifiche presenti nei commenti biblici spesso risentono delle opere di filosofia naturale dello Stagirita e la stessa metodologia esegetica è segnata, seppur timidamente, da una prospettiva di stampo evidentemente aristotelico. La struttura dei prologhi secondo le quattro cause, la distinzione tra causa prima e causa secondaria o strumentale a proposito della distinzione tra *auctor humanus* e *auctor divinus*, le accurate divisioni e suddivisioni del testo, una maggiore scientificità nell'approccio al testo sacro: questi elementi, come vedremo approfonditamente in seguito, sono riscontrabili anche nelle *Postille* di Guerrico e legittimano l'inserimento di Aristotele tra le fonti del maestro domenicano.

Notevole fonte è anche lo storico giudeo Flavio Giuseppe. Le sue *Antiquitates judaicae*, molto diffuse nel Medioevo, costituivano un indispensabile sussidio per lo studio e l'approfondimento del senso storico della Scrittura. Un commentatore attento alla lettera come Guerrico, soprattutto nel commentare l'Antico Testamento, avvertiva la necessità di rimandi

costanti alla storia del popolo ebraico e, per compiere tale operazione, l'opera di *Josephus* (così è solitamente indicato) rappresentava la massima *auctoritas*.

Tra le fonti patristiche, segnaliamo la costante presenza, tra i latini, di Girolamo, Agostino e Gregorio Magno, e tra i greci, di Giovanni Crisostomo, dello Pseudo-Dionigi e di Giovanni Damasceno. Le citazioni non sono sempre esplicite. Su tutti emerge Girolamo: la contestualizzazione storica dei libri sacri e le ricerche sui loro autori umani, compiute dal padre di Stridone nei prologhi che precedevano i vari libri nella Vulgata, non sono ignorate da Guerrico nei suoi prologhi alle *Postille*; le riflessioni sugli aspetti linguistici della Scrittura e sui mutamenti da essi subiti nel passaggio dalla versione originaria ebraico-greca alle varie traduzioni successive, cosparse nei commenti del grande traduttore della Bibbia, nonché le ricerche sull'etimologia dei nomi di persone e luoghi biblici, non possono non suscitare interesse nell'esegeta attento ai caratteri meramente grammaticali del testo sacro, come il domenicano di Saint-Quentin. Girolamo, in un passo della *Postilla a Isaia*, viene peraltro esplicitamente additato come la massima *auctoritas* per risalire alla *hebraica veritas*, ossia alla versione originaria dell'Antico Testamento. Tra gli altri Padri, Agostino e Gregorio sono fonti di citazioni di vario tipo, mentre i greci sono chiamati in causa soprattutto nei passi dal maggiore interesse speculativo.

Un esegeta che presta particolare attenzione all'aspetto linguistico e grammaticale della lettera biblica non può che annoverare tra le proprie fonti Prisciano, grammatico vissuto tra la fine del V secolo e l'inizio del VI, e le varie glosse ai suoi testi. Disseminate nell'intera opera esegetica di Guerrico, notiamo espressioni proprie della grammatica speculativa, quali *constructio transitiva e intransitiva*, *relatio simplex* e *relatio personalis*, a cui l'autore ricorre per chiarire il senso letterale di taluni versetti scritturali.

Tra le fonti alto-medievali è da segnalare Rabano Mauro. L'originalità e la ricchezza teoretica dei suoi commenti ne fanno un'*auctoritas* a cui Guerrico ricorre spesso, sottoponendo i suoi testi, come nel caso del commento a *Sap* 11, 21, a una interessante ermeneusi. Il teologo carolingio, ma non è il solo, suggerisce così un duplice livello esegetico: il primo ha come oggetto il testo biblico; il secondo, i commenti delle *auctoritates*. L'*expositor* della Scrittura deve districarsi in questo complesso gioco ermeneutico, commentando il testo sacro e, parallelamente, i commenti delle fonti.

Le varie fonti patristiche e alto-medievali erano consultate direttamente oppure attraverso la *Glossa Ordinaria*. Per un commentatore del XIII secolo, che la chiama semplicemente *Glossa*, è la massima autorità. Si tratta di un lavoro dalle ampie proporzioni consistente in un commento continuo all'intera Scrittura. Ogni libro comincia con il prologo o i

prologhi di San Girolamo insieme ad altro materiale inserito come prefazione. Il testo sacro è posto al centro del foglio e circondato da glosse, marginali o interlineari: le prime sono collocate ai margini del foglio, scritte con caratteri grandi; le seconde, tra le righe del testo sacro, in caratteri piccoli. È un'opera prevalentemente compilativa, le cui glosse sono tratte in gran parte dalle *auctoritates*. Il numero degli autori citati è assai vasto: «i più noti tra i padri latini fino a Beda, Origene ed Esichio in traduzione, Rabano, Walafrido Strabone, Pascasio, Giovanni Scoto, Aimone, Lanfranco, Berengario»¹. Molte glosse sono riportate in forma anonima: alcune di esse possono essere ricondotte facilmente alle fonti appena citate, altre sono di difficile attribuzione ed è probabile che siano riconducibili agli stessi studiosi che lavorarono alla *Glossa*, a cui aggiunsero commenti propri senza indicarne la paternità. La *Glossa* si presenta così come un lavoro non meramente compilatorio, ma arricchito anche da commenti originali e inediti. Ma chi è l'autore di tale opera? Per secoli essa è stata attribuita a Walafrido Strabone, ma gli studiosi sono ora in grado di dare risposte certe sulla sua paternità: la *Glossa* fu il risultato di un lavoro d'équipe svoltosi presso la scuola cattedrale di Laon agli inizi del XII secolo e coordinato dai fratelli Anselmo e Radolfo. Non sappiamo chi fossero i collaboratori dei due maestri, dato il loro anonimato, ma è lecito pensare fossero chierici e studenti che frequentavano l'importante centro culturale francese².

La *Glossa ordinaria*, ben presto divenuta il testo tipo dell'esegesi biblica, subì successivamente delle integrazioni: in una prima fase, «Gilberto Porretano aumentò le glosse patristiche a San Paolo e ai Salmi (...) e tale ampliamento fu noto col nome di *Media glosatura*»³; in una seconda fase, fu *Pietro Lombardo* ad ampliare la *Glossa* su questi due libri e il suo lavoro fu chiamato *Magna glosatura*. Nelle *Postille alle Lettere paoline*, Guerrico si rifà costantemente a quest'ultima⁴.

I *moderni*, come solitamente si usava, raramente venivano espressamente citati, ma la loro presenza nell'opera esegetica di Guerrico non è meno rilevante di quella dei Padri. Innanzitutto, la controversa figura di Gioachino da Fiore, nonostante le condanne, non mancò di esercitare un certo fascino sulla teologia domenicana⁵. La presenza di Guerrico tra gli esegeti del XIII secolo che compongono quella che Henri De Lubac chiama «successione gioachimita» è

¹ B. SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford 1952, p. 66; tr. it., Bologna 2008², p. 136.

² Per approfondimenti sulla *Glossa ordinaria*, cfr. *ibid.*, pp. 46-66; tr. it., pp. 117-136.

³ *Ibid.*, p. 64; tr. it., p. 134.

⁴ Cfr. H. DENIFLE, *Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Justitia Dei (Rom. 1, 17) und Justificatio*, Mainz 1905, n. 34, p. 112: «Guerricus ist sehr abhängig von den Glossen zu Lombardus».

⁵ Cfr. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 4 voll., IV, Paris 1964, pp. 325-344; tr. it., Milano 2006², pp. 400-422.

dovuta a un errore di attribuzione di cui abbiamo già trattato nel precedente capitolo, ma, pur essendo motivata da false argomentazioni evitabili con maggior accortezza filologica, non è del tutto irrealista. Anzi, come emergerà successivamente, alcuni passi della *Postilla a Isaia* di Guerrico tradiscono l'influenza, seppur momentanea, della teoria esegetica dell'abate da Fiore sul maestro di Saint-Quentin.

Tra i *moderni*, discussa fonte è Andrea di San Vittore. Tra gli esponenti della scuola vittorina, Andrea è espressione di un'esegesi fortemente letterale, particolarmente attenta agli aspetti grammaticali, linguistici e storici del testo sacro, e alquanto diffidente nei confronti dell'esegesi spirituale. Gli stretti rapporti che Andrea intratteneva con la comunità ebraica di Parigi gli procurarono la conoscenza, seppur superficiale, della lingua ebraica e delle istituzioni politico-sociali che costituiscono il contesto storico delle vicende narrate nell'Antico Testamento e lo perfezionarono in un'esegesi restia alla tipologia e allo spiritualismo cristiano⁶. Il prevalere del senso letterale sembra accomunare Andrea e Guerrico e il secondo attinge largamente ai testi del primo; eppure, il maestro domenicano, nella *Postilla a Isaia*, mostra scarsa simpatia verso il vittorino, nell'analisi degli aspetti linguistici del testo sacro gli preferisce Girolamo, rifiuta le sue letture giudaizzanti. La causa di un tale atteggiamento contraddittorio va ricercata in una teoria esegetica che mostreremo essere oscillante e priva di basi teoriche forti.

Andrea offre lo spunto per inserire tra le fonti di Guerrico anche l'*esegesi giudaica*. Dopo la grande esperienza di Girolamo, i rapporti tra esegesi cristiana ed esegesi giudaica si intensificano nel XII secolo: alcuni tra i commentatori cristiani non esitano a rivolgersi ai rabbini o ad altri esperti delle comunità ebraiche per chiedere lumi circa il senso letterale e storico di alcuni passi biblici oscuri e la lingua ebraica diventa oggetto di studio di scrupolosi esegeti. Nel XIII secolo, le relazioni dirette con le comunità giudaiche si affievoliscono, ma l'interesse e la curiosità per i commenti degli ebrei e per le loro storie che vanno a integrare il testo biblico (*midrash*) non vengono meno. Ovviamente, non mancano le prese di distanza, ma esse sono possibili solo sulla base di una conoscenza di ciò che viene rifiutato. Se i commentatori cristiani spesso usano l'espressione spregiativa «*hebrei fabulantur*», evidentemente conoscono le «favole» degli ebrei⁷. Nelle *Postille* di Guerrico tali elementi non mancano: se i commenti che rigettano la tipologia sono a loro volta rifiutati, alcuni di quei racconti, così diffusi nella tradizione giudaica,

⁶ Per approfondimenti su Andrea di S. Vittore, cfr. SMALLEY, *The Study of the Bible* cit., pp. 112-195; tr. it., pp. 193-290.

⁷ Per approfondimenti sui rapporti tra esegesi cristiana ed esegesi giudaica, cfr. G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval. XII-XIV siècle*, Paris 1999, pp. 359-387; cfr. ID., *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge*, Paris 1999.

che pretendono di colmare talune lacune narrative del racconto biblico, vengono accolti e riportati. Inoltre, vale quanto già detto sui rapporti tra Andrea e Guerrico: un'esegesi prevalentemente letterale come quella del maestro domenicano non può ignorare il contributo dell'esegesi giudaica, anch'essa in gran parte letterale. Non crediamo che Guerrico avesse contatti diretti con il mondo ebraico; è plausibile che la fonte indiretta fosse Andrea.

Tra gli altri *moderni*, abbiamo individuato citazioni, non attribuite esplicitamente, dei cosiddetti *maestri della sacra pagina* (Pietro Comestor, Pietro il Cantore, Stefano Langton), di Guglielmo d'Auxerre e Alessandro di Hales. Il Langton, in particolare, ha un ruolo fondamentale, dato che Guerrico commenta la Vulgata nella versione che circolava in quel tempo all'università di Parigi, secondo la suddivisione in capitoli operata dallo stesso cardinale inglese. Il maestro domenicano evita, invece, di riferirsi al sistema di versificazione proposto da Tommaso Gallo e, nelle citazioni bibliche, indica soltanto il capitolo del libro⁸.

In conclusione, ci soffermiamo sulla fonte principale di Guerrico: la *Postilla domenicana*. L'espressione indica l'insieme delle *Postille* all'intera Scrittura attribuite a Ugo di Saint-Cher, domenicano, maestro di teologia a Parigi dal 1230 al 1235. Nell'insieme, esse costituiscono un lavoro paragonabile alla *Glossa Ordinaria*; Ugo «concepì le sue postille come un supplemento alla *Glossa*» e, come questa, «furono frutto di lavoro condotto in collaborazione» con studenti e confratelli del convento parigino di Saint-Jacques: «Le postille di Ugo divennero ciò che egli intendeva dovessero essere: un supplemento indispensabile alla *Glossa*»⁹. Esse hanno un carattere prevalentemente compilativo: pensate per «introdurre lo studente all'acquisizione dei dati raggiunti dalla scienza biblica», presentavano, per gran parte dei versetti sacri, interpretazioni tratte dai Padri, dai teologi alto-medievali, nonché «una larga serie di estratti dai commentatori del dodicesimo e degli inizi del tredicesimo secolo: i Vittorini, il Cantore, le *Historiae*, il Langton, Guglielmo d'Alvernia»¹⁰. Molti tra i commenti dei Padri e dei teologi carolingi sono ripresi dalla *Glossa Ordinaria*, ma a questi sono aggiunte le letture dei *moderni*.

⁸ Cfr. A. LANDGRAF, *Die Schriftzitate in der Scholastik um die Wende des 12. zum 13. Jahrhundert*, in «Biblica», 18 (1937), pp. 74-94; cfr. J. VERGER, *L'exégèse de l'Université*, in *Le Moyen Age et la Bible*, éd. P. Riché – G. Lobrichon, Paris 1984 (Bible de tous les temps, 4), [pp. 199-232], p. 202; tr. it., Brescia 1989, [pp. 91-139], p. 95: «Il merito più duraturo di Stefano Langton è la messa a punto di un'edizione pressoché definitiva della Bibbia; riunendo i libri dell'Antico Testamento in un ordine che accordava i canoni ebraico e greco (Pentateuco, libri storici, libri sapienziali, Profeti) e dividendoli in capitoli di media lunghezza, egli pose fine a una confusione che impediva ogni sistema coerente di riferimenti. Questa edizione apparve poco prima del 1203. Migliorata e completata da Tommaso Gallo, l'ultimo grande esegeta vittorino che suddivise i capitoli in paragrafi, divenne l'edizione della 'Bibbia dell'università di Parigi', che si è conservata fino ad oggi».

⁹ SMALLEY, *The Study of the Bible* cit., pp. 272-273; tr. it., pp. 382-383.

L'originalità del lavoro è tuttora oggetto di discussione tra gli studiosi: si tratta di capire se le postille presentano anche commenti originali di Ugo oppure soltanto interpretazioni tratte da altri esegeti¹¹. Una risposta a tale questione implica un lavoro accurato sulle singole citazioni che spesso – e ciò rende l'idea della problematicità di una ricerca capillare sulle fonti – sono riportate anonime. Tuttavia, sembra più giusta la tesi secondo cui Ugo non è un semplice compilatore, ma un originale esegeta che a volte riporta pedissequamente le proprie fonti, altre volte reinterpreta e rielabora i commenti altrui, altre volte ancora fornisce la sua originale lettura della Bibbia. È lecito ipotizzare che Guerrico, confratello di Ugo a Saint-Jacques, nonché suo collega, fosse tra i collaboratori della *Postilla*¹². Di certo egli costantemente si rifà ad essa, tanto che, come risulta dai testi in appendice, un lavoro condotto parallelamente sulle *Postille* di Guerrico e su quelle di Ugo mostrerebbe che nel commento del primo a ciascun versetto della Bibbia vi è almeno un'idea o una locuzione o uno spunto interpretativo o una citazione biblica tratti dal secondo. Indubbiamente non mancano le prese di distanza: Guerrico non esita a rimproverare talvolta Ugo, colpevole di citare le interpretazioni giudaizzanti di Andrea di San Vittore; raramente riporta i commenti spirituali che Ugo faceva seguire a quelli letterali; segue il metodo della suddivisione del testo come Ugo, ma le sue suddivisioni sono diverse¹³; entrambi osservano lo stesso sistema di capitolazione introdotto dal Langton, ma, mentre Ugo cita anche i versetti con le lettere dell'alfabeto secondo il sistema di Tommaso Gallo, Guerrico si limita alla citazione dei

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Cfr. W. AFFELDT, *Die weltliche Gewalt in der Paulus-Exegese: Rom. 13, 1-7*, Göttingen 1969 (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 22); VERGER, *L'exégèse de l'Université* cit.; tr. it. cit.; G. DAHAN, *Genres, Forms and various Methods in Christian Exegesis of the Middle Ages*, in *Hebrew Bible, Old Testament: The History of its Interpretation*, ed. M. Saebø, 2 voll., I/2, Göttingen 1999, pp. 196-236.

¹² Cfr. R. SPRANDEL, *Altersschicksal und Altersmoral. Die Geschichte der Einstellungen zum Altern nach der pariser Bibelexegese des 12.-16. Jahrhunderts*, Stuttgart 1981 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 22), p. 15: «Möglicherweise gehören Guerricus von Saint-Quentin und Gaufrid von Bléneau eben genannten Exegeten zu den jüngeren Mitarbeitern Hugos von St. Caro, unter dessen Namen zum ersten Male eine Gesamterklärung der Bibel hergestellt wurde».

¹³ Cfr. SMALLEY, *A commentary on Isaias by Gueric of Saint-Quentin*, in *Miscellanea Giovanni Mercati*, 6 voll., Città del Vaticano 1946 (Studi e Testi, 122), II, [pp. 383-397], p. 396: «Gueric follows the same method of dividing and sub-dividing his text as Hugh, though his divisions are worked out independently».

capitoli¹⁴. La dipendenza di Guerrico dalla *Postilla domenicana* è palese, ma «Guerric, while making use of the rich material collected by Hugh, subjects it to critical examination»¹⁵.

¹⁴ Cfr. *ibidem*: «Guerric uses the same system of capitulation, both for his text and for his references to other passages of Scripture. He does not, however, divide the chapter by letters of the alphabet in making these references».

¹⁵ *Ibidem*.

2. I PROLOGHI

I Commenti alla Scrittura erano solitamente preceduti da testi di vario genere: lettere dedicatorie, commenti ai prologhi di Girolamo, prologhi propriamente detti. Henri De Lubac ha liquidato sbrigativamente tali scritti definendoli «composizioni occasionali»¹⁶. Gran parte della critica, al contrario, attribuisce ad essi notevole importanza, sia dal punto di vista formale che da quello contenutistico.

Gilbert Dahan, in uno studio accurato¹⁷, ha individuato varie tipologie di prologhi, classificate in due grandi insiemi: *forme libere* da un lato, *forme fisse* dall'altro. Le prime comprendono: dediche, brevi lettere contenenti informazioni di carattere storico utili alla contestualizzazione del testo; prologhi informali con riflessioni esegetiche esposte in maniera assolutamente libera; prologhi informali con citazione scritturale iniziale, avente valore solo autoritativo e ornamentale. Le seconde comprendono due schemi fondamentali, rispettivamente improntati all'*accessus* e alle quattro cause aristoteliche.

L'*accessus ad auctores* nasce nel contesto della letteratura profana, nei commenti a Ovidio, Orazio o Virgilio, e viene importato nell'esegesi biblica verso la fine dell'XI sec. Un prologo strutturato secondo tale schema prevede, in relazione al testo che ci si accinge a commentare, l'individuazione dei seguenti elementi: l'*auctor* o *nomen auctoris*, con relativa discussione circa la paternità dell'opera; il *titulus*, con eventuale riflessione sulla varietà dei titoli della stessa opera comparsi nella tradizione manoscritta ed eventuale giustificazione del titolo preferito; la *materia*, ossia il tema principale dell'opera; l'*ordo* o *modus agendi* o *modus scribendi*, ossia la forma e lo stile dell'opera; la *intentio*, ossia il fine che l'autore dell'opera commentata si prefigge; la *utilitas*, ossia la spendibilità dell'opera; *ad quam partem philosophiae*, ossia la branca della filosofia – secondo la divisione stoica delle scienze in etica, logica e fisica – a cui è possibile ricondurre l'opera. Tali elementi potevano essere discussi nella loro totalità o solo in parte. Sembra che l'*accessus* sia stato introdotto nell'esegesi biblica da

¹⁶ DE LUBAC, *Exégèse médiévale* cit. (alla nota 5), p. 292; tr. it., p. 361.

¹⁷ G. DAHAN, *Les prologues des commentaires bibliques (XII-XIV s.)*, in *Les prologues médiévaux*, Actes du Colloque international organisé par l'Academia Belgica et l'École française de Rome avec le concours de la F.I.D.E.M. (Rome, 26-28 mars 1998), éd. J. Hamesse, Turnhout 2000 (Textes et Études du Moyen Âge, 15), pp. 427-470.

Abelardo. In ogni caso, esso ebbe grande fortuna e, nel XIII sec., nonostante l'avvento del nuovo schema aristotelico, permase tra i modelli seguiti dai commentatori della Scrittura nei prologhi¹⁸.

L'altro schema, affermatosi nell'esegesi universitaria, è quello delle *quattro cause aristoteliche*. Un prologo costruito secondo questo modello comporta l'individuazione della causa efficiente, della causa materiale, della causa formale e di quella finale del libro commentato. La *causa efficiens* è l'autore dell'opera commentata; la *causa finalis* è il fine dell'opera; la *causa materialis*, il tema affrontato; la *causa formalis*, lo stile scelto dall'autore. Rispetto all'*accessus* sembra che le differenze siano solo terminologiche: la *causa efficiens* equivale all'*auctor*; la *causa finalis* all'*intentio*; la *causa formalis* al *modus agendi*; la *causa materialis* alla *materia*. In realtà, il nuovo schema, adottando un linguaggio nuovo, aristotelico per l'esattezza, denota un radicale mutamento di prospettiva. Indagare le *cause* di un libro sacro significa ammettere che, oltre l'elemento ispirativo e sovranaturale, vi sono dei fattori meramente mondani che hanno determinato scelte precise di un *auctor humanus*. La Bibbia non è solo un libro depositario di verità ispirate da Dio ai profeti e ad altri eletti, ma anche il prodotto letterario di vari scrittori umani, autori di chiare scelte stilistiche e contenutistiche, nonché fatto umano frutto di situazioni e circostanze terrene¹⁹. «Lo schema», scrive Beryl Smalley, «aveva il pregio di incentrare l'attenzione sull'autore del libro e sulle ragioni che lo avevano spinto a scrivere. Il libro cessava di essere un mosaico di misteri e veniva considerato come il frutto di un'intelligenza umana, benché ispirata. Le quattro cause costituivano ancora un ordito esterno, che poteva essere imposto sull'intero materiale non propriamente adatto, ed erano sostenute dal filo conduttore di testi scelti artificialmente. Esse però portavano l'autore del commento sensibilmente più vicino all'autore del testo»²⁰.

Il prologo aveva inizio con una citazione scritturale tratta da un libro sacro diverso da quello che ci si apprestava a commentare. Il versetto citato non era un semplice artificio ornamentale o la garanzia di un'*auctoritas* sotto cui si sarebbe svolto il commento, come nel

¹⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 433-437; cfr. A. J. MINNIS, *Medieval theory of authorship. Scholastic literary attitudes in the later Middle Ages*, London 1988, pp. 9-72.

¹⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 75-84: l'autore sottolinea l'*input* che il nuovo schema aristotelico fornisce ad una teoria letteraria che abbia origine nell'esegesi biblica; cfr. ID., *Discussions of Authorial Role and Literary Form in Late-Medieval Scriptural Exegesis*, in «Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur», 99 (1977), [pp. 37-65], pp. 40-44; cfr. DAHAN, *Les prologues* cit., pp. 437-438: «Le changement de vocabulaire traduit aussi une approche quelque peu différente, plus philosophique ou théologique, et laisse présupposer l'utilisation de techniques d'analyse plus élaborées».

²⁰ SMALLEY, *The Study of the Bible* cit. (alla nota 1), p. 297; tr. it., pp. 410-411.

caso di alcune forme libere, ma la base tematica del prologo stesso in cui individuare le quattro cause del libro da commentare.

Il nome di Guerrico è legato a questo nuovo schema. Secondo la Smalley, il maestro di Saint-Quentin superò Ugo di Saint-Cher, «adottando lo schema aristotelico delle quattro cause in qualcuno almeno dei suoi prologhi»²¹. La studiosa inglese sottolinea ulteriormente la distanza tra i due domenicani circa la forma utilizzata nei prologhi: «Hugh remains in the moralising tradition of Stephen Langton. He still makes use of the twelfth century system of division: *material* (*extrinseca, intrinseca*); *intentio* (*litteralis, spiritualis*); *modus agendi*. Guerric divides his book according to the Aristotelian four causes. He has more in common with his successor, St. Albert, than with his colleague»²². Altrove, dopo aver ribadito che, nell'uso delle quattro cause aristoteliche, Guerrico «marks an advance in technique on both William of Auvergne and Hugh of St. Cher, who continue to use the twelfth-century method: *materia, intentio, modus scribendi*», la Smalley scrive: «Guerric may have been the first to import into exegesis a method of analysis which hitherto had been used by the artists in their prologues to their texts, but not by the theologians»²³. Guerrico dunque sarebbe stato il primo – il condizionale è d'obbligo e la stessa Smalley ne parla in termini ipotetici – ad importare lo schema, già in uso nella Facoltà delle Arti e nei commenti ai testi profani, nell'esegesi biblica.

È da osservare, tuttavia, che la Smalley, in una nota del suo celebre scritto²⁴, cita un anonimo *Commento a Luca*, risalente probabilmente alla prima metà del secolo XIII, nel cui prologo si trova la «suddivisione di *causa efficiens, materialis, formalis*». La giustificazione della datazione di questo testo ai primi anni del '200 è la seguente: «L'unico autore moderno citato, a parte san Bernardo, sembra essere Pietro Comestore; l'autore (...) dà un elenco degli ordini nella Chiesa: prelati, sacerdoti, Templari, Ospedalieri, *contemplativi*; la mancanza di un cenno ai frati nella sua lista fa pensare che egli abbia lavorato prima che gli ordini mendicanti fossero ben impiantati». Tale ipotesi esclude quella precedentemente formulata dalla stessa studiosa inglese circa il primato di cui Guerrico godrebbe nell'introduzione del nuovo schema delle quattro cause. Strano che la Smalley non approfondisca ulteriormente il problema e releghi le riflessioni sull'anonimo *Commento a Luca*, a quanto pare prima testimonianza dell'uso del nuovo prologo nell'esegesi biblica, in una nota a piè di pagina.

²¹ *Ibidem*.

²² EAD., *A commentary on Isaias* cit. (alla nota 13), p. 390.

²³ EAD., *Some thirteenth-century Commentaries on the Sapiential Books*, in «Dominican Studies», 2 (1949), [pp. 337-355], p. 350.

²⁴ EAD., *The Study of the Bible* cit., p. 267, nota 1; tr. it., pp. 376-377, nota 10.

In ogni caso, nonostante tali incongruenze, influenzata dalle posizioni della Smalley, la letteratura successiva associa la figura di Guerrico all'importazione dello schema aristotelico nei commenti scritturali. Così De Lubac scrive che «Guerrico di Saint-Quentin l'aveva realizzata [scil. l'esegesi per mezzo delle quattro cause] nei suoi corsi di Saint-Jacques, nel 1233-1242»²⁵. Così Jacques Verger con certezza asserisce che, «cominciando da Guerrico di San Quintino, gli esegeti utilizzarono sistematicamente la classificazione aristotelica delle quattro cause (efficiente, materiale, formale, finale), per ordinare i loro prologhi»²⁶. Così Alessandro Ghisalberti: «Rispetto al maestro Ugo, Guerrico introduce alcune novità: nei prologhi dei suoi scritti egli adotta spesso lo schema aristotelico delle quattro cause (efficiente, formale, materiale e finale)»²⁷.

In un articolo del 1977, Alastair J. Minnis afferma che Guerrico è stato «the first exegete to make extensive use of the *Aristotelian prologue*»²⁸, attribuendo al maestro domenicano non l'innovazione, ma un uso costante della novità. Nel 1984, lo studioso inglese precisa ulteriormente: «The *Aristotelian prologue* made its appearance in Scriptural exegesis in the commentaries on St Mark and the Acts of the Apostles which Hugh of St Cher produced at St Jacques, Paris, between 1230 and 1236 (...) Hugh's younger contemporary, Gueric of St Quentin (who held the second chair of theology at St Jacques between 1233 and 1242), was perhaps the first exegete to apply the four causes in exegesis of the Old Testament»²⁹. Il nuovo schema, dunque, trovandosi utilizzato già nei commenti di Ugo di Saint-Cher a taluni libri del Nuovo Testamento, non fu introdotto da Guerrico. Quest'ultimo, però, ha avuto il merito non solo di affermarlo nella pratica esegetica, ma anche di usarlo, forse per la prima volta, nei commenti all'Antico Testamento.

In ogni caso, determinare con certezza il nome del commentatore biblico che per primo ha fatto uso dello schema aristotelico sembra un compito arduo, considerando le difficoltà nella datazione dei testi apparentemente apripista (l'anonimo *Commento a Luca* di cui parla la Smalley, i *Commenti al Vangelo di Marco* e agli *Atti degli Apostoli* di Ugo di Saint-Cher, i *Commenti* di Guerrico all'*Antico Testamento*). Appare conveniente allora affermare con certezza solo che Guerrico è stato tra i primi a impiegare assiduamente nell'esegesi biblica il nuovo modello delle quattro cause, importato dai commenti ai testi profani.

²⁵ DE LUBAC, *Exégèse médiévale* cit. (alla nota 5), p. 293, nota 2; tr. it., pp. 361-362, nota 25.

²⁶ VERGER, *L'exégèse de l'Université* cit. (alla nota 8), p. 213; tr. it., pp. 112-113.

²⁷ A. GHISALBERTI, *L'esegesi della scuola domenicana del secolo XIII*, in *La Bibbia nel Medioevo*, a c. di G. Cremascoli – C. Leonardi, Bologna 1996, [pp. 291-304], p. 294.

²⁸ MINNIS, *Discussions* cit. (alla nota 19), p. 42.

²⁹ ID., *Medieval theory* cit. (alla nota 18), pp. 78-79.

Di seguito riportiamo alcuni prologhi di Guerrico.

2.1 Prologo della Postilla in Canticum Canticorum³⁰

«Concentum celi quis inveniet?», *Gb* [*Jb* 38, 37]. Et sunt verba Domini ad Iob. Possunt hic notari quatuor: causa efficiens huius libri in hoc, *quis*; causa materialis in hoc, *concentum*; causa finalis ibi: *quis dormire faciet*. Forma vero sive modus intelligitur ex comparatione hominum ad invicem. Celum potest appellari patriarcharum <et> prophetarum chorus, id est antiquorum patrum qui, licet conversarentur in terra, id est inter terrenos, tamen sursum elevabuntur in celum. *Pr* [*Pr* 25, 3]: «Celum sursum, terra deorsum». Item per misteriorum occultationem: in ipsis enim erant testimonia Christi et ecclesie sed occultata. Unde in ipsis et verbis et factis signantur plurima misteria sed non apparent. Unde dicuntur celum a celando, de quo in *Apocalypse* [*Ap* 6, 14]: «Recessit celum sicut liber involutus». Liber involutus inlegibilis est. Similiter recesserunt sancti patres a mundo tamquam in quibus non legimus. Hac duplici causa dicuntur celi. Concentus celi est concors desiderium et concors denunciatio que habebant de adventu Christi, quod significatum fuit *Gn* penultimo [*Gn* 49, 26] in benedictione Ioseph: «Donec veniat desiderium collium eternorum»; *Glosa*: Desiderium collium eternorum, id est sanctorum Christus³¹. Item concorditer denuntiabant quod significatum fuit *Ap* 5 [*Ap* 5, 4-5], cum Iohannes fleret, quia non est qui aperiret librum et dicit ei unus de senioribus, id est concordia seniorum. Hic ergo est concentus celi, qui vigilabat et non poterat dormire, sed Salomon facit eum dormire in libro isto, in quo ostendit nuptias Christi et ecclesie. Unde ostendit complementum desiderii et cessationem denunciationis, quia cum venit veritas cessant iam denunciations et desideria, quia desiderium est de non habito, quod significatum est <...> Lex et prophete usque ad Iohannem, qui digito prophetavit et demonstravit, et dormivit concentus et cessavit denunciatio. Unde *quis* intelligitur causa efficiens. Per *concentum* vero materia libri, que est concors desiderium sicut supra dictum est. Finis duplex est in ipso, scilicet cessatio denunciationis et complementum desiderii et finis in altero, ut amorem provocet et filios faciat Christi sponsi per amorem. Nupcie vero primo inicianur, secundo consummantur. Inicianur in consensu, consummantur in copula. Sic Salomon inicit in hoc libro in consensu voluntatem, quod signatur ibi: *Osculetur me* [*Ct* 1, 1], et summat in ultimo capitulo: «Quis michi det te, fili, sugentem» [*Ct* 8, 1], ubi notatur unio nature divine scilicet et humane.

Modus agendi est forma operis et est iste liber descriptivus; describit enim quali desiderio adheret sponsa sponso et verba sponse et sponsi.

Titulus hic est: Incipit cantica canticorum. Et pluraliter dicuntur cantica, quia quatuor persone introducuntur loquentes, sponsus et sponsa, sodales sponsi et adolescentule. Item cantica canticorum dicuntur ab unitate finis. Item cantica canticorum anthonomasice. Tria enim sunt cantica: primum est in exitu de Egipto, id est de peccato. *Ex* 5 [*Ex* 15, 1-19]; alterum in progressu per desertum, scilicet de virtute in virtutem: «Audite celi que loquor» [*Dt* 32, 1]; tertium est in perfectione, quando totus homo ardet et totus convertitur in amorem Dei et propter hoc dicitur Canticum canticorum, quia canticum amoris est.

Unde ordinat nos ad vitam et propter hoc non supponitur *parti philosophie* sed *parti vite active*, scilicet et contemplative, quia aliquando notatur sponsa ad agros, aliquando ad vineas, aliquando ostenditur quiescere in lecto contemplacionis. Et forte omnes libri theologie non philosophie sed vite supponuntur. Hiis habitis, accedamus ad librum.

³⁰ Ms. Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 15604, f. 222^{ra}; trascritto in DAHAN, *Les prologues* cit. (alla nota 17), pp. 464-465.

³¹ *Biblia latina cum Glossa Ordinaria*, Strassburg 1480-1481 (rist. an. Turnhout 1992), Adolphus Ruschius, I, f. 109: «Sanctorum qui magno desiderio incarnationem Christi expectaverunt».

Iste liber liber est amoris et, quia amor ducit ad octavam resurrectionis et est inicium evangelii cui deseruit octonarius, ideo hoc canticum amoris in octo capitula dividitur, ut habito quod hic docetur, sciatur quod veniendum est ad octavam resurrectionis.

Da notare la compresenza dei due schemi, quello nuovo delle cause aristoteliche e quello tradizionale dell'*accessus* - d'altronde quest'ultimo modello non fu posto nel dimenticatoio dall'esegesi scolastica: all'individuazione, all'inizio del testo, delle cause *efficiens*, *materialis* e *finalis*, segue, nella parte finale, l'esplicazione della *forma* o *modus agendi*, del *titulus*, della *pars philosophie ad quam pertinet* e dell'*ordo*. Forse non del tutto erroneamente la Smalley riteneva che «in his prologues to Ecclesiastes and the Canticle, Guerric uses the older system»³²: infatti, pur abbozzando una terminologia aristotelica, qui l'autore sembra maggiormente a proprio agio nel modello dell'*accessus*.

Il prologo al *Cantico* è costruito sulla base di un versetto tratto dal *Libro di Giobbe*, «Concentum celi quis inveniet?», ed è proprio in questo versetto che vengono individuate le cause e i principali elementi di analisi testuale del *Cantico*:

- 1) il *quis*, ovvero colui che riuscirà a comprendere il *concentum celi*, è la *causa efficiens*³³;
- 2) il *concentum celi*, ossia la concordia dei profeti nell'annunciare il Cristo e la sua unione sponsale con la Chiesa, la *causa materialis* o *materia*³⁴;
- 3) la realizzazione della profezia comune, la *causa finalis*.

Per quanto concerne i dati forniti dall'*accessus*, evidenziamo i seguenti elementi:

- 1) *forma* o *modus agendi*: è il *modus descriptivus*³⁵;

³² SMALLEY, *Some thirteenth-century Commentaries* cit. (alla nota 23), p. 350; cfr. H. RIEDLINGER, *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters*, Münster 1958, par. 62, [pp. 273-277], p. 274, nota 4: «Die Ansicht von B. Smalley, nach der Guerricus erst im Prolog des Weisheitskommentars das aristotelische Schema eingeführt habe, während er im Hoheliedkommentar noch das ältere Schema (materia, intentio, modus agendi) verwandte, wäre also zu korrigieren».

³³ Manca qui un'analisi dettagliata circa l'*auctor humanus* del testo sacro (Salomone o altri?), presente invece in prologhi di altri commentatori al *Cantico*. Cfr. DAHAN, *Recherches sur l'exégèse du Cantique des Cantiques au XIII siècle*, in *Il Cantico dei Cantici nel Medioevo*, Atti del Convegno Internazionale dell'Università degli Studi di Milano e della Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (Gargnano sul Garda, 22-24 maggio 2006), a c. di R. E. Guglielmetti, Firenze 2008, [pp. 493-536], pp. 506-508.

³⁴ Tre sono le principali interpretazioni relative alla tematica del *Cantico*: quella ecclesiologica legge nel libro sacro la descrizione delle nozze tra Cristo e la Chiesa; quella tropologica, l'unione tra Cristo e l'anima credente; quella mariana identifica la *sponsa* del *Cantico* con la Vergine Maria. Guerrico opta per la prima. Cfr. *ibid.*, pp. 508-510.

³⁵ Cfr. *ibid.*, p. 511: «La caractérisation du *modus agendi* du *Cantique* que fait Guerric de Saint-Quentin est isolée et peu satisfaisante».

- 2) *titulus*: la riflessione di Guerrico, incentrata sul plurale *Cantica* o sul singolare *Canticum*, sembra voler compensare, dal punto di vista dell'analisi letteraria, la scarsa attenzione per l'*auctor humanus* del libro sacro;
- 3) *pars philosophiae ad quam pertinet*: il *Cantico*, secondo il maestro domenicano, sarebbe da riferire alla vita attiva piuttosto che alla contemplazione della filosofia, ragion per cui non avrebbe senso una ricerca sulla branca della filosofia cui il testo sacro apparterebbe. Tale posizione causa delle perplessità dato che la partizione stoica della filosofia a cui solitamente ci si riferisce negli *accessus* comprende anche l'etica e la sottolineatura del carattere pratico del *Cantico* operata da Guerrico avrebbe suggerito di classificare il testo sotto la voce *etica*, piuttosto che negare ogni possibile riferimento alla filosofia. D'altronde, l'affermazione per cui *omnes libri theologie non philosophie sed vite supponuntur* sembra voler respingere persino il carattere ancillare della filosofia nei confronti della teologia;
- 4) *ordo*: è il *modus tractatus*, ossia la mera suddivisione formale del testo in otto capitoli³⁶, suddivisione non casuale né rispondente a meri criteri formali, bensì dettata da una lettura cristologica del *Cantico*, secondo cui gli otto capitoli indicano l'ottava della Risurrezione.

³⁶ Il *modus tractandi* è la *forma* o *modus agendi* ovvero lo stile dell'opera; il *modus tractatus* è l'*ordo* del testo, la sua suddivisione in libri, capitoli, ed eventualmente paragrafi e versetti. Cfr. MINNIS, *Discussions* cit. (alla nota 19), pp. 59-65.

2.2 Prologo della Postilla in Librum Sapientiae

Codices

- F* Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Conv. soppr. 280, f. 29^{ra} (saec. XV)
N Napoli, Biblioteca Nazionale, VII. A. 16, f. 75^{ra} (saec. XIII)
P Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 15604, f. 236^{vb} (saec. XIII)

F

N

P

Comedite, amici, et bibite et inebriamini, carissimi^a. *Ct* 5 [*Ct* 5, 1]. In hiis verbis possunt notari quattuor: causa efficiens *Libri Sapientiae*; secundo, causa materialis; tertio, finalis; quarto, formalis sive modus agendi. Ista verba sunt amantis et possunt attribui *Phyloni*^b. *Phylos* enim amor interpretatur^c, et ideo auctor huius libri dicitur amor emphatic³⁷, non amans vel amator, quia vehemens sapientie scilicet et virtutis amator, existens, alios ad amandum invitat³⁸, et propter hoc in hoc libro evidenter³⁹ exprimit adventum Christi et passionem, qui est virtus et sapientia Patris^d, *Cor* 1 [*I Cor* 1, 24]. Novit etiam iste [*scil.* Pater] ordinem celi et ideo disposuit rationem eius ponere in terra, *Jb* 38 [*Jb* 38, 33]. Ordo celi, id est ecclesie triumphantis⁴⁰, duplex est, quia vel secundum exitum a primo, vel secundum conversionem ad primum^e: primus ordo est secundum rationem bonitatis quia, ut dicit *Dionysius*, bonum est diffusivum sui^f; secundus est secundum gustum caritatis, et ideo iste ordo est secundum rationem sapientie a sapore^g, quia secundum maiorem gustum, maior est conversio, et ideo invitat nos ad conversionem, ponendo rationem celi in terra, scribens *Librum Sapientiae*, et sic facit tabernaculum ad exemplar quod sibi ostensum est in monte, *Ex* 22 [*Ex* 26, 30]. In monte contemplationis ostensus est ei [*scil.* scribenti *Librum Sapientiae*] ordo celi, secundum conversionem ad primum, que est secundum gustum sapientie^h, et ideo hic exemplar constituit tabernaculum.

Unde *causa materialis* huius operis est sapientia, que est cibus et potus nec deficiens nec fastidiens, *Ecli* 24 [*Sir* 24, 29]: «Qui edunt me adhuc esurient». Unde et Christus, qui est sapientia

Incipit libri Sapientie. Canticum V [*Ct* 5, 1]: «Comedite, amici, bibite et inebriamini, karissimi». In hiis verbis quattuor consideranda sunt super *librum Sapientie*, scilicet primo causa efficiens, secundo causa materialis, tertio causa finalis, quarto causa formalis sive modus agendi. Hec enim verba sunt amantis. Ideo recte possunt attribui auctori huius libri, quia *Filos* dicitur, id est amor. Dicitur amor auctor < > emphatic, quasi non solum amans, sed amor, quia auctor *Sapientie* dicte, existens, alios ad eundem amorem hortatur. Unde in hoc libro evidenter exponit adventum et passionem Christi, qui sapientia Patris. Ideo dicitur *liber Sapientie*, quia expresse de ea hic agitur, sicut dicit *Beatus Jeronimus*. Novit etiam hic auctor ordinem celi et posuit rationem eius in terra, *Jb* 28 [*Jb* 38, 33]. Ordo celi duplex, quia vel secundum exitum a primo vel secundum reditum ad primum: et exitus a primo est secundum rationem bonitatis, quia bonum est diffusivum <sui>; ordo celi secundum conversionem ad primum per gustum sapientie, et ideo hic hortatur ad gustum sapientie per quod fit conversio ad primum. Agnoscens quod ordo celi secundum conversionem ad primum est per gustum sapientie, et ideo ponit rationem eius in terra scribens eam, agens tabernaculum iuxta exemplar monstratum sibi in monte, *Ex* 25 [*Ex* 26, 30], mons contemplatio<nis> ubi vidit ordinem celi secundum conversionem ad primum per gustum sapientie.

Unde *materia* huius libri est sapientia que est cibus et potus indeficiens nec fastidiens, 24 *Ecli* [*Sir* 24, 29]: «Qui edunt me adhuc <etc.>». Ideo ipse Christus sapientia Patris. *Mt* 11 [*Mt* 11, 28]:

³⁷ emphatic] ehnphtic *F*

³⁸ vehemens sapientie ... invitat] sapientie vehemens amator, existens, invitat alios ad amandum *N*

³⁹ evidenter] videnter *N*

⁴⁰ triumphantis] triumfantis *F*

Dei Patris, invitat ad refectionem laborantes, *Mt*⁴¹ 11 [*Mt* 11, 28]: «Venite ad me omnes» etc. Clamat etiam sapientia per *Is* 65 [*Is* 65, 13]: «Ecce servi mei comedent» etc. Est enim «frumentum electorum et vinum germinans virgines», *Zc* 9 [*Zc* 9, 17], et panis habens omne delectamentum et omnem saporem suavitatis, *infra* 16 [*Sap* 16, 20], et ideo recte invitat ad eius gustum.

Unde *causa finalis* huius operis est⁴² ubertas spiritualis refectionis, et ideo per totum librum⁴³ loquitur⁴⁴ ad reges et principes, quorum non est solum refici⁴⁵, sed etiam uberius refici⁴⁶. Uberius enim debent refici ut eorum habundantia aliorum suppleat⁴⁷ inopiam, *Cor* 8 [2 *Cor* 8, 14], et ut catelli edant «de micis que cadunt de mensa dominorum», *Mt* 15 [*Mt* 15, 27], id est ut⁴⁸ subditi plenitudine prelatorum suam inopiam suppleant⁴⁹, ut montibus, id est prelatis, stillantibus dulcedinem, omnes colles, id est minores, sint culti, *Am* 9 [*Am* 9, 13], quod maxime fit in libro hoc, ubi maiores uberius reficiuntur.

Causa formalis et *modus agendi* idem est, quia, sicut forma adveniens materie efficit unum aliquidⁱ, sic modus agendi et actio in unum concurrunt. Causa ergo formalis huius libri est triplex: primo invitat ad gustum sapientie; secundo ad potum eius, in fine quinti capituli, ibi *melior est sapientia* etc. [*Sap* 6, 1]; tertio invitat ad inebriationem, sicut in fine 9 capituli, ubi enumerat beneficia collata per sapientiam, ibi nam *per sapientiam sanati sunt* [*Sap* 9, 19]. Et ideo dicitur *comedite*, quantum ad primum; *bibite*, quantum ad secundum; *inebriamini*, quantum ad tertium.

«Venite ad me omnes qui <etc.>». Et *Is* 65 [*Is* 65, 13]: «Servi mei comedent». Hic est «frumentum electorum», *Zc* 9 [*Zc* 9, 17]. Hic est panis confirmans cor habens, *Infra* 16 [*Sap* 16, 20], habens in se omne delectamentum. Ideo recte hortatur ad eius gustum.

Unde et *causa finalis* huius operis est ubertas spiritualis refectionis, unde ubique ad iudices et reges, id est maiores, loquitur, quorum est uberius refici ut eorum habundantia aliorum suppleat inopiam, 2 *Cor* 8 [2 *Cor* 8, 14], et ut catelli sub eorum mensa recipiant micas refutatas, *Mt* 15 [*Mt* 15, 27]. Et sic montibus stillantibus dulcedinem, colles < >

Modus agendi < > id est *causa formalis*, quia, sicut forma adveniens materie dat esse rei et < > ita modus agendi adveniens materie libri dat ei esse. Primo < > Primum modus agendi invitat ad gustum sapientie; secundo ad potum in fine quinti capituli, *melior est sapientia quam vires* [*Sap* 6, 1], ubi incipit < > ut quasi potus < > sapientia; tertio invitat ad < > in fine noni, ubi dicitur *per sapientiam sanati sunt* [*Sap* 9, 19], ubi narrat beneficia < > quibus < >, et ideo dicitur < > *comedite*, quantum ad primum; *bibite*, quantum ad secundum; *inebriamini*, quantum ad tertium.

⁴¹ mt] om. F

⁴² est] om. N

⁴³ librum] om. N

⁴⁴ loquitur] om. F

⁴⁵ quorum non ... refici] om. F

⁴⁶ refici] add. loquitur F

⁴⁷ suppleat] supleat N

⁴⁸ ut] ubi F

⁴⁹ suppleant] supleant N

Note di commento

^a Nel testo manoscritto, le citazioni dal libro commentato sono sottolineate. Il versetto iniziale, pur non essendo tratto dalla *Sapienza*, come da prassi, è ugualmente sottolineato, data l'importanza che riveste come citazione-base su cui strutturare l'intero prologo. Qui evito di riportare le sottolineature presenti nei codici; esse saranno rese col corsivo.

^b Si tratta di Filone di Alessandria, a cui Girolamo attribuì il *Libro della Sapienza*. Nella tradizione medievale, Filone fu considerato il *compiler* della *Sapienza*, ossia colui che riunì i vari detti di Salomone in un unico libro. Guerrico si attiene ad essa, così come Ugo di Saint-Cher che, nella *Postilla domenicana*, svolge un'accurata analisi della questione relativa all'autore della *Sapienza*, commentando il *Prologo* di Girolamo – la *Vulgata* circolava infatti con i prologhi del traduttore ai vari libri. Cfr. HUGO DE SANCTO CARO, *Postilla super librum Sapientiae*, cap. 11, in *Opera omnia in universum Vetus et Novum Testamentum*, III, Lugduni 1669, Iohannes Antonius Huguëtan, Guilielmus Barbier, f. 139^r: «Fuit autem iste Philo Iudaeus quidam Hebraeorum doctissimus, lingua graeca disertissimus, qui tempore Apostolorum floruit, et imperatoris Caij, cognomento Caligula, ut dicit *Hieronimus*, qui librum istum composuit, qui Sapientia Salomonis inscribitur, et Pseudographus appellatur, id est, falso inscriptus, quia non a Salomone, sed a Philone scriptum est. Dicunt tamen quidam, quod ipse Salomon composuit, et scripsit librum istum, propter hoc quod *infra* 9 b [*Sap* 9, 7] dicitur: 'Tu autem eligisti me regem populo tuo, et iudicem filiorum, et filiarum tuarum, et dixisti me aedificare templum in monte sancto tuo'. Sed *Augustinus* dicit hoc errore se diu deceptum. Et *Hieronimus* expresse dicit hunc librum non esse Salomonis, sed Philonis, nec haberi apud Hebraeos, nec recipi in canone Sacrae Scripturae, sed inter apocrypha computari, non quia de veritate eius dubitetur, sed quia auctor eius non est certus. Recipitur tamen ab Ecclesia, sicut Tobias, et Iudith, non ad dogmatum Ecclesiasticorum assertionem, sed ad morum instructionem. Veruntamen nec omnino falsa est huius libri inscriptio, quia sententiae eius a Salomone sunt editae, sive dictae, sed a Philone in unum librum coadunatae. Et ideo potest dici, quod et Salomonis est liber iste, et Philonis, sicut liber Prosperi sententias continet Augustini a Prospero collectas in unum. Unde sicut saepe dicitur: hoc dicit Augustinus in libro sententiarum Prosperi, ita dicitur: Hoc dicit Salomon in libro Sapientiae». Ugo sta commentando il *Prologo* di Girolamo, riportato al centro del foglio, prima dell'*incipit* del libro sacro. Lo Stridonense così scrive: «Liber Sapientiae apud Hebraeos nusquam est. Unde et ipse stilus Graecam magis eloquentiam redolet. Hunc Iudaei Philonis esse affirmant», in *ibidem*. Per ulteriori testimonianze medievali sul tema e per approfondimenti circa la figura del *compiler*, cfr. MINNIS, *Discussions* cit. (alla nota 19), pp. 44-46.

^c Guerrico gioca con l'etimologia del nome proprio *Philo*, dal greco *philos*, 'amico', quindi 'amore', 'amante'. Non sappiamo se il maestro domenicano conoscesse o meno il greco; è probabile, tuttavia, che il significato della parola *philos*, dato il suo uso corrente nelle lettere, fosse ben noto anche ai non esperti di lingua greca.

^d Cfr. HUGO, *Postilla*, cap. 11, ed. cit., f. 139^r: «Materia libri est ipsa Sapientia, a qua et nomen accepit, liber Sapientiae dictus, quia in eo Christi adventus, et Christi passio, qui est Sapientia Patris liquidissime exprimitur». La fonte di Ugo, ancora una volta, è il *Prologo* della *Vulgata* al *Libro della Sapienza*, citato espressamente nella versione parigina del testo usato da Guerrico: «In eo [*scil.* in libro Sapientiae] Christi adventus, qui est Sapientia Patris, et passio eius evidenter exprimitur», in *ibidem*.

^e Da notare l'uso dello schema neoplatonico dell'*exitus-reditus*.

^f Nei testi dello Pseudo-Dionigi non si trova una formulazione *ad verbum* analoga; tuttavia essa, tramandata dalla tradizione medievale, ben riassume il pensiero dell'autore greco circa la natura del Bene. Per approfondimenti, cfr. K. KREMER, *Bonum est diffusivum sui. Ein Beitrag zum Verhältnis von Neuplatonismus und Christentum*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, hrsg. von H. Temporini – W. Haase, 37 voll., XXXVI/2, Berlin – New York 1987, pp. 994-1032; cfr. ID., *Dionysius Pseudo-Areopagita oder Gregor von Nazian? Zur Herkunft der Formel: 'Bonum est diffusivum sui'*, in «Theologie und Philosophie», 63 (1988), pp. 579-585; cfr. W. BEIERWALTES, *Platonismus im Christentum*, Frankfurt am Main 1998, pp. 85-99; tr. it., Milano 2000, pp. 101-116. Sulla ricezione della formula nel Medioevo, cfr. J. G. BOUGEROL, *Saint Bonaventure: Études sur les sources de sa pensée*, Northampton 1989 (Collected studies series, 306), pp. 81 seqq.

^g Guerrico si attiene all'etimologia tradizionale della parola *sapientia*. Cfr. BERNARDUS CLARAE-VALLENSIS, *Sermones super Cantica Cantorum*, Sermo LXXXV, PL 183, 1191D, edd. J. Leclercq – C. H. Talbot – H. M. Rochais, *Opera*, II, Roma 1958, p. 312,21-23: «Et forte sapientia a sapore denominatur, quod virtuti accedens, quoddam veluti condimentum, sapidam reddat, quae per se insulsa quodam modo et aspera sentiebatur»; cfr. PETRUS COMESTOR, *Sermones*, Sermo XXVII, PL 198, 1783D: «Sapientia a sapore dicta».

^h Cfr. GREGORIUS MAGNUS, *Moralia in Job*, XXX, 10, PL 76, 546C, ed. M. Adriaen, 3 voll., III, Turnhout 1985 (CCSL, 143-143A-143B), p. 1519,120-122: «Et tanto avidius gustum sapientiae intus acciperet, quanto saporem carnis pro eadem sapientia foras robustius repressisset».

ⁱ Da notare la terminologia propriamente aristotelica.

Mentre nel *Prologo* al *Cantico* Guerrico ha seguito entrambi i modelli dei prologhi, qui opta esclusivamente per il nuovo schema aristotelico. Nell'individuazione della *causa efficiens*, Guerrico sembra implicitamente distinguere un *auctor humanus* da un *auctor* sovramondano: l'*auctor* materiale del testo, o meglio il *compiler*, è Filone Alessandrino, ma l'*auctor* reale è l'*amore*, simboleggiato dal nome proprio del *compiler* Philo. Guerrico non si attarda, come Ugo di Saint-Cher, a disquisire circa la paternità letteraria del libro (indicando Filone si attiene alla tradizione), e sottolinea che il vero *auctor* non è un uomo, ma l'*amor* stesso, non *amans vel amator*. Questa risposta sembra contrastare con quanto detto sopra circa la novità del nuovo prologo aristotelico, meritevole di aver trasposto l'attenzione verso gli elementi materiali che conducono alla composizione anche dei libri sacri. Tuttavia, è bene ricordare che, anche per gli esegeti che fanno uso dello schema delle quattro cause, il primo autore della Scrittura è Dio, la fonte di ogni ispirazione, e che il fascino del linguaggio simbolico non verrà mai meno. La *causa materialis*, ossia l'oggetto del discorso, è ovviamente la sapienza, come riconosce anche Ugo di Saint-Cher, indicata con metafore varie tratte dalla Scrittura. D'altronde, avvalorare quanto affermato con altri versetti biblici è una prassi esegetica ricorrente. Originale l'individuazione della *causa finalis*, ossia del fine del testo, nell'insegnamento da impartire ai prelati, ovvero ai superiori, la cui sapienza potrebbe essere riversata sui *minores*, a vantaggio dell'intera società. La *causa formalis*, infine, in questo caso equivale all'*ordo* del testo. Anziché indicare lo stile dell'opera con una semplice espressione, tipo *revelativus*, *orativus*, *narrativus* ecc.⁵⁰, Guerrico propone una divisione del testo secondo la base tematica offerta dal versetto posto all'inizio del prologo e tratto dal *Cantico*.

2.3 Prologo della Postilla in Isaiam⁵¹

«Spiritu magno vidit ultima, et consolatus est lugentes in Sion», *Ecli* 48 [*Sir* 48, 24].
Dicuntur hec ad laudem Isaie, et nota sex in hiis verbis.

Primum est *causa efficiens* huius libri, que notatur ibi: *spiritu et vidit*; et secundum hoc duplex est causa efficiens, scilicet movens et operans. Causa operans est Isaias, qui

⁵⁰ Alessandro di Hales elenca vari *modi* della Scrittura: *poeticus*, *historicus*, *transumptivus*, *historialis*, *parabolicus*, *praeceptivus*, *exemplificativus*, *exhortativus*, *revelativus*, *orativus*. Tommaso d'Aquino, a sua volta, si serve di un'ampia gamma di termini per indicare lo stile dei libri biblici: *revelativus*, *orativus*, *narrativus signorum*, *metaphoricus sive symbolicus*, *parabolicus*, *argumentativus*, *praeceptivus*, *comminatorius*, *promissivus*, *narrativus exemplorum*. Cfr. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible* cit. (alla nota 7), pp. 268-269.

⁵¹ Ms. Oxford, New College 40, f. 2; trascritto in SMALLEY, *A commentary on Isaias* cit. (alla nota 13), pp. 388-390.

intelligitur per suppositum huius verbi *vidit*. Est etiam causa efficiens movens et non operans, que notatur ibi: *spiritu*, sancto scilicet, qui movit Isaiaem ut scriberet. Ipse vero non scripsit, quod notatur, in hoc quod dicit *spiritu*. Aperuit enim os suum Isaiaem, id est desiderium cordis, dicens ita <capitulo> 6 [*Is* 6, 8]: «Ecce ego, mitte me», et tunc attraxit spiritum prophetie amplificatione, prius tamen labiis purgatis. Dicitur autem spiritus magnus, quia magna inspiravit, ut partum virginis (...) natiuitatem etiam Christi filii.

Propter horum ergo mysteriorum revelationem et ipse propheta magnus dicitur (...) et ideo secundum, scilicet quod profunditas et altitudo operis notantur cum dicitur *magno*.

Tertium quod notatur est certitudo operis et doctrine, que intelligitur in hoc quod dicit *vidit*. Nichil enim certius est et cognoscitur eo quod videtur et visu percipitur.

Intelligitur etiam per *li vidit* quartum, scilicet *ratio divisionis*. Si enim *vidit*, visum fuit quare liber debet dividi iuxta vicissitudines visionum, et non secundum vel iuxta materiam. Quelibet tamen visio suam habet determinatam materiam differentem.

Sed universalis *materia* huius libri notatur per hoc quod dicit *ultima*. *Vidit* namque *ultima* populi sui necnon et adversariorum populi sui. *Ultima* notata populi sui sunt dupliciter. Quaedam enim pertinebant ad iustitiam et sunt quedam pertinentia ad misericordiam. *Ultima* vero pertinentia ad iustitiam sunt captivitas, vastitas etc. (...) Insuper etiam previdit *ultima* pertinentia ad misericordiam, ut scilicet redemptionem populi sui. Previdit etiam *ultima* populorum adversariorum gentis sue, scilicet vastationem ipsorum, que denuntiat ad consolationem populi sui (...) *et sic consolatus est lugentes in Sion*, id est in ecclesia.

Spiritualiter etiam in *spiritu vidit ultima* temporum, scilicet que facta sunt temporibus novissimis et in ultima etate, scilicet redemptionem generis humani, et que fient in futurum temporum novissimorum, retributionem scilicet singulorum tam bonorum quam malorum, *et ita consolatus est lugentes in Sion*, id est expectantes redemptionem Israel, vel *lugentes in Sion*, id est in ecclesia, *spiritu* etiam *magno*, ut *li spiritu* supponat pro spiritu creato. *Spiritu* ergo creato, id est uno actu mentis, *magno* id est amplificato, *vidit ultima* id est extrema, divinam naturam scilicet et humanam. Natura autem divina prima et summa est, humana vero *ultima*, quia inter creaturas ultimo creata. Sed ista uno suo mentis actu videre non potuit propter infinitam distantiam nisi unita. Vidit ergo hec ratione unionis et ideo oportuit ut spiritus eius fieret magnus, ut distenderetur et potens esset hec videre. Magnus ergo et amplificatus fuit spiritus eius creatus (...) Sic ergo *spiritu* creato et *magno vidit* unionem divine et humane nature, que sunt *ultima*, quasi extrema multum distantia, et sic *consolatus est lugentes in Sion*.

Come nel *Prologo* al *Cantico*, qui Guerrico opta per un modello che comprenda sia le cause aristoteliche che gli elementi dell'*accessus*, individuati a partire dal versetto del *Siracide*, dichiaratamente riferito a Isaia.

Tra le cause aristoteliche, l'unica esplicitamente individuata è la *causa efficiens*. Minnis sottolinea l'importanza della distinzione operata da Guerrico tra la *causa efficiens movens* e la *causa efficiens operans*: «According to causal scheme, God was the first *auctor* or the unmoved mover of a book, whereas the human *auctor* was both moved and moving»⁵². L'*auctor humanus*, ossia Isaia, è la *causa efficiens operans*, in quanto materialmente opera scrivendo il libro; l'*auctor divinus*, ossia lo Spirito Santo, è la *causa efficiens movens*, in quanto realmente scrive il libro ispirando a Isaia le profezie. Parafrasando Aristotele e seguendo Minnis, lo Spirito è *motore immobile* del libro, Isaia il *motore mosso*: «In other words, the Holy Spirit may be regarded as

⁵² MINNIS, *Discussions* cit. (alla nota 19), pp. 41-42.

the ‘moving’ efficient cause which motivated the ‘operating’ efficient cause, namely the prophet Isaiah, to write»⁵³. Lo Spirito è la *causa prima*, Isaia la *causa seconda* o *causa strumentale*.

Tra i dati dell’*accessus*, gli unici individuati sono la *ratio divisionis* e la *materia*. La *ratio divisionis* equivale all’*ordo* del libro suddiviso secondo le varie visioni avute dal profeta; la *materia*, ossia il soggetto del libro, comprende le cose ultime, interpretate letteralmente come le differenti sorti del popolo ebraico e del popolo nemico, spiritualmente come gli eventi dei tempi ultimi, nonché i fatti, che al tempo di Isaia erano da venire, riguardanti il Cristo.

Dai testi riportati emerge l’uso che Guerrico fa del nuovo modello aristotelico: in alcuni prologhi, come quello alla *Sapienza*, il suo utilizzo è esclusivo; in altri, come quello al *Cantico* e a *Isaia*, è combinato con il resistente schema tradizionale dell’*accessus*.

⁵³ ID., *Medieval theory* cit. (alla nota 18), p. 79; A. J. MINNIS, A. B. SCOTT, D. WALLACE, *Medieval Literary Theory and Criticism*, Oxford 1988, p. 198.

3. LA DIVISIO TEXTUS

La struttura dei prologhi non è l'unica prova del contatto tra esegesi biblica e *nova philosophia* aristotelica: le divisioni e suddivisioni dei libri sacri commentati, rispondenti a criteri logici e dialettici ben definiti, costituiscono un'ulteriore dimostrazione di tale legame. Guerrico, nella pratica delle partizioni testuali, segue i contemporanei, affascinati come lui dallo Stagirita e propensi ad introdurre, persino nello studio dei testi sacri, il nuovo metodo, seppur tratto da una scienza profana.

Anche se timidamente e in maniera poco sistematica, la *divisio textus* apparve nei testi esegetici già nel XII secolo e trovò una più rigorosa definizione nell'esegesi universitaria. La sua origine, come quella del modello dei prologhi strutturato secondo le quattro cause aristoteliche, va ritrovata nei testi della Facoltà delle Arti, ed è proprio la fonte profana del metodo a indignare Ruggero Bacone, ostile all'uso nella teologia di procedure tratte dalla filosofia⁵⁴.

La *divisio textus* consiste in una frammentazione testuale procedente da grandi unità (i libri) a medie unità (i capitoli) a piccole unità (versetti o parti ulteriori di versetti) e mossa dai contenuti tematici: il testo viene suddiviso in base alla varietà tematica presente in un passo di varia grandezza. I vantaggi che ne derivano sono notevoli: a una visione d'insieme del libro sacro da parte dell'esegeta, indispensabile per una successiva partizione razionale, si aggiunge la conoscenza e l'approfondimento serrato e puntuale delle varie parti, tanto che ogni singola parola viene a essere oggetto di analisi⁵⁵.

Dahan distingue *divisioni formali* e *divisioni tematiche*: le prime sono di una disarmante semplicità e consistono nella più che generica divisione del libro in *titulus*, *tractatus* ed *epilogus*; le seconde costituiscono la *divisio textus* propriamente detta, fondata su divisioni e suddivisioni tematiche o ideologiche⁵⁶. È opportuno allora chiarire che questa metodologia non è da confondere con la *causa formalis* individuata nei prologhi: lì si evidenzia, in maniera preliminare e introduttiva, la forma del libro sacro che ci si appresta a commentare, ossia lo stile dell'autore; qui le varie unità testuali vengono suddivise in tante parti ulteriori sulla base di criteri non

⁵⁴ Cfr. DAHAN, *L'exégèse chrétienne* cit. (alla nota 7), pp. 271-272.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 272-273.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 273-274.

formali, bensì contenutistici. Piuttosto, nei prologhi si trova un esempio di maxi-divisione dell'intero libro sotto la voce *ordo*: anche in questo caso seguendo spunti contenutistici, il libro è diviso in grandi parti che, nel commento dei vari capitoli, si frammentano in suddivisioni particolari.

Heinrich Denifle rivendica l'importanza dei commentatori degli anni '30-'40 del XIII secolo nell'affinamento di tale pratica: «Eine Behauptung widerlegen alle diese Autoren der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, die Behauptung nämlich, Thomas von Aquin habe die Methode geschaffen, ein Buch, oder ein Kapitel, oder grössere Parteen eines Kapitels zu zerlegen, um die Ordnung und das Verhältnis der einzelnen Teile unter sich und zum Ganzen oder zum Hauptgedanken aufzuzeigen. Diese Methode verdanken wir der Gruppe vor Thomas, wie sich jeder überzeugen kann»⁵⁷. La rivendicazione prosegue con la citazione di singoli autori: «Schon Hugo von St. Cher bedient sich ihrer betreffs eines ganzen Kapitels. Johann von La Rochelle ging bald darauf fast bis zur Haarspalterei. Kürze halber habe ich Manches unterdrückt»⁵⁸. Tra questi vi è certamente anche Guerrico, non citato qui esplicitamente da Denifle, ma da lui considerato membro importante del gruppo antecedente Tommaso, tanto che queste parole precedono proprio l'edizione del *Commento* del maestro di Saint-Quentin a *Rm* 13, 1-7. Ma qual è la causa per cui si ricorre a questo metodo? «Die Haupttriebfeder zu jener Methode scheint mir das damalige Bestreben, die heigen Schrift und jedes einzelne Buch derselben richtig und verständnisvoll einzuteilen, gewesen zu sein, da Stephan Langtons Einteilung nicht durchweg befriedigte. Damit ging Hand in Hand die damals mehr entwickelte dialektische Methode und deren Unwendung auf den Schrifttext»⁵⁹.

Con queste parole, Denifle introduce l'edizione di passi tratti dal *Commento ai Romani* di Guerrico. Per mostrare l'uso del metodo consistente nello scomporre un libro sacro o un capitolo in più parti e queste in ulteriori suddivisioni, riporto il *Commento* a *Rm* 3, 21-22 di Guerrico⁶⁰.

Nunc autem sine lege. Supra ostensum est, quod lex non justificat secundum priorem statum; hic autem ostenditur, quod nec etiam adjuvat, dicens: *quoniam sine lege justitia* etc. Dividitur autem hec particula in tres, quia primo commendat hanc justiciam ibi: *manifestata* etc. Secundo ostendit, per quid est hec iustitia, scilicet per fidem, ibi: *justitia autem Dei per fidem Jesu Christi*. Tercio ostendit differentiam huius ad justiciam legis, ibi: *in omnes et super omnes*.

⁵⁷ DENIFLE, *Die abendländischen Schriftausleger* cit. (alla nota 4), n. 34, p. 112.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 114-115.

I due versetti, *Rm* 3, 21-22, sono suddivisi in tre parti: nella prima si afferma la manifestazione della giustizia; nella seconda si mostra ciò per mezzo di cui la giustizia si è manifestata; nella terza, la differenza tra la giustizia acquisita tramite la legge, e quella vera acquisita tramite la grazia. Il testo prosegue con il commento delle varie parti.

La terza parte, a sua volta, si suddivide in due parti:

Tertium est, ubi ponitur differentia hujus justitie ad justitiam legis. Ponit autem duplicem differentiam: una est, quia universalior est, nam lex fidei omnibus data est, lex Moysis aliquibus – unde justitia fidei universalior; alia, quia potior est; lex enim Moysis legaliter poterat impleri sine gratia, sed non fidei justitia. Primum significatur ibi: *in omnes*, secundum ibi: *super omnes*.⁶¹

La differenza tra la giustizia della grazia e quella della legge è duplice: la prima riguarda l'universalità di cui la *iustitia fidei* gode a differenza della *iustitia legis*; la seconda, la maggior completezza della *iustitia fidei*. Questa duplice differenza è indicata dalle diverse espressioni: *in omnes* e *super omnes*.

Già nel commentare il versetto 3, 22, Guerrico propone una divisione dei passi successivi:

Dixit, quod justitia Dei in omnes et super omnes, hic autem ostendit primo, quod in omnes ibi: *omnes enim peccaverunt*; secundo super omnes ibi: *iustificati gratis*; tertio modum iustificationis ponit, ibi: *Per gratiam ipsius*; quarto ostendit, quare Jhesum posuit propitiatorem, ibi: *ad ostensionem* etc.⁶²

La *iustitia Dei*, in quanto *in omnes*, è espressa da 3, 23: «omnes enim peccaverunt»; in quanto *super omnes*, da 3, 24: «iustificati gratis»; poi si esprime la modalità della giustificazione: «per gratiam ipsius»; infine, in 3, 25, il perché della scelta di Dio: «ad ostensionem etc.»⁶³.

Anche per Helmut Riedlinger, «die neuartige scholastische Aufgliederung» è una caratteristica dell'esegesi di Guerrico⁶⁴. Ad esempio ulteriore, commentando *Ct* 5, 2, «Aperi mihi, soror mea, amica mea, columba mea, immaculata mea», il domenicano scrive:

Primo ostendit, quia debet: *soror*; secundo, quia novit: *amica*; tertio, quia potest: *columba*; quarto, quia digna est: *immaculata*.⁶⁵

⁶¹ *Ibid.*, p. 116.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ La numerazione dei versetti di cui mi servo in questi miei commenti è basata su edizioni della *Vulgata* successive a Guerrico. Nel XIII sec. si seguiva la suddivisione in capitoli di Stefano Langton, pressoché identica a quella attuale, e il sistema di versificazione secondo le lettere dell'alfabeto proposto da Tommaso Gallo.

⁶⁴ RIEDLINGER, *Die Makellosigkeit* cit. (alla nota 32), p. 274.

Il versetto è diviso in quattro parti, secondo il numero degli appellativi con cui lo sposo si rivolge alla sposa, e Guerrico esplicita i significati di tali appellativi nel contesto dell'interpretazione ecclesiologica che fornisce del *Cantico*, dove lo sposo è Cristo e la sposa è la Chiesa. Quest'ultima è chiamata ad aprire la porta allo sposo: Ella è *soror*, perché coerede di Cristo, e in quanto tale *debet aprire*; *amica*, perché *novit* i segreti del suo sposo confidente; *columba*, perché, essendo illuminata dai doni dello Spirito Santo, *potest aprire*, ossia rivelare i segreti dello sposo; *immacolata*, perché *digna* di essere sposa del Cristo.

Ancora in merito al rapporto tra logica ed esegesi, segnaliamo e riportiamo anche la posizione di Werner Affeldt: «Ein Hauptkennzeichen dieser Periode [*scil.* die Hochscholastik] ist ferner die immer weiter gehende Dienstbarmachung der Logik für die Exegese. Eines der auffälligsten Ergebnisse dieser Verwendung der Logik ist ebenfalls wieder zuerst bei Hugo von St. Cher sichtbar. Es ist die weitgehende Teilung und Unterteilung des zu kommentierenden Bibeltextes. Hugo beginnt damit, und im Verlauf des 13. Jahrhunderts wird diese Methode immer mehr vervollkommen. Schon die Kommentatoren um 1235-1245, so etwa Johannes von La Rochelle und Gueric von St. Quentin, haben diese Methode weiterentwickelt»⁶⁶.

Dato il costante ricorso di Guerrico alla pratica della divisione del testo sacro, conviene riportare ulteriori esempi. Commentando *Jo* 1, 18, il maestro domenicano scrive:

Deum nemo vidit unquam. Hic dicuntur tria: primo dicit quod nemo pure vidit Deum; secundo dicit quod Filius Dei vidit ipsum et notificavit nobis; tertio dicit quod non sic Iohannes qui testimonium perhibuit: *et hoc est testimonium Iohannis* etc.⁶⁷

Pur riportando solo le prime parole di *Jo* 1, 18, Guerrico, nella sua divisione, si riferisce anche al versetto successivo. Giovanni dice tre cose: nessuno ha mai visto Dio nella sua essenza (*Deum nemo vidit unquam*); solo il Figlio di Dio ha potuto godere di tale visione pura (*Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit*); il Battista, l'annunciatore del Cristo, è testimone della verità della rivelazione per bocca di Gesù (*et hoc testimonium Iohannis*).

Il commento a *1 Tm* 5, 13-16, è ricco di divisioni e suddivisioni:

⁶⁵ Ms. Paris, lat. 15604, f. 222^{rb}; trascritto in RIEDLINGER, *Die Makellosigkeit* cit., p. 275, nota 5.

⁶⁶ AFFELDT, *Die weltliche Gewalt* cit. (alla nota 11), p. 235.

⁶⁷ Ms. Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 15599, f. 54^{vb}; trascritto in H. DONDAINE, *L'objet et le 'medium' de la vision béatifique chez les théologiens du XIII siècle*, in «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», 19 (1952), [pp. 60-130], p. 121. Sul testo ritorneremo più approfonditamente nel capitolo successivo riguardante la *visio beatifica*.

Hic docet illud, quod ad personas distinctas secundum conditiones gratie usus est. In prima parte videlicet agitur de personis electis specialiter ad usum contemplationis, ut sunt vidue, que eligebantur, ut vacarent orationem et obsecrationem. Item prima pars dividitur in duas. Nam primo docet, quales debent esse in se sive in re, secundo quales debent esse in opinione sive in comparatione ad alios. Modus autem, quo se debent habere in se, in duobus consistet. Unum est, quod sicut destitute sunt a viro ita et a amore mundano, secundum est, quod sint destitute a temporali suffragio.⁶⁸

La prima divisione riguarda il contenuto del passo biblico in questione: nella prima parte, l'Apostolo si occupa delle vedove che si consacrano alla preghiera; nella seconda, delle vedove che decidono di risposarsi. La prima parte si divide a sua volta in due parti: nella prima, è esposta la condotta interiore che le vedove dedicatesi alla contemplazione debbono tenere; nella seconda, l'atteggiamento che debbono assumere nei confronti degli altri. La prima parte, ossia quella riguardante la condotta interiore, si suddivide ulteriormente in due parti: nella prima, Paolo afferma la necessità di un distacco delle vedove dal mondo; nella seconda, si valuta il ruolo delle vedove nelle istituzioni sociali.

Denso di partizioni è anche il commento a *I Cor 13*:

Si linguis. Quartum est, in quo probat caritatem esse utiliorem aliis donis, et continet hec pars hoc capitulum precise. Dividitur autem in duas partes: nam, primo ostendit caritatem excellere alia dona, comparando ipsam ad illa secundum utilitatem; secundo, comparando ipsam secundum diuturnitatem, ibi *sive prophetie*. Item prima pars dividitur in duas: primo enim ostendit alia dona non valere sine caritate; secundo, ostendit caritatem valere secundum se, ibi *caritas paciens est*.⁶⁹

La parola *quartum* con cui inizia il brano si comprende alla luce di una precedente divisione tematica, che qui omettiamo, di più capitoli. Tale quarta parte, avente per oggetto il primato della carità sui doni carismatici, si suddivide a sua volta in due parti: nella prima, il primato è fondato sulla maggiore utilità della carità; nella seconda, sulla sua maggiore durevolezza. La prima parte, a sua volta, si suddivide ulteriormente in due parti: nella prima, la maggiore utilità della carità è dimostrata per via negativa, ossia mostrando che i doni carismatici non hanno alcun valore senza di essa; nella seconda, per via positiva, mostrando il valore in sé della carità. Dopo aver analizzato questa prima parte, Guerrico suddivide anche la seconda, quella in cui il primato della carità si basa sulla sua maggior durata:

⁶⁸ SPRANDEL, *Altersschicksal und Altersmoral* cit. (alla nota 12), pp. 108-109.

⁶⁹ R. BALDUCELLI, *Il concetto teologico di carità attraverso le maggiori interpretazioni patristiche e medievali di I ad Cor. XIII*, Roma 1951, pp. 225-226.

Sive prophetie. Secunda pars huius capituli, in qua ostendit caritatem excellere comparando eam aliis secundum diuturnitatem. Dividitur hec pars in duas partes. Nam, primo dicit quod cessabunt alia, secundo probat illud, ibi *ex parte*.⁷⁰

Tale seconda parte è suddivisa in due parti ancora: nella prima, si nota che i doni carismatici cesseranno, mentre la carità non avrà mai fine; nella seconda, si dimostra il tutto.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 230.

4. QUAESTIONES DE SACRA PAGINA

I commenti biblici, già influenzati dalla logica e dalla dialettica nella pratica della *divisio textus*, non potevano ignorare la forma per eccellenza della riflessione filosofica e teologica medievale, la *quaestio*. I Padri e i teologi alto-medievali ne facevano ampio uso, ricorrendovi nel caso di contraddizioni interne al testo commentato che, per ovvi motivi, data la sacralità del testo, non potevano che essere apparenti. Nel XII secolo, la forma della *quaestio* divenne più complessa e sistematica, arricchita peraltro dal ricorso alle *auctoritates* a sostegno delle tesi affermate. Nel XIII secolo, infine, essa divenne la tecnica fondamentale dell'insegnamento universitario e, nelle *expositiones biblicae*, rappresentò il veicolo per la trattazione di tematiche speculative nell'esegesi. La *quaestio*, insomma, in varie forme, risulta presente nei lavori esegetici dalla Patristica alla Scolastica⁷¹.

Dahan ha avuto il merito di entrare con competenza nell'*atelier* del commentatore biblico medievale per individuare le tecniche e le metodologie adoperate. Egli ha distinto la *forma semplice* della *quaestio* dalla *forma complessa*. La prima potrebbe essere definita *quaestio de sacra pagina*, perché nasce da problemi relativi alla lettera del testo sacro; la seconda 'sfrutta' la parola biblica come pretesto per introdurre nei commenti *excursus* di natura filosofica e teologica, laddove per teologia si intende una riflessione speculativa sui contenuti della Rivelazione⁷².

Lo studioso francese individua tre *forme semplici*:

- 1) la *quaestio* nasce da una difficoltà immediata del testo, dall'asperità di un passo particolarmente complesso che il commentatore si sforza di chiarire;
- 2) la *quaestio* nasce da una contraddizione interna al libro o al capitolo o addirittura al versetto del testo scritturale che si sta commentando, oppure da una contraddizione tra versetti di libri diversi che il commentatore si sforza di mostrare solo apparente;

⁷¹ Cfr. DAHAN, *Genres, Forms and Various Methods* cit. (alla nota 11), pp. 222-224.

⁷² Cfr. ID., *L'exégèse chrétienne* cit. (alla nota 7), p. 131.

- 3) la *quaestio* nasce da un disaccordo tra *auctoritates* nel commento che hanno fornito dello stesso versetto scritturale o di versetti differenti, disaccordo che il commentatore, anche in questo caso, dimostra essere solo apparente⁷³.

Alle tre forme individuate da Dahan, potremmo aggiungerne una quarta:

- 4) la *quaestio* nasce da una contraddizione tra un passo biblico e un commento di un'*auctoritas* ad un altro versetto, divergenza che il commentatore cerca di appianare.

La *forma complessa*, invece, è il luogo dell'analisi filosofica e teologica. I testi biblici presentano una materia abbondante che talvolta ispira riflessioni approfondite: è così che, in alcuni commenti, sorgono ampi *excursus* di natura speculativa⁷⁴.

Tematiche filosofiche sono affrontate non soltanto nella *forma complessa* della *quaestio*, ma anche nel *corpus* libero del testo. Fare filosofia in un commento biblico significa affrontare temi alimentati dal Platone del *Timeo*, tradotto da Calcidio, o dal Platone veicolato dalla tradizione cristiana, prevalentemente agostiniana; oppure temi derivanti dalla riflessione aristotelica, mediata dagli arabi, particolarmente forte nel XIII secolo. Non debbono sorprendere citazioni filosofiche nei commenti alla Scrittura: è confermata l'idea di notevole ampiezza del campo dell'esegesi biblica⁷⁵.

Gli *excursus* non riguardano soltanto i campi della filosofia e della teologia, ma anche le arti del *quadrivium*. Le arti del *trivium*, più che ambiti cui attingere per digressioni varie, forniscono elementi metodologici mediante cui strutturare i commenti: la logica e la dialettica, come già considerato, sono alla base del metodo fondamentale della *divisio textus*; la grammatica e la retorica, come vedremo nel paragrafo successivo, sono importanti settori cui attingere per l'esplicazione puntuale della lettera del testo sacro. L'aritmetica, la geometria, l'astronomia, la musica, ma anche la medicina e il diritto, forniscono, invece, l'occasione per ben più ampie digressioni, volte certamente a chiarire la lettera, ma anche a contribuire ad una notevole estensione contenutistica del commento biblico⁷⁶.

La Smalley, interpretando Guerrico come un esegeta particolarmente attento alla lettera del testo (sul problema ritorneremo nel paragrafo successivo), individua, tra i caratteri peculiari dei commenti del domenicano, l'analisi testuale accurata, l'attenzione per gli aspetti

⁷³ Cfr. *ibid.*, pp. 132-134.

⁷⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 284-285.

⁷⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 289-297.

⁷⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 281-284.

grammaticali, la scarsa presenza di *quaestiones* e digressioni di natura varia: «Guerric, according to his reporter, rigorously excluded all theological discussion and kept to the work of exegesis. His *quaestiones* are few in number; they are very short and bear directly on the text»⁷⁷.

Pur avendo condotto studi di medicina, sono rari i casi in cui Guerrico si lascia andare a uno sfoggio del proprio sapere: «His postill is severely functional. He makes no display of knowledge»⁷⁸. Ovviamente, pur nella generale scarsità di *excursus* di medicina, non mancano le eccezioni alla regola:

Vulnus et livor: hic ostendit quod quantum ad omnem modum generaliter percussit, quod sic scitur, nam omnis percussio vim faciens corpori facit aperturam vel non. Si facit aperturam, aut ita quod sit ibi aggregatio humorum, <et> tunc est *plaga tumens*, vel non, <et> tunc est *vulnus*, propter latitudinem et liberam evaporationem humorum, quod non est in plaga tamen, propter arcitudinem sui. Si autem non fiat apertio, tunc est *livor*. Percussit ergo vulnere et plaga etc. Hec autem curantur tribus modis, quia ad curationem talium oportet quod fiat circumligatio, ne cor, dum pura vulnus abicit < >; vel oportet ut aliquid fiat ad repressionem humorum, ne nimis effluent. Tertium est appositio medicaminis, sed quia medicamen mordax est, propter hoc quarto oportet apponi mitigativum, scilicet oleum, sed nullum horum fuit adhibitum.⁷⁹

Commentando *Is* 1, 6, «A planta pedis usque ad verticem non est in eo sanitas, vulnus et livor et plaga tumens non est circumligata nec curata medicamine neque fota oleo», Guerrico si lascia andare a una digressione medica, in cui usa un linguaggio tecnico per sottolineare la differenza tra la ferita e il livido e per esporre le diverse possibilità di cura.

Un'altra digressione fisica la ritroviamo nel commento a *Gb* 4, 9, a proposito della natura fisiologica del sogno:

Propter hoc dicit quod non fuerunt somnia: in hora fuit in qua somnia non videntur, scilicet, in primo somno, quia tunc celebratur digestio et natura intendit digestionem et trahit ad se sive ad locum digestionis omnem corruptionis calorem et tunc quiescunt animales virtutes, tam interiores quam exteriores. Unde non operantur fantasmata nec imaginationes et ideo tunc non fiunt somnia, sed post digestionem resolvuntur fumi qui admiscuntur spiritui ascendenti ad cerebrum et ab illo fumo fit immutatio diversa in animalibus virtutibus, maxime in fantasmate. *Quando solet sopor* etc. Hoc dicit quia tunc solent difficile fieri visiones, in primo somno; tunc enim natura intendit digestionem.⁸⁰

Lo spunto è dato dal seguente versetto: «In horrore visionis nocturnae, quando solet sopor occupare homines». Guerrico spiega che i sogni sono possibili solo nel sonno profondo, ossia

⁷⁷ SMALLEY, *A commentary on Isaias* cit. (alla nota 13), p. 390.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 387.

⁷⁹ Ms. Oxford, New College 40, f. 5^v; trascritto in SMALLEY, *A commentary on Isaias* cit., p. 390.

⁸⁰ Ms. Napoli, VII. A. 16; trascritto in SMALLEY, *Some thirteenth-century Commentaries* cit. (alla nota 23), p. 352.

lontano dalla digestione, non nel primo sonno, quello immediatamente seguente la digestione. Di conseguenza, le visioni notturne di cui parla il *Libro di Giobbe* si possono avere soltanto «quando cade il sopore sugli uomini».

Altro breve *excursus* fisico si ha nel commento a *Jb* 5, 10, «Qui dat pluviam»:

Pluvia fit ex vapore humido que est causa naturalis dissoluta a sole qui est causa efficiens.⁸¹

La Smalley ritiene che qui la fonte di Guerrico sia l'Aristotele delle *Meteore*:

Quod vero aquae gignitur exhalatione, vapor est; quod aeris in aquam reditu, nubes; nubisque ejus, quae in aquam concrevit, excrementum nebula: unde serenitatis magis quam aquarum est indicium nebula, quum quasi infoecunda sit nubes. Fit autem ita orbis solis orbem imitans: eodem enim tempore quo hic ad latera discedit, ille sursum effertur et deorsum deprimitur. Atque comparandus est flumini in orbem sursum deorsum fluenti, communi aeris et aquae: quum enim propius sol accedit, sursum adscendit vaporis flumen; ubi vero recedit, ima petit aquae flumen, idque indesinenter secundum certum quendam ordinem fieri solet, ita ut quando quidem veteres oceanum commenti sunt, fieri possit ut loqui voluerint de hoc flumine, quod terram in orbem circumfluit. Humore autem continue sursum elato vi caloris rursusque vi refrigerationis deorsum ad terram relapso, nomina singulis affectionibus eorumque nonnullis differentiis propria imposita sunt: quando enim minutatim delabatur aqua, stillicidium vocatur; quando vero majoribus particulis, pluvia.⁸²

Tra i pochi *excursus* di Guerrico, ve ne sono alcuni di natura giuridica. Ad esempio, commentando *Qo* 4, 1, «Vidi calumnias», il maestro domenicano si sofferma sul preciso significato della *calumnia* nella teoria del diritto:

Radulfus: Calumnia est quando quibusdam rationibus res aliene usurpantur, sed corrupto iudice iuste iudicantur possideri.⁸³

Circa l'identità di tale *Radolfo* e la definizione di *calumnia*, riporto le osservazioni della Smalley: «Dr Kuttner tells me that he cannot throw any light on the identity of this 'Radulfus' and that the definition of *calumpnia* ascribed to him is 'sheer non-sense, hardly from the pen of a lawyer'. It is possible, therefore, that Gueric was quoting from some unknown commentary on Ecclesiastes»⁸⁴.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² ARISTOTELES, *Meteorologica*, I, 9, 346b-347a.

⁸³ SMALLEY, *Some thirteenth-century Commentaries* cit., p. 352.

⁸⁴ *Ibid.*, nota 67.

Riguardo queste caratteristiche dell'opera esegetica di Guerrico, ossia la rarità di *quaestiones de sacra pagina* e di *excursus*, Riedlinger, attento lettore della *Postilla al Cantico dei Cantici*, avanza un'ipotesi: «Mag es scheinen, daß sein Hoheliedkommentar – der kürzeste unter den hier untersuchten Pariser Kommentaren des 13. Jahrhunderts – eine der cursorischen Bibelvorlesungen darstellt, die Guericus der Sitte gemäß unter Vermeidung aller Exkurse und Quästionen als Baccalareus biblicus, und somit mindestens zwei Jahre vor der Erlangung der Magisterwürde, zu halten hatte»⁸⁵. Si tratta di una supposizione che metterebbe in discussione le certezze della Smalley circa una cronologia, seppur approssimativa, dei commenti di Guerrico: la studiosa inglese, infatti, è sicura che «the only evidence for the date of the commentaries is Gueric's regency at Paris, 1233-1242»⁸⁶. È lo stesso Riedlinger, tuttavia, a rigettare l'ipotesi da lui stesso avanzata: «Indes, einige Partien sind doch etwas ausführlicher behandelt, einige winzige Quästionen sind auch zuweilen eingefügt, so daß man den Kommentar eher als Magistralvorlesung ansehen muß, zumal die uns vorliegende Reportation offensichtlich vieles nur verkürzt wiedergibt»⁸⁷. La seppur minima quantità di *quaestiones*, connessa alla particolare attenzione per la lettera del testo, non mette in discussione, ma al contrario conferma, che trattansi di *lectiones magistrals* e non di letture cursorie di un baccelliere biblico. La congettura di Riedlinger è intelligente e perspicace. Confrontiamo i caratteri fin qui emersi dei commenti biblici di Guerrico – brevità, attenzione per la lettera, rarità di *quaestiones* e di *excursus* – con gli elementi propri della lettura dei baccellieri, elencati da Palémon Glorieux. «Cette lecture de l'Écriture par le bachelier se fait 'cursorie', de façon non pas superficielle mais rapide, non pas *magistraliter*. Exposé ou critique textuelle seulement, elle n'aborde pas les problèmes de doctrine posés par le texte, et n'entre pas dans le détail des diverses interprétations possibles: allégorique, symbolique, anagogique, etc. Celle-ci ne sont pas de sa compétence ni de son domaine. Le but du lecteur est de faire comprendre le texte en son sens littéral»⁸⁸. Notiamo che vi è una forte somiglianza tra le caratteristiche della lettura cursoria di un baccelliere e i commenti di Guerrico. In questi ultimi, tuttavia, si riscontra una *rarità* di questioni e di *excursus*, non un'assenza, tipica delle letture cursorie. Ulteriori indizi confermano il carattere magistrale delle *Postille* del maestro domenicano: la nuova struttura dei prologhi, di cui sopra, rappresenta una novità che solo un maestro poteva usare con continuità, non un baccelliere alle prime armi;

⁸⁵ RIEDLINGER, *Die Makellosigkeit* cit. (alla nota 32), p. 274.

⁸⁶ SMALLEY, *Some thirteenth-century Commentaries* cit., p. 350.

⁸⁷ RIEDLINGER, *Die Makellosigkeit* cit., p. 274.

⁸⁸ P. GLORIEUX, *L'enseignement au moyen âge. Techniques et méthodes en usage à la Faculté de Théologie de Paris, au XIII siècle*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 35 (1969), [pp. 65-186], p. 119.

inoltre, le *Postille* del maestro di Saint-Quentin sono delle *reportationes*, ossia insiemi di appunti presi e organizzati da studenti, mentre generalmente i corsi dei baccellieri biblici non venivano redatti né riportati⁸⁹.

Per le *quaestiones* vale lo stesso discorso degli *excursus*: rarità non significa assenza. E come la Smalley, pur sottolineando il basso numero di digressioni di varia natura nei testi esegetici di Guerrico, ne ha trascritti taluni, così Riedlinger non manca di trascrivere una breve *quaestio* dalla *Postilla al Cantico*:

Jo 9 [*Jo* 6, 44]: «Nemo venit ad me, nisi Pater» etc. Sed queritur: Pater trahit. Quare <non> dirigunt vocem ad Patrem? Respondetur: Christus sponsus est ecclesie, non Pater.⁹⁰

Da notare proprio la struttura ridotta della *quaestio* e la sua brevità.

Commentando *Ct* 2, 17, «Revertere, similis esto, dilecte mi, capreae aut hinulo cervorum super montes Bether», Guerrico pone un'altra breve *quaestio*:

Non legitur sponsus abisse; quid ergo est quod dicit *Revertere*? Responsio: rogat eum qui conversus fuit ammonendo ut convertatur adiuvando, quod significatur per secundum *revertere*.⁹¹

Seguendo lo schema di Dahan sopra sintetizzato, tale *quaestio* corrisponde alla seconda tra le forme semplici: essa riguarda, infatti, una apparente contraddizione interna al libro. Il problema concerne il significato del verbo *revertere*: lo sposo viene invitato dalla sposa a ritornare, ma dai passi precedenti del *Cantico* non risulta che egli si sia allontanato. Che senso ha, dunque, il ritorno? Da dove lo sposo deve *ritornare* se precedentemente non si è spostato? Guerrico risponde interpretando il *revertere* non come un ritornare nello spazio e nel tempo, bensì come un *volgersi verso* per aiutare⁹².

Sulla presenza di *quaestiones* nelle *Postille alla Bibbia* di Guerrico, Affeldt, pur non entrando in dialogo con essi, prende le distanze dalla Smalley e da Riedlinger. Lo studioso tedesco evidenzia, come carattere tipico dell'esegesi del tempo, «der Einbau von Quaestionen und Syllogismen in den Kommentar». E continua: «So treten uns denn bei Hugo von St. Cher in

⁸⁹ Cfr. *ibidem*: «Il ne semble pas que, en général, ce cours soit rédigé».

⁹⁰ Ms. Paris, lat. 15604, f. 222^{rb}; trascritto in RIEDLINGER, *Die Makellosigkeit* cit., p. 274, nota 3.

⁹¹ Ms. Paris, lat. 15604, f. 225^{vb}; trascritto in DAHAN, *Recherches sur l'exégèse du Cantique* cit. (alla nota 33), p. 518, nota 106.

⁹² Per approfondimenti sul problema del *revertere* nell'esegesi del *Cantico* nel XIII secolo, cfr. *ibid.*, pp. 518-520.

seiner 'expositio glossae' regelrecht gebaute scholastische Quaestionen mit Argument und Gegenargument, mit 'solutio' und Widerlegung der der 'solutio' entgegenstehenden Argumente entgegen (...) Der Ausgleich zwischen den einander scheinbar widersprechenden Autoritäten wird dann auf mannigfache Weise und nach den Regeln, die schon in der Frühscholastik bestimmt worden waren, versucht. (...) Bei den Nachfolgern Hugos, Johannes von La Rochelle und Guerric von St. Quentin, wird diese Methode beibehalten»⁹³. In Guerrico si troverebbero, dunque, numerose *quaestiones de sacra pagina*, condotte secondo il metodo scolastico, in accordo con i suoi tempi, e strutturate al fine di trovare un'intesa tra autorità apparentemente contraddittorie (cfr. terza forma semplice). Affeldt, riferendosi al Nostro e a Giovanni de la Rochelle, parla addirittura di «allzu starken Wuchern von theologischen Quaestionen»⁹⁴, tali da mettere a rischio l'autonomia dei commenti.

Queste differenze di vedute possono essere giustificate con la presa d'atto che gli studiosi in questione si sono confrontati con testi diversi di Guerrico: la Smalley con le *Postille a Isaia* e ai libri sapienziali, Riedlinger con la *Postilla al Cantico* e Affeldt con le *Postille* alle lettere paoline. Essendo ricca e completamente inedita, è difficile che costoro abbiano letto l'intera produzione esegetica del maestro domenicano; le divergenze, fatte emergere da noi in questa sede dato che gli studiosi in questione non entrano mai apertamente in dialogo tra di loro né riguardo temi generali di esegesi medievale né tantomeno nello specifico di Guerrico, sono il risultato di letture diverse. Evidentemente, nell'opera esegetica del maestro domenicano, vi sono dei mutamenti: mentre nei commenti all'*Antico Testamento* il numero delle *quaestiones* scarseggia, nelle postille al *Nuovo Testamento*, in particolare alle lettere paoline, esso aumenta notevolmente.

È opportuno riportare, dunque, alcune *quaestiones* tratte dai Vangeli e dalle lettere pastorali, per tentare di comprendere il perché di una maggiore problematizzazione rispetto ai testi dell'*Antico Testamento*.

Commentando *Rm* 13, 1, «Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit», Guerrico osserva:

⁹³ AFFELDT, *Die weltliche* cit. (alla nota 11), p. 236.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 238.

Potestatibus sublimioribus (...) Contra hoc autem videtur esse quod dicit *Gregorius*, ‘Ubi non delinquimus pares sumus’⁹⁵. Quantum ad illationem pene intellige hoc, non autem quantum ad reverentie exhibitionem.⁹⁶

La *quaestio* corrisponde alla quarta forma semplice da noi individuata: essa nasce, infatti, da una contraddizione apparente tra il versetto paolino e l’affermazione dello *Pseudo-Gregorio*, ossia tra due delle maggiori *auctoritates* medievali. L’invito dell’Apostolo ad essere sottomessi alle autorità costituite è letto come una giustificazione della gerarchia e della prelatura. La disparità di livelli che la scala gerarchica presuppone sembra tuttavia essere messa in discussione dall’idea per cui ‘quando non pecciamo, siamo eguali’. Come interpretare queste parole? Alcuni hanno inteso un riferimento alla condizione umana *ante peccatum*, per cui nell’Eden non vi era gerarchia; altri, una individuazione dell’origine della disegualianza gerarchica nel peccato, per cui le autorità si rendono indispensabili laddove regna il delinquere. Queste letture hanno condotto a posizioni ideologiche per cui la gerarchia contraddirebbe una uguaglianza originale tra gli uomini. Guerrico, conformemente alla tradizione domenicana, si preoccupa di salvaguardare il valore della gerarchia e così si affretta a fornire un’interpretazione consona dell’espressione attribuita erroneamente a Gregorio Magno: l’*auctoritas* non si riferisce *ad exhibitionem reverentie*, ossia alla manifestazione della sottomissione dovuta all’autorità, bensì *ad illationem pene*, ovvero alle conseguenze che la pena dovuta al peccato comporta. In altri termini, dire che ‘quando non pecciamo siamo uguali’ significa ammettere che la gerarchia è una conseguenza del male, ma non per questo essa è illegittima. L’esortazione di Paolo è salva e così anche la verità dell’*auctoritas* gregoriana⁹⁷.

⁹⁵ Guerrico, ripetendo l’errore della *Postilla domenicana* di Ugo di Saint-Cher, attribuisce la citazione a Gregorio Magno. Il primo ad aver coniato l’espressione, che divenne un vero e proprio *slogan* nelle riflessioni circa la legittimità della gerarchia, fu in realtà Pietro il Cantore. Cfr. PETRUS CANTOR, *Glossae super Genesim. Prologus et Capitula 1-3*, ed. A. Sylwan, Göteborg 1992 (*Studia Graeca et Latina Gothoburgensia*, 55), p. 40: «*Bestiis terrae. Hoc exponens Gregorius in Moralibus dicit quod non est data homini praelatio, ut dominetur subditis, sed bestiis terrae, id est bestialibus et piscibus et volucris, id est in eo quod induunt horum facies per vitia subditi; ubi enim non delinquimus pares sumus, unde Apostolus: ‘Non dominantes in clero’ etc. Horum ergo constituit Dominus hominem dominum, tamen in maximis perdidit dominium ut in leonibus, ut se sciat multum amisisse, et in minimis ut in muscis, ut suam cognoscat vilitatem, in mediis habet dominium ad solatium, ut se sciat habuisse in omnibus his*».

⁹⁶ Ms. Paris, lat. 15604, f. 23^{vb}; trascritto in P. BUC, *L’ambiguité du Livre. Prince, pouvoir et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Age*, Paris 1994 (*Théologie historique*, 95), p. 102, nota 81.

⁹⁷ Per ulteriori approfondimenti sul tema, cfr. *ibid.*, pp. 97-109.

Il Commento a *I Cor* 15, 24, «Deinde finis, cum tradiderit regnum Deo et Patri, cum evacuaverit omnem principatum et potestatem et virtutem», comporta un'ulteriore problematizzazione:

In die illa dominabit Dominus solus [*Is* 2, 11]. *Glosa*: omnibus collectis iam omnis cessabit prelatio⁹⁸. Contra: Remanebunt ordines angelorum. Responsio: Erit ordo dignitatis, non domini⁹⁹.

Tale *quaestio* deve essere considerata un esempio di *forma complessa abbreviata*: essa non nasce da difficoltà testuali né da apparenti contraddizioni interne al testo sacro o tra le *auctoritates*, ma conduce ad una riflessione di natura teologica trattata, come prassi di Guerrico, in poche parole, evitando qualsiasi *excursus* articolato. Il concetto fondamentale riguarda l'abolizione di ogni principato e potestà e potenza dopo la *parousia*, secondo le parole di Paolo, commentate dalla *Glossa Ordinaria* nel senso della cessazione di ogni prelatura. In questo caso, l'*auctoritas*, qui la *Glossa*, non contraddice il testo sacro, ma lo conferma. Il dubbio, ispiratore dell'argomento contrario, è di natura teologica: gli ordini angelici rimarranno, perché eterni; come si spiega allora la fine di ogni gerarchia? Nella risposta, basata sulla classica *distinctio* scolastica, Guerrico distingue l'*ordo dignitatis* dall'*ordo domini*: quest'ultimo indica la prelatura nel senso letterale del termine, ossia il dominio amministrativo, l'esercizio di un potere materiale su soggetti giuridicamente sottomessi; il primo indica al contrario un governo 'metafisico', in cui, pur in una condizione di sostanziale eguaglianza, non mancano differenze astratte e virtuali, quali i differenti gradi di *splendor glorie*. Tutti i beati godranno della *visio beatifica*, ma il grado di dignità della beatitudine sarà diverso e proporzionale ai meriti di ciascuno, pur mancando un dominio diretto di una schiera di beati sull'altra. Gli ordini angelici permarranno, non esercitando un potere esecutivo i primi sui secondi, ma soltanto per la differente densità di beatitudine¹⁰⁰.

Ritornando alla *Lettera ai Romani*, un'ulteriore spunto per una *quaestio* è data dal versetto 1, 17, «Iustitia enim Dei in eo [*scil.* evangelio] revelatur ex fide in fidem»:

⁹⁸ Cfr. *Glossa Ordinaria* cit. (alla nota 31), IV, f. 333, col. 2: «Hominibus collectis iam omnis prelatio cessabit, quia necessaria non erit».

⁹⁹ Ms. Paris, lat. 15604, f. 46^{rb}; trascritto in BUC, *L'ambiguité du Livre* cit., p. 150, nota 64.

¹⁰⁰ Per ulteriori approfondimenti sul tema, cfr. *ibid.*, pp. 147-154.

Justitia uno modo appellatur, quia gratis homo justificatur, ut dicit *Glosa*: justitia Dei est, quae gratis justificat [impium]¹⁰¹. Contra: misericordia Dei justificat, justitia Dei punit. Respondeo: justitia Dei, si sit constructio intransitiva, falsa est; non enim Deus ut est justitia, justificat; si sit transitiva, vera est; justitia enim, quae a Deo est, justificat formaliter.¹⁰²

Anche in questo caso si tratta di una *quaestio* nella *forma complessa abbreviata*: il versetto paolino fornisce l'occasione per una riflessione teologica sulla giustificazione *per fidem*, condotta brevemente e senza particolari speculazioni. L'*auctoritas* paolina, per cui la giustizia divina salva anche l'empio per mezzo della fede, sembra essere messa in discussione dall'argomento secondo cui è la misericordia divina che potrebbe salvare persino l'ingiusto, non la sua giustizia, punitrice piuttosto che giustificatrice¹⁰³. La *risposta* di Guerrico è concisa, evita digressioni dottrinali che pur potrebbero aver luogo data l'importanza del tema, e si basa su una distinzione di natura grammaticale spesso ricorrente nei suoi scritti esegetici, prova della notevole attenzione che il maestro domenicano fornisce alla lettera testuale: la *distinctio* tra *constructio transitiva* e *constructio intransitiva*. La prima si ha quando i *constructibilia*, ossia i vari elementi della proposizione o della locuzione, riguardano soggetti diversi; la seconda, quando essi riguardano lo stesso soggetto¹⁰⁴. Nel nostro caso, l'espressione *Iustitia Dei*, intesa come *constructio transitiva*, indica due soggetti diversi, ossia la giustizia e Dio che esercita tale giustizia; intesa come *constructio intransitiva*, indica lo stesso soggetto, ossia la giustizia che è Dio stesso. In questo secondo caso, è falso dire che la giustizia di Dio giustifica, perché Dio non giustifica in quanto è giustizia, ma è la giustizia, che è da Dio, ovvero che viene esercitata da Dio, che giustifica. Non ci soffermiamo sul contenuto della *solutio* di Guerrico, sulla sua persuasività o meno, essendo la nostra attenzione volta non ai temi trattati nelle singole *quaestiones*, bensì alla forma delle stesse e alla metodologia esegetica del maestro di Saint-Quentin.

¹⁰¹ *Glossa Ordinaria* cit., IV, f. 275, col. 2: «Est quae gratis iustificat impium per fidem sine operibus legis, ut alibi inveniat in illo non habens iusticiam meam quae ex lege est, sed illam quae ex fide, quam revelat evangelium dum dat fidem homini, per quam iustificatur qui credit Deum iustum, et veracem in promissis».

¹⁰² DENIFLE, *Die abendländischen Schriftausleger* cit. (alla nota 4), p. 112.

¹⁰³ Al problema del rapporto tra giustizia e misericordia divina ha dedicato bellissime pagine Anselmo d'Aosta. Cfr. ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Proslogion*, 8-11, PL 158, 231A-234A, ed. F. S. Schmitt, *Opera omnia*, I, Seckau 1938, pp. 106-110.

¹⁰⁴ Cfr. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *In I Sent.*, d. 5, a. 1, q. 2, in *Opera Omnia*, I, Quaracchi 1882, p. 116: «Constructio transitiva secundum antiquam definitionem est illa, in qua constructibilia pertinent ad diversa vel videntur pertinere ad diversa; intransitiva vero est ea, in qua constructibilia pertinent ad idem vel saltem ad idem videntur pertinere».

L'espressione *ex fide in fidem* dello stesso versetto *Rm* 1, 17 comporta un'ulteriore *quaestio*:

De fide in fidem. Constructio hec: iusticia est illi homini, qui transit de fide in fidem, id est de motu fidei in motum, quantum ad proficientes, vel de articulo fidei in articulum, quantum ad catechuminos. Unde *Glosa*: per omnes partes fidei, id est, articulos, et exemplificat de partibus fidei dicens: ex fide veteris testamenti etc. Dicit autem ibi *Glosa*: ex fide veteris, ubi est unus Deus, in fidem novi, ubi est Pater et Filius et Spiritus Sanctus¹⁰⁵. Et hoc videtur, quod in veteri non erat fides Trinitatis. Contra *Ac* 8 [*Ac* 8, 15]: «Qui cum venissent» etc. *Glosa*: «Ante Patrem credebant et Spiritum»¹⁰⁶. Item [super] *I Jo* 4: «Frustra Patrem colit, qui Filium negat»; sed Judei non frustra colebant Patrem: ergo non negabant Filium. Respondeo: In veteri explicite credebatur articulus de uno Deo, quia expressus erat in lege, *Ex* 20 [*Mr* 12, 29]: «Audi Israel, Dominus Deus tuus unus est». Articulus autem de Trinitate non erat ita expressus; unde non tenebantur credere explicite.¹⁰⁷

Tale *quaestio* può essere considerata corrispondente al terzo tipo di *forma semplice*: essa nasce, infatti, dal tentativo di risolvere un'apparente contraddizione interna alla medesima *auctoritas*, ossia la *Glossa ordinaria*. Nel commentare la locuzione paolina *de fide in fidem*, la *Glossa* vi legge un progresso dottrinale, per cui da una fede limitata all'unico vero Dio, propria dell'Antico Testamento, si passa a una fede estesa al Dio Uno e Trino, propria del Nuovo Testamento. L'argomento contrario mostra che in altri passi della stessa *Glossa* sembra emergere tutt'altro, ossia che anche i giudei credevano nel Figlio e nello Spirito, oltre che nel Padre. La *determinatio* di Guerrico, volta a negare tale contraddizione, si appella al carattere *implicito* della fede veterotestamentaria nella Trinità: nell'antico Testamento non vi è una dichiarazione *esplicita* di fede nel Dio Uno e Trino, perché al popolo ebraico il Signore aveva chiesto di credere soltanto alla sua unicità e non alla sua trinitarietà; *implicitamente*, senza saperlo, tuttavia, gli ebrei coltivavano questa fede. Il *de fide in fidem* indica, dunque, un passaggio da una fede inconscia della Trinità ad una consapevole. È così che il maestro domenicano mostra la linearità e la coerenza della *Glossa*.

A sorpresa, proprio proseguendo il commento a *Rm* 1, 17, Guerrico si lascia andare a un ampio *excursus* teologico, annettendovi una *quaestio*, sui rapporti tra fede e carità:

¹⁰⁵ *Glossa Ordinaria* cit., IV, f. 275, col. 2: «Ex fide in fidem propter omnes partes fidei, ex fide veteris Testamenti, ubi unus Deus, in fidem novi, ubi Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus».

¹⁰⁶ *Ibid.*, f. 472, col. 2: «Quia ante in Patrem credebant, et Spiritum Sanctum, sicut alii iudei».

¹⁰⁷ DENIFLE, *Die abendländischen Schriftausleger* cit., p. 113.

Item querit *Magister* in *Glosa*, utrum informis fides adveniente caritate remaneat¹⁰⁸. Unde queritur, si naturalia fiant gratuita, id est naturales habitus gratuiti. Ad hoc duplex est opinio: quidam dicunt, quod sic, dicentes, quod fides informis differt a formata secundum intentionem tantum, et cadere a fide formata nihil aliud est, quam fidem remitti, quia minus habilis est ad credendum. Alii dicunt, quod non. Et hec opinio duplex, quia quidam dicunt, quod adveniente fide formata perit fides informis, sicut adveniente majori lumine cedit minus lumen. Quod autem cadens a fide formata habeat fidem informem, dicunt, quod hoc est a liberalitate Dei dantis, non quia remaneat¹⁰⁹. Alii dicunt, quod fides formata degenerat <in> informem; nunquam tamen fuit hec illa, sicut vinum numquam fuit acetum, nec contrario, licet vinum degeneret in acetum. Alii dicunt, quod fides informis non fit formata, nec perit adveniente fide formata, sed simul manet. Manet autem, ut dicunt, ut si cadat a fide formata, habeat quo credat¹¹⁰. Movetur etiam quandoque motu huius, quandoque motu illius, et ideo nemo potest scire, utrum habeat fidem formatam, sicut neque utrum habeat caritatem. Item, alia fides est demonum¹¹¹, ergo demones habent fidem. Item *Jc* 2 [*Jc* 2, 19]: «Demones credunt et contremiscunt»; et ibidem dicit *Glosa*: «Quod plus est»¹¹²; ergo credere demonum plus est, quam hominum, ergo habent fidem formatam vel informem, sicut homines credentes. Item infra *Glosa*: est credere Deo et credere Deum et credere in Deum¹¹³. Duo prima sunt demonum et hominum; ergo credere Deo est demonum; sed credere Deo est credere omnia esse vera, que dixit Dominus; sed Christus dixit: «Ego et Pater unum sumus» [*Jo* 10, 30]; ergo demones hoc credunt. Contra: Hoc credere non est nature, quia supra naturam, nec vitii: ergo gratie. Ergo demones habent gratiam. Respondeo: Dicunt magistri, quod hec verba non sunt *Augustini*, sed glosatoris. Possunt tamen sustineri, ut dicatur, quod hic distinguitur motus fidei, non fides. Non enim habent demones fidem, sicut nos; sed motus, quem habent, non surgit ex habitu, sed ex conjectura. Unde quod dicitur hic: alia fides <demonum>, intelligendum est sic: Aliud credere; credere autem est hominum, demonum; sed in homine surgit ex habitu formato vel informi, in demone ex conjectura. Quod autem dicit *Glosa* super illud: «Demones credunt» etc., «Quod plus est», dicendum, quod hoc dicitur, quia ex illo motu generatur in demone timor; non autem semper in homine ex motu fidei generatur timor. Ad illud: «Credere Deo est demonum», dicendum, quod demones credunt in universali, que dixit Filius, sed non in particulari. Unde non credunt quod Filius Dei dixit hoc: «Ego et Pater unum» etc., sicut nos credimus. Si tamen diceret Filius Dei hoc, diceret <daemon>: verum est, sed non crederet esse verum, sicut christiani dicunt. Si obiicitur, quod dicunt: «Filii Dei, ut quid venisti ante tempus torquere nos?» [*Mt* 8,

¹⁰⁸ Cfr. PETRUS LOMBARDUS, *In Epistolam ad Romanos*, 1, 17, PL 191, 1324C: «Solet autem a quibusdam inquiri utrum illa informis qualitas mentis quae in malo dicitur Christiano fides, qua universa credit, accedente charitate, remaneat, et fiat virtus, an ipsa eliminetur, et alia succedat qualitas quae virtus sit».

¹⁰⁹ Cfr. GUILLELMUS AUTISSIODORENSIS, *Summa Aurea*, III, tr. 15, qq. 2-3, ed. J. Ribailier, Paris - Grottaferrata 1986 (Spicilegium Bonaventurianum, 18).

¹¹⁰ Cfr. ALEXANDER HALENSIS, *Summa Theologica*, III, p. 3, inq. 1, tr. 2, q. 2, tit. 1, m. 6, IV, Quaracchi 1948, p. 1041.

¹¹¹ Cfr. LOMBARDUS, *In Epistolam ad Romanos*, 1, 17, 1324C: «Fides qua creditur, cum charitate virtus est, et hoc est fundamentum omnium bonorum, in qua nemo perit. Haec fideles facit, et vere Christianos. Alia vero daemonum est, et nomine tenus Christianorum».

¹¹² *Glossa Ordinaria* cit. (alla nota 31), IV, f. 515.

¹¹³ LOMBARDUS, *In Epistolam ad Romanos*, 4, 5, 1367B: «Attende, quod ait: credenti in eum, non ei. Non enim continuo, qui credit ei, credit in eum. Aliud enim est credere in eum, aliud credere ei, aliud credere illum. Nam et demones credebant ei, sed non credebant in eum».

29] <...> potest dici, quod hoc dixerunt, non quia crederent ipsum esse Filium Dei, sed quia credebant, Deum esse in illo meliori modo quam in aliis.¹¹⁴

Abbiamo qui un esempio, a dir il vero raro in Guerrico, di *forma complessa non abbreviata* di *quaestio*, ossia un ampio *excursus* di natura teologica sotto la forma della disputa. Ancora l'espressione paolina *de fide in fide* offre l'occasione per una riflessione approfondita circa la distinzione, posta da Pietro Lombardo sia nelle *Sentenze* che nel *Commento alle lettere paoline*, tra *fides formata* e *fides informis*: la prima è la fede arricchita dalle opere, la seconda è la fede senza le opere. Il problema riguarda le modalità del passaggio dall'una all'altra fede: l'una implica l'eliminazione dell'altra oppure esse possono in qualche modo coesistere? Guerrico, sintetizzando lo *status quaestionis*, riporta varie posizioni, ma evita di fornire una propria *solutio* al problema e preferisce soffermarsi su un tema affine, emerso anch'esso dal *Commento* del Lombardo a *Rm* 1, 17: anche i demoni hanno fede – sostengono sia la *Glosa Ordinaria* che la *Magna Glosatura* – ma in che senso? Forse che anche i demoni abbiano la grazia? Guerrico prova ad ammorbidire l'affermazione: i demoni hanno il moto della fede, ma esso non deriva da un abito, qual è la fede stessa, bensì da una supposizione; la loro non è vera fede, ossia una disposizione radicata, ma una *conjectura*, avente per oggetto non i particolari, cioè i singoli articoli di fede, bensì l'universale (*demones credunt in universali, non in particulari*). Essi non hanno fede, ma un moto simile a quello della fede che li conduce alla supposizione di verità genericamente intese. Si potrebbe obiettare, però, che nel *Vangelo* i demoni chiamano Gesù 'figlio di Dio'. Guerrico risponde che il loro dire non corrisponde a un vero sentire: essi non credevano che Gesù fosse il Figlio di Dio, ma soltanto che Dio fosse in lui in un modo migliore rispetto agli altri uomini. La concatenazione di argomenti contrari e risposte fa di questo passo esegetico a *Rm* 1, 17 una *quaestio* complessa dal contenuto teologico molto denso.

La *Lettera ai Romani* è una vera e propria fonte inesauribile di *quaestiones*. Così, commentando *Rm* 3, 21-22, «Nunc autem sine lege iustitia Dei manifestata est, testificata a lege et prophetis; iustitia autem Dei per fidem Iesu Christi super omnes qui credunt», Guerrico scrive:

Nunc autem. Continua: non solum lex non justificat, immo nec adjuvat; sed etiam non sine lege est iustitia Dei, iusticia scilicet, qua justificat. Sed videtur quod magis debet dici misericordia; justificare enim misericordie est. Item *Glosa* super hunc locum: «Iusticia Dei dicitur, que proprie videtur dicenda misericordia, quia de promissione originem habet»¹¹⁵, unde *Zc* 1 [*Zc* 1, 3]: «Convertimini ad me» et ego etc. Item *Ez* 18 [*Dn* 3, 15]: «Quacumque

¹¹⁴ DENIFLE, *Die abendländischen Schriftausleger* cit., pp. 113-114.

¹¹⁵ LOMBARDUS, *In Epistolam ad Romanos*, 3, 20-21, 1360A: «Dei iustitia dicitur quae magis proprie videretur dicenda misericordia, quia de promissione originem habet, et cum promissum Dei redditur iustitia Dei dicitur».

ora». Si autem hoc est, ergo non fuit hec justicia ante promissionem; si hoc, nullus fuit justus ante Habraham. Respondeo: ante fuit justitia, sed in promissione manifestata. Vel potest dici, quod justicia Dei dupliciter dicitur: uno modo exigentia, et sic fuit ante promissionem; alio modo dicitur actualis fidelitas in promisso, et hec habet originem de promissione. Item secundum quod justicia dicitur exigentia meritorum, bene sequitur, ex justicia, non ergo ex misericordia; secundum vero quod dicitur fidelitas in promissis non sequitur; promissio enim Dei non obligat Deum, cum sit super omnem legem. Unde misericordie est, solvere, unde neutro modo sequitur. Item *Glosa* super eundem locum: «Cum suscipit fugientes ad se, justicia Dei dicitur, quia non suscipere iniquitas»¹¹⁶. Contra: suscipere misericordie est, non ergo justicie. Item quod dicit: «Non suscipere» etc. aut intelligitur de habentibus gratiam aut de non habentibus; si de habentibus, contra, tales jam suscepti sunt; si de non habentibus, contra, tales nullo bono digni sunt. Respondeo: intelligitur de non habentibus et facientibus, quod suum est; quos congruum est suscipi, licet non sit dignum. Sumitur autem ibi iniquitas pro incongruo. Quod autem dicit *Glosa*: «Cum suscipit fugientes ad se, justicia Dei dicitur», ibi justicia sumitur pro justicia congrui, que non opponitur misericordie.¹¹⁷

Si ha qui un altro esempio di *forma complessa non abbreviata di quaestio*. Guerrico ritorna sulla differenza tra giustizia e misericordia, tema già affrontato nel commentare *Rm* 1, 17, e intreccia due *quaestiones*. La prima nasce da un'affermazione di Pietro Lombardo secondo cui è corretto dire che la giustizia, e non la misericordia, giustifica l'empio, in quanto la giustizia ha origine dalla promessa che Dio fece ad Abramo; ma se è così, allora prima di Abramo non ci sarebbero giusti. La risposta di Guerrico è duplice: innanzitutto la giustizia, prima di Abramo, sussisteva, seppur in forma inespressa, mentre con la promessa acquista un carattere manifesto; in secondo luogo, prima della promessa, la giustizia era esigenza, dopo la promessa, è fedeltà. La seconda *quaestio* riguarda ancora un passo della *Magna Glosatura* in cui il *Maestro* sostiene che accogliere gli ingiusti è un atto della giustizia, e non della misericordia, perché l'accogliere in sé è un atto giusto, mentre il non accogliere è un'iniquità. Agli argomenti contrari che negano che l'accogliere gli empì sia un atto giusto, Guerrico risponde che costoro, pur non essendo degni di essere accolti, se sono accolti, godono di una giustizia a loro conveniente, non opposta alla misericordia. Insomma, il maestro domenicano distingue una giustizia conveniente e una inconveniente, laddove la convenienza o meno della giustizia dipende dal punto di vista dell'imputato e non del giudice: la prima equivale alla misericordia e dunque non si oppone ad essa. L'interessante e originale operazione di Guerrico è volta a mostrare che tra misericordia e giustizia non vi è contraddizione. In ogni caso, la *Lettera ai Romani* fornisce l'ennesimo spunto per un *excursus* teologico vasto e dettagliato, esposto sotto la forma della *quaestio*.

Paolo scrive che la giustizia di Dio si è manifestata indipendentemente dalla legge. Cosa significa *manifestata*?

¹¹⁶ *Ibid.*, 1360B: «Justitia enim est, quia exsolutum est quod promissum est; et cum suscipit confugientes ad se, justitia Dei dicitur, quia non suscipere iniquitas est».

¹¹⁷ DENIFLE, *Die abendländischen Schriftausleger* cit., pp. 115-116.

Manifestata. Commendatio est justicie, *manifestata* in lege, quia lex peccatum ostendebat et non tollebat; unde ostendebat aliam esse justiciam, que peccatum tolleret. Sed, cum esset velata, quomodo justitia hec manifestata fuit in lege? Respondeo: Manifestatio est contra obscuritatem; sic non fuit manifestata, item est manifestatio contra dubietatem, sic fuit manifestata. Vel potest dici manifestata modo mirabili «Domino cooperante et sermonem confirmante» etc., *Mr* ultimo [*Mr* 16, 20].¹¹⁸

Altro esempio di *forma complessa* di *quaestio*: ancora una volta, il testo paolino si presta a riflessioni di natura teologica. Il passo comporta una notevole difficoltà, perché il commento di Guerrico sembra in contrasto con le stesse parole dell'Apostolo: il testo sacro parla di *justitia manifestata sine lege*, mentre il maestro domenicano si preoccupa di mostrare in che modo la giustizia si è manifestata *in lege*. Pur ribadendo la differenza tra la legge, che mostra il peccato senza cancellarlo, e la giustizia divina, che non si oppone alla misericordia e, oltre a mostrare il peccato, lo toglie giustificandolo, Guerrico, contrariamente a quanto esprime immediatamente la lettera paolina, sostiene che questa nuova giustizia si manifesta nella legge. Si tratta di un'idea affermata anche in precedenza, scrivendo che «non solum lex non justificat, immo nec adjuvat; sed etiam non sine lege est iustitia Dei, justicia scilicet, qua justificat». Guerrico, tuttavia, ammette che nella legge la giustizia resta velata. E allora com'è possibile che si manifesti? Nella risposta il maestro sottolinea il carattere atipico di questa manifestazione: non una *manifestatio contra obscuritatem*, bensì *contra dubietatem*. L'oscurità della legge resta, e in essa una forma di nascondimento della giustizia, la cui manifestazione però comincia a mostrare delle certezze. La manifestazione della giustizia divina già al tempo della legge non dissipa le tenebre del legalismo, ma inizia ad annunciare l'avvento della grazia nella verità del Cristo. Questo nostro tentativo di lettura, considerando le asperità del testo di Guerrico, è suscettibile di qualsivoglia correzione; anche in questo caso, tuttavia, è doveroso richiamare l'attenzione non sul contenuto teologico specificamente trattato, ma sulla struttura formale del testo che propone un ulteriore *excursus* dottrinale.

Il tema della giustizia divina suscita un'altra *quaestio* nel commento a *Rm* 10, 3, «Ignorantes enim Dei iustitiam et suam quaerentes statuere, iustitia Dei non sunt subiecti»:

Dei iustitiam. Glosa: «Que est per fidem»¹¹⁹. Contra, *Jo* 16 [*Jo* 16, 8], super illud «Arguet mundum»: iusticia est credere, quod non vides¹²⁰: ergo fides est justitia, non ergo justicia per

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 116.

¹¹⁹ *Glossa Ordinaria* cit. (alla nota 31), IV, f. 295: «Quae est per fidem Christi, quae est a Deo».

¹²⁰ Cfr. *Glossa Ordinaria* cit., IV, f. 261, col. 2: «Est vera iusticia credere quod non videtur, ut qui viderunt hominem, crediderunt Deum».

fidem. Respondeo: Dei justiciam, id est justificationem, que est a Deo, que est per fidem, quia Deus per fidem justificat [cfr. *Ac* 15, 9].¹²¹

La *quaestio* coincide con il terzo tipo di forma semplice: il problema, infatti, è posto da una contraddizione interna all'*auctoritas* della *Glossa* nel commento di differenti passi scritturali. Riguardo *Rm* 10, 3 si legge che la giustizia divina si ottiene attraverso la fede, mentre in riferimento a *Jo* 16, 8 si osserva che la giustizia consiste nel credere ciò che non si vede; nel primo caso, la fede è il mezzo attraverso cui si compie la giustizia divina; nel secondo, essa coincide con la giustizia. Nel risolvere tale apparente aporia, Guerrico osserva che la giustizia di cui la *Glossa* parla nel commento a *Rm* 10, 3 è la giustificazione, ossia la giustizia esercitata da Dio quando salva il peccatore che ha fede, mentre la giustizia intesa dall'*auctoritas* nel commento a *Jo* 16, 8 è la giustizia umana coincidente con la fede. Di conseguenza, parlando di due differenti forme di giustizia, nel testo della *Glossa* non si riscontra contraddizione alcuna.

In *1 Tm* 5, 1, «Seniorem ne increpaveris, sed obsecra ut patrem iuvenes ut fratres», Paolo indica il giusto atteggiamento da tenere nei confronti degli anziani. Guerrico commenta:

Is [*Is* 65, 20]: «Puer centum annorum» maledicetur. Item *Glossa*: senior stultus, ut ait *Gregorius*, vehementer est increpandus¹²²; et de hoc intelligitur auctoritas Iesaia. Hic autem agitur de sene parato ad correctionem vel de sene modesto et in minimis errante. Item *Tt* 2 [*Tt* 2, 15]: «Argue cum omni imperio». Hic autem dicitur: «Ne increpaveris». Respondeo: Timotheus erat austerus et tales solent esse austeri aliis. Propter ei: «Ne increpaveris» etc., ut sit remedium contra austeritatem eius. Sed Titus vacabat operibus misericordie et tales solent esse remissi in corrigendo. Propter hoc dicit: «Argue» etc. Sed obsecra id est [Cfr. *1 Pt* 5, 1].¹²³

La *quaestio* corrisponde al secondo tipo di *forma semplice*: essa nasce dall'esigenza di spiegare l'apparente contrasto tra due differenti passi della Scrittura. Scrivendo a Timoteo, Paolo gli consiglia di non essere aspro con gli anziani, ma di esortarli fraternamente; a Tito, invece, ordina di rimproverare con tutta autorità. Come si spiega tale antinomia? Guerrico risponde appellandosi ai diversi temperamenti dei due destinatari delle lettere¹²⁴: Timoteo era austero, per cui l'Apostolo lo esorta a essere più flessibile negli ammonimenti; Tito, invece, essendo più propenso al perdono e alla comprensione, è invitato ad agire con maggiore autorità. Non ci è dato sapere quanto questa diversità di carattere tra i due corrispondesse al vero, né donde il

¹²¹ DENIFLE, *Die abendländischen Schriftausleger* cit., p. 117.

¹²² LOMBARDUS, *In Epistolam I ad Timotheum*, 5, 1-10, PL 192, 351B.

¹²³ SPRANDEL, *Altersschicksal und Altersmoral* cit. (alla nota 12), p. 102.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 105: «Diesen Gegensatz erklärt er nicht durch Unterschiede bei alten Leuten, sondern durch unterschiedliche Charaktere und Amtsaufgaben der Priester».

maestro domenicano abbia tratto l'informazione, sempre che non sia soltanto una sua congettura funzionale alla soluzione della *quaestio*. In ogni caso, è ad essa che Guerrico ricorre per giustificare questa apparente divergenza interna al *corpus* paolino.

La celebre pericope paolina sulla carità, *I Cor* 13, è così ricca di spunti teologici che, nel commentarla, le *quaestiones* si moltiplicano:

*Et habuero fidem ita ut montes transferam, etc. Quare fidei attribuitur operatio miraculorum? Respondeo: propter omnipotentiam quam supponit. Miracula autem potencie sunt ostensiva, quia etiam fides elevat hominem supra posse nature, datur ei posse supra naturam. Item cum fides sine caritate non sit meritoria, quomodo transfert montes? Respondeo: non dicit hoc nisi conditionaliter, quasi: si hoc esset possibile, cum ad salutem non valeret sine caritate. Vel potest dici, quod fides sine caritate non trasfert montes de merito condigni, sed congrui, si forte hoc exigit utilitas populi.*¹²⁵

I Cor 13, 2, «Et habuero omnem fidem ita ut montes transferam, caritatem autem non habuero, nihil sum», suggerisce due *quaestiones in forma complexa* in cui sono affrontati problemi di natura teologica. Il primo riguarda il potere di operare miracoli che viene attribuito alla fede: perché tramite la fede l'uomo può compiere prodigi? Guerrico risponde che, poiché la fede innalza l'uomo al di sopra della natura, tramite essa è possibile compiere azioni sovranaturali. Paolo afferma che se anche avessimo una fede tale da trasportare le montagne, ma non avessimo la carità, la nostra fede sarebbe nulla ai fini della salvezza. Ma in che modo l'uomo potrebbe compiere miracoli tramite una fede priva di carità e quindi senza merito? La risposta è duplice. La prima legge nell'affermazione paolina un'ipotesi, come per dire che se anche, *per absurdum*, fosse possibile una tal cosa, evidentemente non possibile senza la carità, l'uomo non raggiungerebbe comunque la salvezza. La seconda riflette sul concetto di merito e sulla distinzione tra *meritus condignus* e *meritus congruus*: il primo implica una giustizia *rigorosa*, per cui a una determinata azione corrisponde un determinato premio, e a una determinata colpa una determinata pena; il secondo, una giustizia *conveniente*, contemplante anche la misericordia. Ora, la fede senza la carità potrebbe compiere prodigi, ma non perché lo meriti, bensì perché Dio andrebbe misericordiosamente incontro alle necessità del suo popolo.

Il commento prosegue con una *quaestio* corrispondente al *terzo tipo di forma semplice*:

Glossa: «Hoc utique habent mali etiam, qui confitebuntur in iudicio, ubi non auderent mentiri»¹²⁶. *Contra*: *Lc* 15 [*Lc* 15, 29]; super illud: «Tot annis servivi». *Glossa*: «Non mirum si patri mentitur, qui fratri invidet, cum in iudicio apertius mentiantur, dicentes: *Nonne in*

¹²⁵ BALDUCELLI, *Il concetto teologico di carità* cit. (alla nota 69), p. 227.

¹²⁶ LOMBARDUS, *In Epistolam I ad Corinthios*, 13, 2, PL 191, 1659C: «Et si illa magna sint, habent illa utique etiam mali, quae et confitebuntur in iudicio ubi non audebunt etiam mentiri».

*nomine tuo, etc.»*¹²⁷. Respondeo: In nomine, id est, in virtute et veritate nominis. Sic verum dicerent, sic intelligit *glossa*, que hic ponitur. Vel in nomine tuo existentes eiecimus, etc.; sic falsum dicerent et sic intelligit super *Lucam*.¹²⁸

Le azioni dettate da una fede priva di carità non saranno celate il giorno del giudizio, quando non sarà possibile mentire. E, tuttavia, la *Glossa* sembra contraddirsi sul tema: commentando *I Cor* 13, 2, l'*auctoritas* sostiene l'impossibilità di mentire dinnanzi a Dio, ma, interpretando *Lc* 15, 29, pare affermare il contrario. Si impone così al maestro la necessità di annullare l'aporia.

I Cor 13, 5 suggerisce un'altra breve *quaestio*:

Non irritatur. Contra. *Ez* 20 [*Ez* 20, 8]: «Irritaverunt me et noluerunt audire». Si ergo Deus irritatur etiam caritas. Respondeo: Irritatio Dei est provocatio ad vindictam; sic sumitur in Ezechiele. Vel ad iram, sic non irritatur nunc caritas.¹²⁹

La *quaestio* corrisponde al *secondo tipo* della *forma semplice*: essa scaturisce, infatti, da una apparente contraddizione tra due diversi luoghi scritturali. Il primo è il passo paolino in cui si afferma che la carità non si adira; il secondo è un versetto tratto da Ezechiele in cui sono riportate le parole del Signore che si dice adirato per il comportamento del suo popolo. Dunque, se Dio si è irritato, anche la carità potrebbe adirarsi. Come si spiegano, allora, le parole dell'Apostolo? Guerrico risponde contestualizzando i *verba Dei* del libro di Ezechiele: l'irritazione del Signore è una provocazione alla vendetta e all'ira, non subita dalla carità. Ancora una volta evitiamo di soffermarci sulla persuasività della *determinatio* del maestro, per sottolineare esclusivamente l'aspetto formale del discorso esegetico.

Concludiamo la carrellata di testi comprendenti *quaestiones* di vario tipo con un brano, di cui abbiamo già riportato la *divisio* e su cui ritorneremo nel capitolo successivo riguardante la *visio beatifica*. Il commento a *Jo* 1, 18, «Deum nemo vidit unquam: Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit», ha integralmente la forma della *quaestio*:

Quomodo per Iesum veritas, cum veritas sit in visione? Responsio: licet Deum nemo vidit, tamen Filius enarravit. Vel sic: *de plenitudine* etc., quia ipse Filius enarravit nobis Deum quem nemo vidit. *Augustinus* sic: «Ne forte dicat aliquis, quomodo non est facta gratia et

¹²⁷ *Glossa Ordinaria* cit. (alla nota 31), IV, f. 197, col. 1: «Nec mirum si patri mentitur, qui fratri invidet: cum et in iudicio impudencius mentientur. *Nonne in nomine tuo*».

¹²⁸ BALDUCCELLI, *Il concetto teologico di carità* cit., p. 227.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 229.

veritas per Moysen», *nemo vidit Deum unquam etc. nisi unigenitus*¹³⁰. Si est bona exceptio, ergo unigenitus est homo, quod verum est; vel, ergo unigenitus vidit, et hoc verum, quia simul viator fuit et comprehensor. Obicitur de Iacob, *Gn* 31 [*Gn* 32, 30]; *Is* 6 [*Is* 6, 1]: «Vidi Dominum» etc.; de Ezechiele 1 [*Ez* 1, 1] et 10, et *Dn* 7 [*Dn* 7, 13]; et Moyse, *Ex* 33 [*Ex* 33, 19]. – Responsio: viderunt omnes in subiecta creatura. *Crisostomus*: «Illa condensationis erant, non ipsius substantie visio; si enim ipsam vidissent naturam, nunquam ipsam differenter considerassent: simplex enim est»¹³¹. *Crisostomus* etiam videtur dicere quod nec ab angelis etiam videatur substantia Dei. Dicit enim: «Ipsum quod est Deus non solum prophete, sed neque angeli viderunt neque archangeli; sed si interrogaveris eos, audies de substantia quidem nichil respondentes, gloria vero in excelsis Deo cantantes»¹³². Per hanc auctoritatem dixerunt quidam quod nunquam videtur substantia, etiam a glorificatis. Quod est contra *Mt* 18 [*Mt* 18, 10]: «Angeli eorum semper vident faciem Patris». Et *Ioannes* dicit: Videbitur Deus «sicuti est» [*I Jo* 3, 2]. – Solutio: Ipsum quod est, etc., substantia videlicet secundum eius plenitudinem. Et quod infra sequitur, dic quod nichil respondebunt de substantia, non quia non videant et cognoscant, sed quia tibi carnali non expedit. Quod autem intelligat *Crisostomus* de cognitione secundum plenitudinem cogniti, patet per aliam auctoritatem que sequitur. *Crisostomus*¹³³: «Si simpliciter cuiusquam incorporee virtutis, etsi genite existentis, non possumus suscipere considerationem universaliter, multo magis et incorporee et ingenite substantie».¹³⁴

Nello stesso testo si individuano due *quaestiones*, entrambe di *forma semplice*: la prima corrisponde al secondo tipo, in quanto in essa l'autore tenta di risolvere l'apparente contraddizione tra diversi passi scritturali; la seconda, mossa dall'apparente aporia tra l'*auctoritas* del Crisostomo e il testo sacro, coincide con il quarto tipo. Nel primo caso, si presenta il seguente problema: Giovanni dice che nessuno ha mai visto Dio e che solo il suo Figlio Unigenito lo ha potuto rivelare; come si spiegano allora le varie visioni narrate nell'Antico Testamento? Guerrico risponde appellandosi all'autorità del Crisostomo: i profeti antichi videro perché Dio si mostrò loro, non perché si trovarono dinnanzi alla presenza divina. Solo Cristo ha potuto attingere all'essenza del Padre muovendosi verso di essa; le altre visioni scaturiscono da un movimento inverso, quello di Dio verso l'uomo. E ciò è mostrato dalla differenza delle visioni: ognuno vede Dio in modo diverso, perché non sono presenti alla Sostanza, ma è la

¹³⁰ AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *In Iohannis Evangelium*, tr. 3, 17, PL 35, 1403, ed. R. Willems, Turnhout 1990 (CCSL, 36), p. 27,1-9: «Et ne forte aliquis dicat: Et gratia et veritas non est facta per Moysen, qui vidit Deum? statim subiecit: *Deum nemo vidit unquam*. Et unde innotuit Moysi Deus? Quia revelavit servo suo Dominus. Quis Dominus? Ipse Christus, qui praemisit legem per servum, ut veniret ipse cum gratia et veritate. *Deum enim nemo vidit unquam*. Et unde illi servo quantum capere posset apparuit? Sed *Unigenitus*, inquit: *Filius qui est in sinu Patris, ipse enarravit*».

¹³¹ IOHANNES CHRYSOSTOMUS, *Homiliae in Joannem*, 15, 1, PG 59, 97-98, ed. H.-F. Dondaine, *Traduction de Burgundio*, in *L'objet et le 'medium' de la vision béatifique* cit. (alla nota 67), [pp. 100-102], p. 101,9-11.

¹³² *Ibid.*, 98, p. 101,19-22.

¹³³ *Ibid.*, p. 101,28-31.

¹³⁴ Ms. Paris, lat. 15599, f. 54^{vb}; trascritto in DONDAINE, *L'objet et le 'medium' de la vision béatifique* cit., p. 121.

Sostanza che si muove verso di loro. Data dunque la diversità di visioni tra Cristo e i profeti, non vi è contraddizione tra le narrazioni visionarie vetero-testamentarie e l'affermazione giovannea. Nel secondo caso, il problema è il seguente: il Crisostomo sostiene che né i profeti né gli angeli hanno mai visto Dio e che se le schiere celesti fossero interrogate sulla sostanza divina, non saprebbero rispondere; perché allora Giovanni, nella Prima Lettera, afferma che vedremo Dio com'è, e nel Vangelo di Matteo è scritto che gli angeli vedono il volto del Padre? La risposta di Guerrico consiste in una lettura, se si vuole anche artificiosa, del passo del Crisostomo, al fine di renderla compatibile con la Scrittura e di ammorbidirne lo scetticismo circa il problema della *visio beatifica*: il Padre greco intende dire che gli angeli vedono la sostanza, ma non secondo la sua pienezza, e la loro non-risposta ad un'eventuale domanda sulla sostanza divina non dipende da una loro incapacità, bensì dal disinteresse dell'uomo carnale che mai porrebbe una tale domanda. Su questi temi torneremo nel capitolo successivo in maniera approfondita. Basti ora la riflessione sulla forma di tale brano, così denso e ricco di suggestioni speculative.

Riportare tutte le *quaestiones* e gli *excursus* presenti nell'opera esegetica di Guerrico sarebbe un lavoro a dir poco arduo e peraltro poco utile. Abbiamo tentato di mostrare che, mentre nelle *Postille* all'Antico Testamento il maestro domenicano si limita a una attenta esposizione della lettera sacra, evitando ricorrenti *excursus* nonché numerose problematizzazioni testuali e teologiche nella forma della *quaestio*, nei *Commenti* al Nuovo Testamento le *quaestiones* si moltiplicano, non solo nel tentativo di risolvere apparenti aporie tra vari passi biblici e commenti delle *auctoritates*, ma anche al fine di mettersi alla prova nella risoluzione di problemi meramente teologici che la Scrittura suggerisce. Quale sia la causa di tale differenza metodologica non è di difficile comprensione: il Nuovo Testamento, e in modo particolare le Lettere paoline, fornisce le fondamenta dottrinali della teologia cristiana e, confrontandosi con esso, diventa inevitabile una maggiore speculazione e teoretizzazione teologica.

5. SENSO LETTERALE O SENSO SPIRITUALE?

Cardine della teoria esegetica è la distinzione tra senso letterale e senso spirituale: il primo è il significato immediato della lettera del testo sacro e rinvia al mondo delle cose indicate dalle parole bibliche; il secondo coincide con un ulteriore livello significativo che oltrepassa la lettera, anzi si cela dietro di essa, per cui le cose significate dalle parole scritturali, a loro volta, indicano altre cose. Mentre il senso letterale è univoco, il senso spirituale o mistico è triplice e comprende: il senso allegorico o tipologico, consistente nel leggere l'Antico Testamento come allegoria o tipo del Nuovo, per cui nei libri dei Profeti sono prefigurati i protagonisti del Vangelo; il senso morale o tropologico, consistente nell'individuazione nella Bibbia di costanti ammonimenti sui retti comportamenti da assumere nella vita pratica; il senso anagogico, consistente nella interpretazione della Scrittura secondo le realtà ultime.

A partire dai cosiddetti *maestri della sacra pagina*, ossia Pietro Comestore, Pietro il Cantore e Stefano Langton, si ha una percezione sempre più netta di tale distinzione tra i sensi scritturali, tanto che, a margine dei commenti o nel *corpus* stesso del testo, le varie letture proposte di un versetto sono precedute da espressioni quali *litteraliter*, *allegorice*, *spiritualiter*, *moraliter*, ecc.¹³⁵

Circa l'esegesi del XIII secolo, gli studiosi hanno dibattuto a lungo sul primato dell'uno o dell'altro senso o piuttosto su un loro equilibrio. La Smalley ritiene che, con l'esegesi universitaria, si realizzi un vero e proprio trionfo della lettera sullo spirito, tanto da parlare di 'declino dell'esposizione spirituale': «Le vecchie allegorie e 'moralità' andavano appassendo di fronte alla crescente consapevolezza dell'importanza del significato letterale»¹³⁶. La studiosa inglese non evita esagerazioni quando afferma che «alcuni autori di commenti mostrano il loro disgusto per l'esposizione spirituale, ampliando l'esposizione letterale e confinando oltre il margine quella spirituale», né simpatie personali quando definisce costoro «gli spiriti più sani e cauti», e gli altri, ossia i sostenitori del senso mistico, «stravaganti»¹³⁷.

La posizione della Smalley, purificata da eccessi dovuti a gusti personali, è condivisa da molti studiosi. Minnis parla addirittura dell'interesse per il senso letterale come una 'moda' – «It

¹³⁵ Cfr. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible* cit. (alla nota 7), p. 99.

¹³⁶ SMALLEY, *The Study of the Bible* cit. (alla nota 1), p. 284; tr. it., p. 397.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 285; tr.it., p. 398.

became fashionable to focus on the literal sense of Scripture»¹³⁸ - e ribadisce che «late medieval scholars afforded the ‘body’ of Scripture, its literal sense, a corresponding dignity»¹³⁹. I sensi spirituali acquistano legittimità solo se fondati su quello letterale, e solo l’ancoraggio al testo può impedire i voli pindarici dell’allegoria¹⁴⁰.

De Lubac tenta di rovesciare lo schema interpretativo della Smalley e «critica alla radice la pretesa di Smalley (...) di rinvenire una linea evolutiva ‘gerolimina’, che lungo il corso del tempo avrebbe dato sempre più rilievo alla *littera*. Gli interpreti medievali avrebbero invece costantemente apprezzato la *littera*, sempre sottomettendola peraltro alla ricerca di significati ulteriori»¹⁴¹. Il cardinale gesuita, lungi dal notare nella storia dell’esegesi patristica e alto-medievale un disprezzo della lettera, ribaltato tra XII e XIII secolo in un disprezzo dello spirito, «esalta gli elementi di profonda continuità nell’esegesi medievale: il primato attribuito in essa allo sforzo di svelamento del Mistero, la sua costante ricerca della cifra allegorica celata oltre la *littera*»¹⁴². Il De Lubac attribuisce un peso limitato alla nuova strumentazione scientifica di cui fa uso l’esegesi universitaria, sottolineando piuttosto il sostanziale equilibrio tra i vari livelli significativi della Scrittura. Il Medioevo del gesuita è «il medioevo dello spirito, del mistero e del sacramento, di simboli, figure e diagrammi espressivi di un’immaginazione simbolica carica di consapevolezza biblica e teologica»¹⁴³; il Medioevo della Smalley è invece un mare in tempesta in cui le onde del misticismo, lungo i secoli, vengono superate dalle onde del letteralismo che trasportano a riva glosse, concordanze, grammatiche, dizionari, *correctoria*, lasciando negli abissi l’allegoria, la figura, il tipo...

Le quasi duemila pagine dell’opera di De Lubac «trasmettono al lettore la convinzione che le acque del medioevo esegetico siano quasi ferme, al di là di alcune increspature superficiali»¹⁴⁴, e così, nel capitolo dedicato all’età scolastica, il cardinale francese, a proposito di Bonaventura prima e di Tommaso poi, nonché di tutti i commentatori del secolo, insiste nel ritenere che tanto nella dottrina esegetica quanto nella pratica espositiva si attengono alla tradizione: la dottrina dei quattro sensi non è nuova, come non è nuova l’idea secondo cui i sensi spirituali si fondano su quello letterale, e non è nuova la pratica esegetica consistente nell’analizzare accuratamente prima la lettera per poi abbandonarsi alle interpretazioni

¹³⁸ MINNIS, *Discussions of Authorial Role* cit. (alla nota 19), p. 40.

¹³⁹ MINNIS, SCOTT, WALLACE, *Medieval Literary Theory* cit. (alla nota 53), p. 197.

¹⁴⁰ Cfr. *ibid.*, pp. 203-204.

¹⁴¹ G. L. POTESTÀ, *Premessa a SMALLEY, The Study of the Bible* cit., tr. it., pp. 20-21.

¹⁴² *Ibid.*, p. 21.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 22.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 21.

spirituali¹⁴⁵. Nel XIII secolo, non è inferto alcun colpo mortale al senso mistico, né si scopre, come se fosse un'originalità, l'importanza del senso letterale: piuttosto tutto procede come sempre, conformemente alla tradizione. Ciononostante, è lo stesso De Lubac ad ammettere che qualcosa pur accade, quando scrive, a proposito di Tommaso d'Aquino, che «la piccola offerta portata da lui al vasto tesoro del simbolismo medievale appare ben modesta rispetto a quella dei grandi allegoristi», aggiungendo successivamente che «a cose fatte, ci può certamente dispiacere che non abbia cercato maggiormente di colare il suo pensiero nello stampo dei quattro sensi: vi avrebbe guadagnato nel presentarsi più storico e più cristologico»¹⁴⁶. Gli interrogativi che seguono il ragionamento sono retorici, ma avrebbero meritato un tentativo di risposta maggiormente approfondito: «Ma un tale rinascimento non è chimerico? L'impresa era ancora immaginabile?»¹⁴⁷. La risposta è ovviamente negativa, ma perché? Perché l'impresa non era immaginabile? Evidentemente qualcosa era cambiato. Ma cosa?

Verger ribadisce, seguendo De Lubac, che «il senso spirituale non era», per gli autori del XIII secolo, «né un ornamento esteriore né un senso 'adattato', in modo più o meno felice, per illustrare un'affermazione dottrinale», ma piuttosto «era per loro *de necessitate scripturae*, elemento costituito della stessa verità della Scrittura e voluto da Dio»¹⁴⁸. Lo studioso francese, tuttavia, è costretto ad ammettere quel che De Lubac non aveva ammesso: «L'interesse per l'esegesi spirituale era nato in un contesto pastorale (la catechesi patristica), poi monastico. L'ambiente delle scuole e dell'università non la favoriva; le preoccupazioni proprie dell'insegnamento – esposizione razionale, argomentazione logica – mal si adattavano alle approssimazioni di questo genere di commento»¹⁴⁹. Verger giunge così a conclusioni simili a quelle della Smalley, dalle cui esagerazioni aveva scritto di voler prendere le distanze, e parla apertamente di «declino del commento spirituale», pur aggiungendo che tale declino è stato «più subito che voluto dagli autori universitari del XIII secolo». L'esegesi spirituale veniva ancora praticata, «ma non è questo il punto forte» dei commenti universitari¹⁵⁰.

Dahan, pur non entrando nel merito della discussione tra la Smalley e De Lubac, sostiene un sostanziale equilibrio, nell'esegesi universitaria, tra senso letterale e senso spirituale: «L'exégèse du XIII siècle prend en compte la complexité du sens littéral ainsi défini. Davantage: elle semble vouloir élargir le champ de la lettre; en réalité, elle ne fait qu'en souligner la

¹⁴⁵ Cfr. DE LUBAC, *Exégèse médiévale* cit. (alla nota 5), pp. 263-325; tr. it., pp. 325-400.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 300; tr. it., p. 369.

¹⁴⁷ *Ibidem.*

¹⁴⁸ VERGER, *L'exégèse de l'Université* cit. (alla nota 8), p. 208; tr. it. p. 104.

¹⁴⁹ *Ibid.*, pp. 209-210; tr. it., p. 107.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 210; tr. it., p. 107.

richesse, en circonscrivant celui de l'exégèse spirituelle (...) L'exégèse littéral ne saurait être réduite à une démarche préliminaire, une sorte de vestibule qui mènerait à la véritable intelligence de l'Écriture, qui serait celle des sens spirituels: lettre et esprit recouvrent chacun un champ complexe, constituant deux ensembles équilibrés, qui nécessitent un égal investissement»¹⁵¹. Lungi da un'impostazione in cui prevalga l'uno o l'altro, i due maggiori sensi della Scrittura costituiscono, secondo Dahan, ambiti distinti, dotati di pari dignità, all'interno dei quali i commentatori si muovono utilizzando la relativa strumentazione.

Le valutazioni dell'opera di Guerrico risentono di tali posizioni circa la produzione esegetica complessiva del XIII secolo. La Smalley, coerentemente con la sua interpretazione dell'esegesi del Duecento, individua nelle *Postille* del maestro domenicano un'attenzione per la lettera addirittura maggiore rispetto ai suoi contemporanei: «Guerrico di fatto si interessa maggiormente all'esposizione letterale che a quella spirituale. Le sue moralità tendono ad essere mere abbreviazioni di quelle di Ugo; le sue osservazioni sulla lettera sono di fatto originali»¹⁵². Mentre la *Postilla domenicana*, ad esplicazioni letterali di un versetto, faceva sistematicamente seguire letture spirituali, indicate a margine con l'avverbio *moraliter*, i testi del maestro di Saint-Quentin presentano interpretazioni letterali, spesso varie in relazione ad un versetto la cui lettera può essere evidentemente sottoposta a diverse letture, e solo di rado interpretazioni secondo il senso mistico. Per queste ragioni, la studiosa inglese confessa di «provare una particolare ammirazione per Guerrico»¹⁵³.

Tale posizione è condivisa da Helmut Riedlinger nello studio dedicato alle interpretazioni medievali del *Cantico dei Cantici*¹⁵⁴. Affrontando il caso di Guerrico, lo studioso tedesco scrive: «Es scheint überhaupt das besondere Bestreben Guerrics gewesen zu sein, den Text des Hohenliedes von der überwuchernden Fülle verschiedenster Kommentierungen, wie sie im Sammelwerk Hugos von St. Cher geboten worden waren, wieder zu befreien und dafür den Wortlaut selbst und den unmittelbar aus ihm abzuleitenden Schriftsinn zur Geltung kommen zu lassen»¹⁵⁵. Il maestro domenicano mira, dunque, a far emergere il testo, la lettera, affrancandola da eccessive e contorte interpretazioni. È l'essere «stets in engem Anschluß an den Text» la cifra peculiare dell'esegesi di Guerrico. Questa caratteristica ha delle conseguenze evidenti sul piano del contenuto dottrinale della *Postilla al Cantico*: «Dies bedeutete praktisch den Verzicht auf alle

¹⁵¹ DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible* cit. (alla nota 7), pp. 240-242.

¹⁵² SMALLEY, *The Study of the Bible* cit. (alla nota 1), p. 297; tr. it., p. 411.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 298; tr. it., p. 411.

¹⁵⁴ RIEDLINGER, *Die Makellosigkeit der Kirche* cit. (alla nota 32), par. 62, pp. 273-277.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 274.

mariologischen und mystischen Ausführungen Hugos und eine Konzentrierung auf die traditionelle ekklesiologische Interpretation»¹⁵⁶. L'interpretazione mariologica del *Cantico* non può essere sostenuta né proposta dall'autore proprio in virtù della opzione letteralista nella scelta del metodo esegetico da applicare.

In questa direzione si pone anche la lettura di Werner Affeldt nel suo studio sull'esegesi medievale di *Rm* 13, 1-7. In riferimento ai commentatori degli anni '30-'40 del XIII secolo, forse esagerando un po', l'autore osserva che «lediglich der literale Schriftsinn, die sachliche, historische Erklärung gesucht wird»¹⁵⁷.

Negli scritti di Guerrico non abbiamo rinvenuto osservazioni metodologiche e teoriche sui sensi della Scrittura. Quanto scritto da De Lubac – «Guerrico di Saint-Quentin, per esempio, domenicano della generazione che precede quella di san Tommaso, vede nelle 'quattro parti' o nei 'quattro venti del cielo' il simbolo dei 'quatuor intellectus' o dei 'quatuor modi exponendi', che enumera nell'ordine classico: 'historicus, allegoricus, tropologicus, anagogicus'»¹⁵⁸ – non è da riferirsi al nostro autore, dato l'errore di attribuzione commesso dal cardinale gesuita, di cui abbiamo rendicontato nel capitolo precedente.

Alcuni testi, tuttavia, contengono delle informazioni circa il modo di intendere il senso letterale da parte di Guerrico. Nel commento a *Is* 16, 1, «Emette agnum dominatorem terrae de petra deserti ad montem filiae Sion», leggiamo:

Aliter autem exponitur secundum *Iudeos* et secundum *Andream*, qui exponit hoc secundum quod instruit propheta Moabitas quid ipsi faciant ut liberentur a captivitate imminente, ad hoc ut solvant tributum regi Ezechie, secundum quod prius solvebant. Unde sciendum quod David subiugavit sibi Moab, ponens illi tributum c. millia arietum cum velleribus suis <...> et hoc est quod dicit propheta dirigens sermonem ad Dominum: O Domine *emitte agnum*, id est, fac ut Moabite mittant agnos sive tributum agnorum, sicut solebant; *agnum*, dico, *dominatorem terre*, id est, qui dabatur in signum domini terre, quod habebant Iudei super Moab; vel *ad dominatorem terre*, id est ad Ezechiam regem, sicut habent Hebrei, qui dicunt prepositionem sepe deficere apud eos. *De petra deserti*, id est, de illo loco unde mittebantur agni Iudeis, vel illuc usque ibant Iudei ad recipiendum tributum agnorum. *Ad montem filie Sion*, id est, ad Ierusalem, que est in proclivo montis et dicitur filia Sion quia ab ea

¹⁵⁶ *Ibid.*, pp. 274-275.

¹⁵⁷ AFFELDT, *Die weltliche Gewalt* cit. (alla nota 11), p. 237.

¹⁵⁸ DE LUBAC, *Exégèse médiévale* cit. (alla nota 5), p. 302; tr. it., pp. 372-373.

defenditur. Sed hanc expositionem dicit *Gaurricus*¹⁵⁹ extorsionem littere et detractationem prophetie.¹⁶⁰

Guerrico riporta l'interpretazione giudaica del versetto, sostenuta anche da Andrea di San Vittore, per rigettarla e confutarla. Essa, costitutivamente attenta alla lettera del testo sacro, legge il versetto compiendo un'operazione di contestualizzazione storica: Isaia ordina ai Moabiti di pagare il tributo al re Ezechia, come d'altronde avevano sempre fatto, per essere liberati dalla imminente cattività; l'*agnum* è il tributo da rendere; il *dominator terrae* è il re Ezechia; la *filia Sion* è Gerusalemme. Ebbene, questa lettura è definita da Guerrico *extorsio littere e detractatio prophetie*. Prima di riportare il commento giudaizzante di Andrea, Guerrico aveva identificato l'*agnum* di cui parla Isaia con *Christum*, e tale interpretazione era stata definita letterale, non allegorica¹⁶¹. L'interpretazione giudaizzante non è letterale, come sembra di primo acchito; al contrario, è distorsione della lettera e perversa interpretazione della profezia. Guerrico «si opponeva all'interpretazione giudaizzante di ciò che egli, nel loro senso letterale, giudicava profezie messianiche»¹⁶².

Commentando *Is* 45, 13, «Ego suscitavi eum ad iustitiam, et omnes vias eius dirigam», Guerrico dice:

Nota quod nulla ratione potest legi de Cyro, licet quidam sic legant. Sed quod propriissime legitur de Christo, ipsi impropriissime de Cyro legunt.¹⁶³

Andrea di San Vittore e Ugo di Saint-Cher leggevano il versetto in riferimento al re Ciro, proponendo così una lettura storica del testo sacro. Guerrico nega tale interpretazione (*nulla ratione*): in nessun modo essa è ammissibile, neanche a livello del senso letterale. Il versetto, al contrario, *propriissime* è riferito solo a Cristo, e non secondo la tipologia, ma secondo la lettera stessa. La lettera è storia, è già profezia. Possiamo dire con Jean-Pierre Torrell che «Guerric (...)»

¹⁵⁹ Non meraviglia l'uso della terza persona: come tutte le *Postille* di Guerrico, si tratta di una *reportatio*, ossia un insieme di appunti presi dagli studenti del maestro, solitamente rivisti dal maestro stesso; cfr. SMALLEY, *A commentary on Isaias* cit. (alla nota 13), p. 385: «The postill on Isaias is a *reportatio* (...) In some places, too, the text is so corrupt as to be incomprehensible, suggesting that the *reportatio* was uncorrected».

¹⁶⁰ Ms. Oxford, New College 40, f. 57; trascritto in SMALLEY, *A commentary on Isaias* cit., pp. 392-393.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 392: «Guerric (...) gives the interpretation of *agnum* as *Christum*, as the literal sense».

¹⁶² EAD, *The Study of the Bible* cit. (alla nota 1), p. 297; tr. it., p. 411.

¹⁶³ Ms. Oxford, Nex College 40, f. 150^v; trascritto in SMALLEY, *A commentary on Isaias* cit., p. 393.

tient fermement que le sens littéral des prophéties est christologique (...) Pour lui, le sens littéral s'étend à la pleine signification du texte prophétique»¹⁶⁴.

Analogo caso si ritrova nel commento a *Is* 11, 1, «Egredietur virga de radice Iesse et flos de radice eius ascendet»:

Alii legunt totum de Iosia, sed male, quia multa sunt que nullo modo ei conveniunt, et<iam> secundum litteralem expositionem.¹⁶⁵

Gli ebrei leggono nel versetto di Isaia il riferimento a Iosia, giusto re d'Israele, ma Guerrico nega la validità di tale lettura *etiam secundum litteralem expositionem*.

L'espressione *extorsio littere* si ritrova nel commento a *Is* 40, 3, «Vox clamantis in deserto: 'Parate viam Domini, rectas facite in solitudine semitas Dei nostri'»:

Deinceps exponunt quidam de reditu Babylonis etc. extorsione littere. *Ieronimus*¹⁶⁶ autem melius legit hoc de adventu Christi, et hec expositio respondet bene precedenti littere.¹⁶⁷

Leggere il versetto di Isaia secondo un tentativo di contestualizzazione storica è *extorsio littere*. Anche in questo caso, nella lettera del Profeta bisogna leggere la profezia, e quindi l'avvento del Cristo: solo tale interpretazione risulta conforme *precedenti littere*.

Altro testo interessante è il commento a *Is* 19, 18, «In die illa erunt quinque civitates in terra Aegypti loquentes lingua Chanaan et iurantes per Dominum exercituum»:

In die illa (...) Agit hic proprie de conversione Egyptorum que fuit facta in adventu Domini. Verumtamen quidam exponunt hoc de Onia, qui cum multitudine Iudeorum descendit ibi

¹⁶⁴ J. P. TORRELL, *Introduction* a GUERRICUS DE SANCTO QUINTINO, *Quaestiones de quolibet*, edd. W. Principe – J. Black, Toronto 2002 (Studies and Texts, 143), p. 12.

¹⁶⁵ Ms. Oxford, New College 40, f. 48^v; trascritto in SMALLEY, *A commentary on Isaias* cit., p. 394.

¹⁶⁶ Cfr. HIERONYMUS STRIDONIUS, *Commentariorum in Esaiam*, XI, PL 24, 401B-C, ed. M. Adriaen, Turnhout 1963 (CCSL, 73), pp. 455-456, 11-46: «Huius vocis memores scribae et pharisaei et princeps Iudaeorum, cum audissent Ioannem in solitudine praedicare baptismum paenitentiae, et docere populum, mittunt qui interrogent eum, utrum ipse sit Christus, an Elias, an propheta (...) Sed postquam apparuit gloria Domini, et vidit omnis caro salutare Dei, cuncta repente mutata sunt, et via Domini praeparata, ita ut appareret in solitudine gloria Dei. Quando baptizatus est Dominus in Iordane, et aperti sunt coeli, et Spiritus sanctus in specie columbae descendit, et mansit in eo (...) Quod non solum illo tempore clamabat Ioannes, qui sermonis Dei praecursor et praevious, recte vox appellatur. Sed usque hodie in deserto gentilium, ecclesiarum clamant magistri, ut rectas faciamus vias et semitas in cordibus nostris Deo, impleamurque virtutibus, et inclinemur humilitate».

¹⁶⁷ Ms. Oxford, New College 40, f. 96; trascritto in SMALLEY, *A commentary on Isaias* cit., p. 394.

<...> Sed hec expositio non est bona, quia sicut dicit *Ieronimus* in glosa¹⁶⁸ (...) Relinquitur ergo quod hec expositio nulla est. Alii autem exponunt hoc de descensu reliquiarum Iuda post mortem Godolie facta <...> Sed iterum hec expositio nulla est, quia nulla auctentica historia habetur quod reliquie ille habuerunt *quinque civitates in terra Egypti* <...> Unde hec expositio nulla est. Redeamus ergo ad expositionem catholicam, que est de conversione Egypti, ut diximus, que fuit facta in adventu Domini.¹⁶⁹

Guerrico, dopo aver rifiutato le interpretazioni storiche che intendono il versetto in connessione a precisi eventi nella storia dell'Egitto, invita a tenere per buona solo la *expositio catholica*, che inquadra la conversione dell'Egitto nel tempo successivo all'avvento del Cristo. Ancora una volta, l'interpretazione storica è rifiutata a vantaggio di un'interpretazione tipologica che coincide con la lettera stessa e con la vera storia. Non è negata la lettura storica in quanto tale, ma la contestualizzazione del libro sacro in un tempo diverso da quello del Cristo. La tipologia è nella lettera e nella storia, e la storia è già tipologia.

Interpretando tali testi, la Smalley scrive: «Il primo passo compiuto da Guerrico nella sua esposizione fu di sciogliere le nebbie che avvolgevano la divisione fra i diversi sensi e di fissare che il senso letterale era il significato pienamente inteso dall'autore. Soltanto così era possibile valutare adeguatamente il contenuto»¹⁷⁰. Il senso letterale è così identificato con l'*intentio auctoris*: esso è ciò che l'autore umano della Scrittura ha voluto dire e ha pensato quando ha scritto¹⁷¹. Il profeta è consapevole dei significati che si celano dietro la scorza delle parole che scrive¹⁷².

Si tratta di una teoria esegetica interessante, comune a gran parte degli esegeti del XIII secolo. Lo stesso Tommaso d'Aquino sembra aderirvi¹⁷³; Ugo di Saint-Cher ritiene che non ci sia profezia senza conoscenza, per cui il profeta non può non conoscere approfonditamente

¹⁶⁸ Cfr. HIERONYMUS, *In Esaiam*, V, 185B-186A, ed. Adriaen cit., pp. 197-198,10-21: «Hunc locum non intelligens Onias (...) Porro qui in adventu Christi et Romano imperio prophetiam disserunt, quinque civitates vel legem Domini, quae in Alexandria primum interpretata est, vel quinque Ecclesiae ordines, episcopos, presbyteros, diaconos, fideles, catechumenos sentiunt».

¹⁶⁹ Ms. Oxford, New College 40, f. 53^v; trascritto in SMALLEY, *A commentary on Isaias* cit., p. 394.

¹⁷⁰ EAD., *The Study of the Bible* cit. (alla nota 1), p. 297; tr. it., p. 411.

¹⁷¹ Cfr. MINNIS, SCOTT, WALLACE, *Medieval Literary Theory* cit. (alla nota 53), p. 205: «The literal sense, the understanding arising from significative words, was identified as the expression of the intention of the human author».

¹⁷² Cfr. *ibid.*: «Did the prophets speak with any knowledge of the significance of what they were saying?».

¹⁷³ Cfr. *ibid.*: «In his commentary on Romans Aquinas can remark (...) 'this exposition is literal and according to the intention of the Apostle'».

quanto scrive¹⁷⁴; Guglielmo d’Auvergne ammette che i profeti conoscono già le implicazioni figurative delle loro parole¹⁷⁵.

Tale teoria conduce a ulteriori riflessioni circa la presunta molteplicità del senso letterale, su cui gli studiosi si sono trattenuti, in modo particolare a proposito di Tommaso d’Aquino. Oggetto di ampia discussione è il seguente testo, tratto dall’articolo 10 della prima *Quaestio* della *Summa Theologiae*:

Quia vero sensus litteralis est, quem auctor intendit: auctor autem sacrae Scripturae Deus est, qui omnia simul suo intellectu comprehendit: non est inconueniens, ut dicit Augustinus XII *Confessionum*, si etiam secundum litteralem sensum in una littera Scripturae plures sint sensus.¹⁷⁶

Taluni hanno letto il passo ammettendo «una certa pluralità dello stesso senso letterale»; altri invece «compresero che la frase discussa della *Somma* doveva trattare di sensi che sono letterali per Dio, ma spirituali per noi», ragion per cui Tommaso «ha soltanto concesso che i sensi spirituali potevano esser qualificati, in un certo modo, come sensi letterali»¹⁷⁷. De Lubac ritenne queste discussioni pure cavillosità. A suo parere, per l’Aquinata, conformemente alla tradizione, il senso letterale è uno, i sensi spirituali sono tre: «C’è una sola specie, una sola categoria di senso letterale, mentre vi sono tre specie, tre categorie di sensi spirituali. Che poi un testo biblico sia suscettibile o no di più spiegazioni letterali, o di più spiegazioni allegoriche, o tropologiche, o anagogiche, ciò non cambia niente riguardo al fatto che si contano quattro sensi della Scrittura, e che il senso letterale è uno di essi, il primo, il solo sul quale si fondano gli altri tre»¹⁷⁸.

In realtà, De Lubac sembra ignorare le conseguenze problematiche che il testo di Tommaso comporta e le discussioni sulla pluralità del senso letterale non ci sembrano affatto delle «cavillosità». Tommaso ritiene che, essendo il senso letterale la *intentio auctoris*, ed essendo l’autore della Scrittura Dio, a Lui non possono essere ignoti i vari significati che la lettera assume. Nel *De Potentia*, il pensiero dell’Aquinata è ulteriormente chiarito:

¹⁷⁴ Cfr. *ibid.*: «Hugh of Saint-Cher argued that there was no prophecy without knowledge (...) ‘the human authors of Scripture wrote with understanding and in intelligent control of what they were saying’».

¹⁷⁵ Cfr. *ibid.*: «In William of Auvergne’s *De Legibus* (...) it is argued that ‘prophetic signs, expressed by means of deeds or speech, were intended by the prophets themselves to be understood figuratively’».

¹⁷⁶ THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 10, ed. Leonina, *Opera Omnia*, IV, Roma 1888, p. 25.

¹⁷⁷ DE LUBAC, *Exégèse médiévale* cit. (alla nota 5), pp. 279-280; tr. it., pp. 346-347.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 282; tr. it., p. 349.

Si etiam aliqua vera ab expositoribus sacrae Scripturae litterae aptentur, quae auctor non intelligit, non est dubium quin Spiritus sanctus intellexerit, qui est principalis auctor divinae Scripturae.¹⁷⁹

Qui Tommaso ammette la possibilità che l'autore umano non intenda i vari livelli di significato assunti dalla lettera; in questo caso, la mancata conoscenza del profeta è colmata dall'autore divino, suggeritore della lettera sacra, che intende tutti i sensi ulteriori. È confermato dunque che, se il senso letterale è ciò che l'autore intende, e se l'autore divino intende tutti i sensi, anche quelli che gli uomini definiscono 'spirituali', allora il senso letterale è molteplice e comprende anche i cosiddetti sensi mistici.

Ciò non toglie che l'autore umano possa comprendere più sensi contemporaneamente:

Non est etiam inconveniens quod homo qui fuit auctor instrumentalis sacre scripture in uno verbo plura intelligeret, quia prophete, ut Ieronimus dicit super Osee, ita loquebantur de factis presentibus, quod etiam intenderent futura significare; unde non est impossibile simul plura intelligere in quantum unum est figura alterius.¹⁸⁰

Potremmo così sintetizzare il pensiero di Tommaso con le parole di De Lubac che, stranamente, prova a dirimere una questione che lui stesso aveva ritenuto superflua: «Dapprima c'è il senso direttamente voluto dall'autore umano del libro sacro; poi quelli che ha solamente previsti; infine quelli che lui non ha previsti, ma che lo Spirito santo ha previsti per lui. Nei primi due casi, i sensi sono detti 'sensi dell'autore'; nel terzo caso soltanto sono 'sensi adattati'; nondimeno, nei tre casi sono veramente sensi della Scrittura, sensi contenuti in essa»¹⁸¹.

Se confrontiamo tale teoria esegetica con quella che sembra emergere dai testi di Guerrico, notiamo una notevole differenza. Tommaso contempla la possibilità che l'autore umano del testo possa non conoscere i molteplici sensi di ciò che scrive; Guerrico rifiuta tale possibilità, la profezia messianica non può sfuggire all'*auctor humanus*. Inoltre, Tommaso, come anche Ugo di Saint-Cher, ha una chiara concezione della netta distinzione tra i sensi scritturali, ragion per cui il senso letterale è comunque distinto dai sensi spirituali e, in quanto tale, conserva la sua legittimità: se anche il profeta comprendesse i vari sensi celati dietro la lettera delle sue parole, rimarrebbe valido il senso letterale immediatamente comprensibile, ossia il riferimento delle parole alle cose, a cui si aggiungerebbe la validità di altri sensi, compresi dallo stesso profeta. Per Guerrico non è così: il senso letterale propriamente detto, ossia quel livello di

¹⁷⁹ AQUINAS, *De Potentia*, q. 4, a. 1, ed. P. M. Pession, *Quaestiones disputatae*, II, Roma 1965, p. 33.

¹⁸⁰ ID., *Quodlibet* 7, q. 6, a. 1, ad 5m, ed. Leonina, *Opera Omnia*, XXV/1, Roma – Paris – Cedex 1996, p. 29,114-121.

¹⁸¹ DE LUBAC, *Exégèse médiévale* cit., pp. 284-285; tr. it., p. 352.

significato per cui parole determinate indicano determinate cose, è falso. È vero soltanto il senso tipologico, inteso non come un senso spirituale distinto da quello letterale, bensì come *intentio auctoris* e, dunque, come lo stesso senso letterale. La lettera non riguarda il livello di senso in cui le parole significano delle cose, ma quello in cui le parole significano delle cose che *immediatamente* significano altre cose, ossia gli eventi futuri. Riprendiamo l'esempio del commento a *Is 16, 1*. Il profeta dice: «Emette agnum dominatorem terrae de petra deserti ad montem filiae Sion». Secondo Guerrico, Isaia non intende invitare in alcun modo qualcuno a mandare gli agnelli al signore del paese (una tale interpretazione sarebbe *extorsio littere*); mentre scrive queste parole, egli pensa solo ed esclusivamente all'avvento del Cristo, indicato dalla parola *agnum*. La distinzione tradizionale tra senso letterale e senso tipologico non ha motivo d'essere. Non è lecito proporre prima un commento letterale e storico, secondo cui Isaia si rivolge ai Moabiti invitandoli a pagare il tributo al re Ezechia, e poi un commento tipologico, secondo cui l'*agnum* è la figura del Cristo. Dato che Isaia, nel pronunciare quelle parole, pensa solo a Cristo, e dato che il senso letterale coincide con l'*intentio auctoris*, il senso letterale è identico a quello allegorico.

Alla luce di tali osservazioni, non ci sembra azzardato scorgere nel metodo esegetico di Guerrico, quale emerso finora, tracce della dottrina di Gioacchino da Fiore. L'abate calabrese «rivoluziona la tradizionale ripartizione dei quattro sensi scritturistici – storico-letterale, allegorico, morale e anagogico – utilizzata come guida per l'intero svolgimento della storia nell'esegesi medievale»¹⁸², e propone uno schema «che prevede un insieme di dodici sensi»¹⁸³, definiti *intelligentiae spirituales* o *mystica interpretatio*. L'*intelligentia spiritualis* è bipartita: da un lato comprende l'*intellectus allegoricus*, dall'altro l'*intellectus typicus*. Il primo, a sua volta, comprende cinque *species*: *species historica*, *species moralis*, *species tropologica*, *species contemplativa*, *species anagogica*; il secondo comprende, invece, sette specie, su cui non ci soffermiamo¹⁸⁴. È da notare che la *species historica*, o *litteralis*, è una delle *species* comprese dall'*intelligentia spiritualis*. La lettera non dà luogo a un senso autonomo su cui si fondano i sensi mistici, come nella dottrina tradizionale, ma è inglobata nella più generale *mystica interpretatio*. L'interpretazione storica di un passo biblico è già spirituale. Non esiste un senso letterale autonomo rispetto ai sensi spirituali. Il solo commento letterale, se sganciato dallo spirito, è falso. «Cardine dell'interpretazione gioachimita delle Scritture rimane il celebre

¹⁸² A. TAGLIAPIETRA, *Profeti e simbolisti*, in *Storia della Teologia nel Medioevo*, a c. di G. d'Onofrio, 3 voll., Casale Monferrato 1996, II, [pp. 393-434], p. 422.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 423.

¹⁸⁴ Cfr. *ibidem*: Ciascuna delle sette specie è «corrispondente ad una delle relazioni intertrinitarie (I. Pater; II. Filius; III. Spiritus; IV. Pater-Filius; V. Pater-Spiritus; VI. Filius-Spiritus; VII. Pater-Filius-Spiritus)».

versetto ‘la lettera uccide, lo Spirito dà vita’ (2 Cor 3, 6). L’*intelligentia spiritualis* è, in questo senso, il superamento definitivo della carnalità della lettera»¹⁸⁵.

Gioacchino espone la sua teoria esegetica nello scritto intitolato *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*. Il termine *concordia* «si potrebbe tradurre con ‘armonia’, ‘somiglianza’, ‘correlazione’ o ‘compensazione’»¹⁸⁶ e indica una concordanza costante tra l’Antico e il Nuovo Testamento. La tipologia domina incontrastata. Non c’è contraddizione alcuna tra i due Testamenti; al contrario, quanto narrato nell’Antico è totalmente figura e tipo di quanto descritto nel Nuovo. Non è originale tale concezione della tipologia, ma lo è il tentativo di estenderla in maniera onnicomprensiva e di farne il fulcro dell’esegesi biblica.

Stupisce che alla Smalley, attenta conoscitrice sia dei testi di Gioacchino che di quelli di Guerrico, sia sfuggita una tale relazione. Eppure, al *Commento a Isaia* del maestro domenicano ella dedica un intero articolo ed è la prima a trascriverne dei passi cruciali, che sembrano andare proprio nella direzione da noi indicata. La causa di tale mancanza potrebbe essere individuata nei preconcetti (peraltro troppo presenti nella pur straordinaria opera della studiosa inglese) che condizionano le sue valutazioni dell’opera di Gioacchino e di Guerrico. È noto che, per la Smalley, l’abate da Fiore «aveva peccato di eccesso nell’allegorismo»¹⁸⁷, rappresentando così «l’estremo caso di resistenza al moderno, con quell’allegorismo esasperato che avrebbe impedito di cogliere l’importanza teologica dell’esegesi letterale, inaugurata nella scuola di San Vittore e culminante nell’esperienza di Tommaso d’Aquino»¹⁸⁸. Un preconcetto che si tramuta in profonda antipatia, tanto da condurre sbrigativamente alla definizione del pensiero gioachimita «come un prematuro attacco di demenza senile subito dall’esegesi medievale quando ancora si trovava nella fase del pieno sviluppo»¹⁸⁹. Per Guerrico, invece, come già notato, la Smalley prova una sincera simpatia, dovuta a una pratica esegetica particolarmente attenta alla lettera e agli aspetti grammaticali del testo. Si tratta di caratteristiche che abbiamo effettivamente riscontrato nei testi di Guerrico e su cui ci soffermeremo successivamente, e che costituiscono una pratica espositiva che certamente cozza con la dottrina esegetica di sapore gioachimita che appare emergere dai testi analizzati tratti dalla *Postilla a Isaia*. Queste contraddizioni interne ai commenti del maestro domenicano emergeranno oltre. Qui basti osservare la posizione della Smalley che, simpatizzante di Guerrico per elementi certamente peculiari della sua esegesi, non

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 421.

¹⁸⁶ *Ibidem.*

¹⁸⁷ F. SANTI, *La Bibbia in Gioacchino da Fiore*, in *La Bibbia nel Medioevo* cit. (alla nota 27), [pp. 257-267], p. 257.

¹⁸⁸ *Ibid.*, pp. 258-259.

¹⁸⁹ POTESTÀ, *Premessa a SMALLEY, The Study of the Bible* cit. (alla nota 1), tr. it., p. 26.

nota evidenti echi dell' 'antipatico' Gioacchino nei passi del domenicano peraltro da lei stessa proposti e commentati. Se avesse individuato tali suggestioni, avrebbe continuato a nutrire sentimenti favorevoli nei confronti del maestro di Saint-Quentin?

Stupisce anche il fraintendimento di Torrell. Dopo aver giustamente riconosciuto che Guerrico «tient fermement que le sens littéral des prophéties est christologique» e che «le sens littéral s'étend à la plein signification du texte prophétique», lo studioso francese scrive: «Sans développer un parallèle qui demanderait beaucoup plus qu'une simple citation, il sera permis de remarquer que Guerric semble assez proche ici de la position qui sera celle de Thomas d'Aquin pour qui le sens parabolique est inclus dans le sens littéral»¹⁹⁰. A sostegno di questa vicinanza, è citato in nota il seguente passo dalla *Summa Theologiae*:

Sensus parabolicus sub litterali continetur: nam per voces significatur aliquid proprie, et aliquid figurative; nec est litteralis sensus ipsa figura, sed id quod est figuratum. Non enim cum Scriptura nominat Dei brachium, est litteralis sensus quod in Deo sit membrum huiusmodi corporale: sed id quod per hoc membrum significatur, scilicet virtus operativa. In quo patet quod sensui litterali sacrae Scripturae nunquam potest subesse falsum.¹⁹¹

Tommaso ribadisce una teoria già diffusa: le metafore, le parabole e altre figure retoriche presenti nel testo sacro, in quanto figure retoriche, debbono essere intese come appartenenti al senso letterale, non a quello spirituale¹⁹². Torrell, tuttavia, confonde la figura retorica con la tipologia che, secondo la teoria classica e tommasiana, coincide con il senso allegorico. È vero che per Tommaso il senso parabolico è incluso in quello letterale, ma ciò non significa che il senso letterale ha un significato principalmente cristologico. Al contrario, l'Aquinate, come già mostrato, attenendosi alla tradizione, pensa il senso letterale e quello tipologico distintamente. Guerrico, invece, sovrappone i due piani, identificandoli. L'analogia tra Guerrico e Tommaso non regge e lo studioso francese la costruisce su un equivoco di fondo. Anche a Torrell sono

¹⁹⁰ TORRELL, *Introduction* a GUERRICUS, *Quaestiones de quolibet* cit. (alla nota 164), p. 12.

¹⁹¹ AQUINAS, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 10, ad 3m, ed. Leonina cit. (alla nota 176), IV, p. 26.

¹⁹² Cfr. MINNIS, SCOTT, WALLACE, *Medieval Literary Theory* cit. (alla nota 53), pp. 205-206: «Alexander's *Sum of Theology*, Aquinas, and Henry of Ghent explain that all kinds of figurative language, including proverbs, parables, likenesses, ironies, and metaphors, are part of the literal sense of Scripture. If the human authors on occasion spoke openly and plainly, using words in their 'proper' or normal significations, on other occasions they expressed themselves in a figurative way, using words in 'transferred' or non-referential significations. The literal sense comprises both manners of speaking (...) There is a 'proper' literal sense, which arises from the initial signification of the language; there is also a 'figurative' literal sense, which comes from the secondary or metaphorical signification of the language, and this too is a meaning which the author intended or which can be elicited from his intention».

sfuggite le originalità della teoria esegetica del maestro di Saint-Quentin rispetto alla teoria tradizionale, sintetizzata poi da Tommaso, e il suo legame intellettuale con Gioacchino da Fiore.

La teoria esegetica finora tratteggiata è stata desunta dai passi riportati tratti dal *Commento a Isaia*. È evidente che si tratta di una nostra ricostruzione storiografica, più o meno condivisibile, a partire dall'interpretazione di brani in cui l'autore è impegnato nella prassi esegetica e non nella formulazione teorica cosciente di una precisa metodologia. A nostra conoscenza, non esistono testi in cui Guerrico, volutamente o con piena padronanza di mezzi speculativi, esponga in maniera accurata una teoria esegetica. Anzi, la dottrina che abbiamo appena delineato sulla base di taluni testi e che abbiamo ritenuto vicina a elementi gioachimiti è apertamente contraddetta da altri brani, in cui l'autore si mostra vicino alla posizione tradizionale. L'aporia dipende proprio dall'assenza di un sostrato teorico forte che faccia da sfondo alla pratica effettiva ed è indice di una confusione dottrinale, le cui nebbie Guerrico non riesce a diradare.

Il primo brano che proponiamo è tratto ancora dalla *Postilla a Isaia* ed è il commento a *Is 11, 6*, «*Vitulus et ursus pascentur simul; requiescent catuli eorum. Et leo, quasi bos, comedet paleas*»:

Hii pascentur simul sensu mistico; *pascentur* quia in tali sensu est delectio spiritualis (...) *Paleas*, sensum historicum, 'comedere' quia nulla ibi delectatio spiritualis.¹⁹³

La sovrapposizione del piano letterale e di quello mistico, che sembrava emergere dai testi su analizzati, lascia qui spazio alla tradizionale distinzione tra i due livelli, accompagnata da una preferenza per il senso spirituale, l'unico capace di produrre gioia nell'animo umano, a scapito del senso letterale, in cui non vi è alcun godimento spirituale¹⁹⁴. Anche questi giudizi di valore sono più vicini al sentire tradizionale che alla presunta predilezione del XIII secolo per la lettera.

L'altro brano interessante è il commento a *2 Cor 3, 6*, «*Littera enim occidit, Spiritus autem vivificat*»:

Littera enim occidit. Queritur quid hic appellatur littera, quid spiritus. Si littera legalis intelligentia et spiritus spiritualis intelligentia vocatur, non est verum quod dicit, quia nulla

¹⁹³ Ms. Paris, lat. 15604, f. 316^{va}; trascritto in BUC, *L'ambiguité du Livre* cit. (alla nota 96), p. 188, nota 41.

¹⁹⁴ Cfr. AUGUSTINUS, *De spiritu et littera*, 14, 26, PL 44, 217, edd. C. F. Urba – J. Zycha, Lipsia 1913 (CSEL, 60), pp. 180-181,27-28: «*Delectatio non litterae, sed spiritus donum est*».

intelligentia vivificat. Ad hoc potest dici quod, sicut dicit *Augustinus*, lex prohibet malum¹⁹⁵, non animum (...) Sed contra hoc *Glosa* que dicit *occidit*, <quia> littera Dei «facit scienter peccare et addit prevaricationem et magis incitat presertim post adventum Christi»¹⁹⁶. Ergo littera manet post adventum Christi.¹⁹⁷

Qui vi è un vero e proprio tentativo di difendere la lettera, ci si permetta l'uso dell'avverbio, *contro* Paolo e *contro* Agostino. Come spiegare il celebre passo per cui la lettera uccide, mentre lo spirito dà la vita? Una prima obiezione è la seguente: come può un'*intelligentia*, ossia un'interpretazione, vivificare? Lo spirito dà la vita, dice l'Apostolo, ma se lo spirito è qui l'interpretazione spirituale delle Scritture, come si può pensare che una modalità di commento possa salvare? Sembra a dir poco azzardata tale pretesa. Una prima soluzione sembra fornita da Agostino, il quale scrive che la legge proibisce il male. Ma, aggiunge Guerrico, la legge evita il peccato, non l'*animum*, ossia l'intelligenza. Qui vi è già un primo tentativo di difesa della legge, ossia della lettera: l'intelligenza, ossia la capacità di leggere spiritualmente la Scrittura, non è impedita dalla legge¹⁹⁸. A questo tentativo di tutela della lettera, si potrebbe obiettare, con lo stesso Agostino, che la lettera senza lo spirito uccide perché fa conoscere il peccato, anziché

¹⁹⁵ Cfr. *ibid.*, 5, 7, 204, edd. *Urba – Zycha cit.*, p. 159,6-10: «Volo enim, si potuero, demonstrare illud, quod ait apostolus: *Littera occidit, spiritus autem vivificat*, non de figuratis locutionibus dictum, quamvis et illic congruenter accipiatur, sed potius de lege aperte quod malum est prohibente». Da segnalare il banale errore di Dahan che trascrive *manum* anziché *malum* e che si sforza, nel commento, di spiegare, ovviamente in maniera artificiosa, il significato dell'insignificabile espressione *lex prohibet manum*. Una semplice ricerca sulla fonte agostiniana avrebbe impedito il fraintendimento.

¹⁹⁶ PETRUS LOMBARDUS, *In Epistolam II ad Corinthios*, 3, 6, PL 192, 23D-24A: «*Littera enim*. Quasi dicat: Ideo fecit nos Deus ministros Novi Testamenti per spiritum, non per litteram, quia *littera sine spiritu occidit*, dum facit scienter peccare, et addit praevaricationem, et magis incitat, praesertim post adventum Christi; *spiritus autem vivificat*, quia facit intelligere spiritualiter, et implere quod littera praecipit»; cfr. AUGUSTINUS, *De spiritu et littera*, 5, 8, 205, edd. *Urba – Zycha cit.*, p. 160,12-15: «Legis littera quae docet non esse peccandum, si spiritus vivificans desit, occidit; sciri enim facit peccatum potius quam caveri et ideo magis augeri quam minui, quia malae concupiscentiae etiam praevaricatio legis accedit».

¹⁹⁷ Ms. Paris, lat. 15604, f. 51^{ra}; trascritto in DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible cit.* (alla nota 7), pp. 362-363, nota 3.

¹⁹⁸ L'errore di trascrizione di Dahan produce un commento siffatto: «Une première solution est donnée sous le nom d'Augustin: la loi qui commande le corps (*manum*) (!) ne suffit pas à faire vivre, celle qui commande aussi l'esprit (*animum*) a des préceptes qui permettent de vivre»; cfr. *ibid.*, p. 362. Errata è anche la traduzione di *prohibet* con *commande*: *prohibere* indica un proibire, un vietare, non un semplice comando positivo. Tale traduzione è dovuta evidentemente al tentativo di spiegarsi l'espressione *prohibet manum*: cosa avrebbe significato *prohibere la mano*? Ecco che Dahan opta per un improbabile *comandare il corpo*, di cui la *manum* sarebbe sineddoche. Ribadiamo che senza l'errore di trascrizione e con una semplice verifica della fonte agostiniana il contorto argomento sarebbe stato evitato.

evitarlo, e aggiunge al peccato commesso un altro peccato, ossia la disubbidienza della legge stessa e, come aggiunge la *Magna Glosatura* del Lombardo, il piacere della trasgressione incita ancor di più al peccato *post adventum Christi*. Da un pensiero ostile alla lettera, Guerrico deduce però abilmente un altro punto a favore della lettera stessa: se la lettera della legge stimola il peccato in misura maggiore dopo la venuta del Cristo, allora la lettera permane anche dopo l'avvento del Cristo.

Il passo or ora commentato, per quanto concerne la dottrina esegetica proposta, è in contrasto sia con il commento a *Is* 11, 6, sia con gli altri brani tratti dalla *Postilla a Isaia* in cui abbiamo ravvisato una teoria di stampo gioachimita. Nel commentare *Is* 11, 6, Guerrico, come già osservato, si è attenuto alla teoria tradizionale, risalente ai Padri, secondo cui il senso spirituale, data la sua capacità di contribuire in maniera determinante al progresso spirituale del credente, gode di un primato nei confronti del senso letterale. Qui, al contrario, il maestro domenicano si sforza di difendere la dignità della lettera contro la tradizione patristica. Come osserva giustamente Dahan, «le texte paraît révélateur de la tension entre exégèse littérale élargie et interprétation spirituelle limitée, propre à l'exégèse universitaire»¹⁹⁹. L'atteggiamento poco conciliante verso le autorità paolina e agostiniana segna la distanza anche rispetto alla teoria esegetica dal sapore gioachimita fondata proprio sul versetto paolino: sovrapporre la tipologia alla lettera, individuando la figura nella lettera stessa, è un'operazione giustificata dall'idea autoritativa per cui la lettera, senza lo spirito, uccide. Qui invece, contrariamente a quei passi in cui un'interpretazione esclusivamente letterale e storica della Scrittura era considerata una *extorsio littere*, in quanto priva della tipologia che la rende vera, Guerrico difende a spada tratta la lettera, autonoma e indipendente dalla tipologia.

Sintetizzando, nell'opera del maestro domenicano, è possibile individuare tre diverse posizioni:

- 1) lettera = tipologia: nella lettera è già presente la figura (cfr. Gioacchino da Fiore);
- 2) spirito > lettera: l'interpretazione spirituale è da preferire a quella letterale, perché la sola capace di produrre una *delectatio spiritualis* (cfr. la tradizione patristica e agostiniana);
- 3) lettera > spirito: l'interpretazione letterale gode di una dignità da tutelare a dispetto delle pretese assolutistiche dell'interpretazione spirituale (cfr. l'esegesi del XIII secolo secondo la lettura della Smalley).

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 363.

Ribadiamo che la contraddittoria compresenza di tali idee contrastanti è l'inevitabile conseguenza dell'assenza di una forte speculazione che fornisca le basi teoriche alla pratica esegetica.

Ma a quale delle tre posizioni elencate la prassi esegetica di Guerrico sembra più vicina? Senza dubbio alla terza. La teoria dell'identità tra lettera e tipologia trova un'ulteriore smentita nel modo in cui il maestro domenicano commenta i testi sacri. I passi estratti dalla *Postilla a Isaia* non rappresentano che una atipica maniera, anomala per lo stesso autore, di praticare l'esposizione della Scrittura. Nella prassi domina l'esegesi letterale: non esasperazioni allegoriche alla Gioacchino, né accurata ricerca dei significati spirituali, ma attenta analisi del testo.

Ma in cosa consiste l'esegesi letterale e come viene praticata? Dahan, nell'accurata indagine che propone circa i metodi dell'esegesi letterale, distingue tre differenti analisi: l'analisi testuale, l'analisi contestuale e l'analisi filosofica e teologica. In questi tre ambiti di lavoro, il commentatore medievale esplicava la lettera della Scrittura²⁰⁰.

L'analisi testuale ha di mira «la compréhension immédiate du texte donné»²⁰¹ e consiste nello studio critico del testo stesso: essa si articola in riflessioni di natura linguistica, retorica o stilistica. «Cette étude met en jeu les *artes* du *trivium*, grammaire et rhétorique principalement, mais l'utilisation de la dialectique n'est pas absente»²⁰². Comprendere il testo nel suo significato immediato significa indagare gli aspetti meramenti grammaticali e linguistici, avendo piena consapevolezza del fatto che la Scrittura è anche opera di un *auctor humanus* che usa un determinato linguaggio, sottoposto a precise regole, e la cui opera scritta ha subito traduzioni, revisioni, correzioni²⁰³.

Guerrico, la cui esegesi è particolarmente ricca di tali indagini, è pienamente cosciente del fatto che la lingua originaria dell'Antico Testamento è l'ebraico e che, ai fini di una corretta comprensione della lettera, il confronto con il testo originale è indispensabile. Il maestro di Saint-Quentin, tuttavia, come gran parte dei suoi confratelli domenicani, non conosceva la lingua semitica e si affida così alle *auctoritates* del settore, ossia Girolamo e Andrea di San Vittore. Commentando *Is* 9, 2, «Multiplicasti gentem, non magnificasti letitiam. Laetabuntur coram te sicut laetantur in messe», Guerrico scrive:

²⁰⁰ Cfr. *ibid.*, cap. V, pp. 239-297.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 242.

²⁰² *Ibid.*, pp. 242-243.

²⁰³ Cfr. *ibid.*, pp. 243-253.

Non magnificasti letitiam (...) Dicit Andreas quod hic non est non (...) et secundum hoc sic legitur: Multiplicasti gentem, duarum tribuum, qui post captivitatem erant pauci in populo. Sed quomodo? Quia magnificasti letitiam de victoria hostium. Ieronimus²⁰⁴ vero, qui bene novit hebreum, non facit de hoc mentionem.²⁰⁵

A Guerrico non sfugge una difficoltà del testo: come si spiega che il profeta, nella versione della Vulgata, mentre riconosce a Dio di aver moltiplicato le genti e di aver causato loro una grande gioia, afferma: «*Non magnificasti letitiam*»? Il maestro domenicano, per risolvere il problema, ricorre a coloro che mostrano costante attenzione per gli aspetti linguistici del testo sacro: Andrea difatti nota che il *non* andrebbe tolto e che la frase dovrebbe assumere forma affermativa, ma Girolamo non fa menzione di questo e non affronta il problema. Tra i due, Guerrico mostra di preferire Girolamo, nonostante il suo silenzio sul caso, perché «*bene novit hebreum*». Lo Stridonense è preferito al vittorino sulla base di una maggiore conoscenza dell'ebraico. La padronanza della lingua originaria dell'Antico Testamento è dunque garanzia di *auctoritas*.

Non mancano casi in cui una traduzione precisa dell'originale ebraico può produrre interpretazioni contrastanti con l'ortodossia cristiana. Guerrico ne è ben cosciente e lo mostra nel commentare *Is* 7, 14, «Propter hoc dabit Dominus ipse vobis signum. Ecce: virgo concipiet et pariet filium, et vocabitis nomen eius Emmanuhel»:

Iudei opponunt hic. In hebreo vetula significat virginem et in hoc loco ponitur alma, quod non significat virginem sed adolescentulam (...) Opponunt etiam nobis quomodo istud fuit signum liberationis a duobus regibus, cum multo post liberationem tempore acciderit, et signum debeat precedere signatum, non sequi.²⁰⁶

Guerrico si sofferma su uno dei luoghi tradizionali della polemica tra ebrei e cristiani e mostra di conoscere bene le argomentazioni giudaiche: l'ebraico *almah* non si traduce con *virgo*, bensì con *adolescentula*; l'interpretazione tipologica e mariologica del versetto, relativa all'avvento del Signore dal grembo verginale di Maria, è negata dall'esegesi giudaica che denuncia un errore di

²⁰⁴ Girolamo, dopo aver riportato la sua traduzione dall'ebraico e la sua traduzione della versione greca dei Settanta, non problematizza il punto in questione, ma si limita a fare questa osservazione: «In obscuris locis utramque editionem ponimus, ut quantum a ceteris editionibus et ab Hebraica veritate distet Vulgata translatio, diligens lector agnoscat»; cfr. HIERONYMUS, *In Esaiam*, III, 125D-126A, ed. Adriaen cit. (alla nota 166), p. 124,15-17.

²⁰⁵ Ms. Oxford, New College 40, f. 40^v; trascritto in SMALLEY, *A commentary on Isaias* cit. (alla nota 13), p. 393.

²⁰⁶ Ms. Paris, lat. 15604, f. 312^{ra}; trascritto in DAHAN, *Les intellectuels chrétiens* cit. (alla nota 7), p. 301, nota 135.

traduzione. Il maestro domenicano riporta precisamente la posizione degli ebrei descrivendola come effettivamente si presenta, ossia in opposizione all'esegesi cristiana del versetto.

La Smalley ritiene che «his [di Guerrico] more original contributions are in the field of speculative grammar»²⁰⁷ e riporta, come esempio, il commento a *Is* 1, 1, «Visio Isaiiae, filii Amos, quam vidit super Iudam et Hierusalem»:

Et nota quod *Symachus* ponit *de Iuda et Ierusalem*²⁰⁸, et *li de* notat passiones generales, sive secundum gratiam prospera que promittuntur bonis, sive secundum debitum iustitie adversa que comminantur peccatoribus, et tunc *li Iudam et Ierusalem* dicunt materiam generalem recipientem passiones sibi congruentes, et hoc est quod cum dicit *de Iuda et Ierusalem* comprehendit substantiam cum passionibus debitis sibi. *LXX* et *Theodotion* dicunt *contra Iudam et Ierusalem*²⁰⁹, determinantes propriam passionem que debetur subiecto proprie, quia ei proprie oppressio debebatur, quam exprimit *li* contra.²¹⁰

È da notare, a parte l'interpretazione morale di Giuda e Gerusalemme che rientra nel senso spirituale, l'attenzione per le differenti traduzioni della preposizione precedente le parole *Iuda* e *Ierusalem*, nonché l'uso costante della particella *li*, usata per indicare un determinato termine presente nel testo.

Anche secondo il senso letterale un solo versetto può avere diversi significati: una parola può essere intesa in riferimento a soggetti diversi oppure può indicare oggetti diversi. La plurale significazione che la lettera può assumere dà vita a interpretazioni originali e complesse. Solitamente, nei casi in cui si forniscono diverse interpretazioni letterali dello stesso versetto, i commenti che seguono il primo sono introdotti dalla particella *vel*, ad indicare la possibilità di un'altra legittima lettura. Commentando *Ct* 2, 17, «Revertere similis esto, dilecte mi, caprae aut hinulo cervorum super montes Bether», Guerrico si sofferma sui diversi significati simbolici della parola Bether:

Bethel interpretatur 'domus vigilie', sic sancti per cautelam mundi, vel 'domus consurgens', per contemptum mundi, vel 'domus Dei', sic sancti per amorem eternorum.²¹¹

²⁰⁷ SMALLEY, *A commentary on Isaias* cit., p. 395.

²⁰⁸ Cfr. HIERONYMUS, *In Esaiam*, I, 21C, ed. Adriaen cit., p. 5,8-9: «Symmachus more suo manifestius: *de Iuda et Hierusalem*».

²⁰⁹ Cfr. *ibid.*, p. 5,3-8: «Pro *Iuda*, in quo significantur duae tribus, *LXX* et *Theodotio* posuerunt *Iudaeam*, quae totam terram duodecim tribuum ostendit. Et pro eo quod nos ex Hebraeo vertimus: *super Iudam et Hierusalem*, illi interpretati sunt: *contra Iudaeam et Hierusalem*».

²¹⁰ Ms. Oxford, New College 40, f. 3^v; trascritto in SMALLEY, *A commentary on Isaias* cit., p. 395.

²¹¹ Ms. Paris, lat. 15604, f. 225^{vb}; trascritto in DAHAN, *Recherches sur l'exégèse du Cantique* cit. (alla nota 33), p. 516, nota 86.

Come osserva Dahan, «Guerric de Saint-Quentin donne les trois *interpretationes* du recueil *Aaz apprehendens*, qui est le recueil le plus répandu au XIII siècle, et en tire diverses significations: Bethel se traduit ‘maison de la veille’ et connote la méfiance à l’égard du mal; ‘maison qui s’élève’ et connote le mépris du monde; ‘maison de Dieu’ et connote l’amour des vérités éternelles»²¹².

È opportuno ora soffermarsi sull’interpretazione simbolica, qual è quella che emerge in questo passo. Essa consiste nel considerare una parola significante una cosa determinata come indicante una cosa ulteriore. Nel caso specifico, la parola *Bethel* indica un luogo definito, ossia un monte la cui collocazione geografica è ben individuabile in un determinato sito. A sua volta, questo monte sta ad indicare altro, ossia un ‘luogo di veglia’ oppure un ‘luogo che eleva al di sopra del mondo’ oppure la ‘dimora di Dio’. Sembra trattarsi dello stesso schema su cui si fondano i sensi spirituali, ovvero il *salto ermeneutico* da un livello in cui le parole significano delle cose ad un livello altro in cui le cose significate dalle parole significano altre cose. Ma è solo un’impressione superficiale: il simbolo è da considerarsi alla stregua delle figure retoriche, delle metafore, delle parabole; e come gli esegeti medievali consideravano queste appartenenti al senso letterale, così deve essere ugualmente considerato il simbolo. Esso dà avvio al senso spirituale, lo prepara, ma non si identifica con esso. Le cose significate nel senso spirituale da altre cose hanno un orientamento ben preciso (tipologico-cristologico, morale, anagogico), di sapore mistico; il simbolo invece è un artificio letterario. L’interpretazione simbolica dei nomi delle persone e dei luoghi biblici, la cui pratica risale ai Padri, è il tentativo di ricostruzione dell’etimologia originaria della parola stessa. È evidente che così facendo ci si muove nell’ambito dell’esegesi letterale.

Dahan, a proposito del *Cantico dei Cantici*, scrive delle interessanti annotazioni sui rapporti tra senso letterale, simbolismo e senso spirituale: «Les mots de ce poème ne renvoyaient pas à leurs référents tels qu’on les entend dans le langage ordinaire mais à leur valeur symbolique. J’emploie le terme de *symbole* avec beaucoup d’hésitation mais il me semble que nous avons ici vraiment affaire à une démarche spécifique d’interprétation symbolique, les mots du Cantique renvoyant non pas aux réalités concrètes qu’ils désignent mais toujours à leur signification symbolique»²¹³. L’appartenenza del simbolismo al senso spirituale è solo un’impressione: « A un certain moment de mes recherches, en essayant d’expliquer le passage au sens spirituel (ce que j’appelle le ‘saut herméneutique’), il m’avait semblé justement que le mécanisme de la métaphore pouvait fournir une clé. Mais je crois, au risque de surprendre, qu’il

²¹² *Ibid.*, pp. 515-516.

²¹³ *Ibid.*, p. 529.

n'y a pas dans les commentaires du Cantique que nous avons examinés (...) de saut herméneutique ou, du moins, que l'exégèse spirituelle n'a pas la plus grande part, et qu'il s'agit, en majeure partie, d'une exégèse *littérale*. Étant entendu, bien évidemment, que le Cantique se donne, à l'intérieur d'une tradition, comme un texte à interpréter, comme un texte poétique exigeant par sa nature même une démarche interprétative»²¹⁴. L'interpretazione simbolica propria dei commenti al *Cantico*, dunque, è compresa nel senso letterale: «Exégèse littérale donc, me semble-t-il, mais qui se donne pour objet de déchiffrer un texte poétique. La caractérisation de ce travail comme *approche symbolique* me paraît proche de la vérité»²¹⁵.

Ritornando alla pluralità del senso letterale²¹⁶, si è detto che un versetto può essere inteso in riferimento a soggetti diversi e così il commentatore propone, sul piano letterale, diverse letture. Nel commentare *Rm* 1, 32, «Qui, cum iustitiam Dei cognovissent, non intellexerunt, quoniam qui talia agunt digni sunt morte, non solum ea faciunt, sed etiam consentiunt facientibus», Guerrico scrive:

Si preceptum de correctione fraterna se extendit tantum ad prelatos, expone, 'Cum possis', id est debeas ex officio; si vero ad omnes, tunc expone, 'Cum possis', pro loco et tempore.²¹⁷

Secondo le parole dell'Apostolo, gli iniqui non solo agiscono contro i decreti divini, ma approvano chi si comporta in malo modo. Così si macchiano di una doppia colpa: da un lato trasgrediscono la legge, dall'altro il precetto della correzione fraterna. Guerrico si chiede allora chi siano tali soggetti, ossia a chi si riferisce il *qui* del versetto paolino: solo ai prelati o a tutti gli uomini? È possibile il riferimento a entrambi: se ai primi, allora la correzione fraterna è per loro un dovere; se ai secondi, essa è condizionata dalle circostanze. La lettera di *Rm* 1, 32 acquista così un duplice significato, a seconda che il soggetto sia rappresentato dai prelati oppure da tutti gli uomini.

²¹⁴ *Ibidem*.

²¹⁵ *Ibid.*, pp. 529-530.

²¹⁶ Qui l'espressione *pluralità del senso letterale* non va intesa come nel dibattito sui testi di Tommaso d'Aquino di cui sopra, cioè come *pluralità dei sensi intesi dall'autore sacro*, bensì come molteplicità di significati che una frase può assumere a seconda che a una parola polisemantica si attribuisca questo o quel significato, che un pronome relativo si intenda riferito a questo o quel nome, e così via. Certamente ci si potrebbe chiedere, anche in questo caso, cosa intendesse realmente l'autore umano, e se egli intendesse i vari significati letterari che il suo scritto poteva assumere, ma ci muoveremmo sempre nell'ambito dell'immediato significato della lettera e delle relazioni logico-grammaticali che presenta, ben lungi dal problema relativo alla possibilità che l'*auctor humanus* comprenda anche i sensi spirituali celati dietro la lettera.

²¹⁷ Ms. Paris, lat. 15604, f. 6^{va}; trascritto in BUC, *L'ambiguité du Livre* cit. (alla nota 96), p. 383, nota 188.

Caso analogo lo ritroviamo nel commento a *I Cor* 13, 1, «Si linguis hominum loquar et angelorum, caritatem autem non habeam, factus sum velut aes sonans aut cymbalum tinniens»:

*Si linguis hominum, infirmorum, et angelorum, id est, hominum perfectorum; id est, si loquar linguis omnium tam perfectorum, quam infirmorum. Vel per homines intelligantur omnes homines, tam perfecti, quam imperfecti, per angelos intelligantur spiritus celestes, quasi diceret: si loquar linguis omnis creature rationalis, caritatem autem etc.*²¹⁸

Tentando di rispondere all'implicita domanda sull'identità precisa degli uomini e degli angeli di cui ipoteticamente si parlassero le lingue, Guerrico fornisce due interpretazioni, entrambe letterali, della prima parte del versetto: secondo la prima, per *homines* si intendono gli uomini deboli e imperfetti, e per *angelos*, gli uomini perfetti, ossia i santi; secondo la seconda, per *homines* si intendono tutti gli uomini, sia quelli perfetti che quelli imperfetti, per *angelos*, tutti gli spiriti celesti. Guerrico si sofferma così su due parole del versetto che commenta, assegnando loro due significati letterali, differenti ma entrambi legittimi.

In altri casi, l'analisi testuale, relativa al significato immediato della lettera, non è limitata ad aspetti grammaticali, ma è arricchita da considerazioni di natura teologica che restano comprese nel senso letterale, ossia in un tentativo di intellesione approfondita della lettera stessa. Non si tratta tanto di *excursus* di natura speculativa, quanto di riflessioni sulla lettera arricchite da spunti teologici. La molteplicità di significati di un'espressione linguistica non dipende tanto dalle varie possibili relazioni grammaticali dell'espressione stessa quanto dalle varie possibilità teoriche che sottintende. Riporto come esempio un testo già analizzato in parte nel paragrafo dedicato alla *divisio textus*, tratto dal commento a *Rm* 3, 22, «Iustitia autem Dei per fidem Iesu Christi in omnes, et super omnes, qui credunt in eum»:

Tertium est, ubi ponitur differentia hujus justitiae [scil. iustitiae fidei] ad justiciam legis. Ponit autem duplicem differentiam: una est, quia universalior est, nam lex fidei omnibus data est, lex Moysis aliquibus – unde justitia fidei universalior; alia, quia potior est; lex enim Moysis legaliter poterat impleri sine gratia, sed non fidei justitia. Primum significatur ibi: *in omnes*, secundum ibi: *super omnes*. Vel: justitia fidei super omnes est, quia est data per celestem ministrum, scilicet Christum; lex vero Moysis per terrenum, id est Moysen, unde non desuper est.²¹⁹

Riflettendo sulla distinzione paolina tra la giustizia della fede e la giustizia della legge, Guerrico fornisce ben tre diverse interpretazioni dell'espressione *in omnes et super omnes*:

²¹⁸ BALDUCELLI, *Il concetto teologico di carità* cit. (alla nota 69), p. 226.

²¹⁹ DENIFLE, *Die abendländischen Schriftausleger* cit. (alla nota 4), p. 116.

1. la giustizia della fede è più universale della giustizia della legge, perché è rivolta a tutti gli uomini, mentre l'altra solo ad alcuni;
2. la *iustitia fidei* è migliore della *iustitia legis*, perché arricchita dalla grazia;
3. la *iustitia fidei* è *super omnes* perché data da Cristo, ministro celeste, mentre la *iustitia legis*, da Mosè, ministro terreno.

Sono tre modi di intendere la lettera dello stesso versetto, modi diversi ma ugualmente legittimi.

Nell'ambito dell'analisi testuale, Dahan inserisce anche l'analisi letteraria, proposta dall'esegeta nei prologhi dei commenti, di cui già abbiamo ampiamente discusso nel paragrafo 2 del presente capitolo.

La seconda analisi individuata da Dahan nell'ambito dell'esegesi letterale è l'analisi contestuale: essa consiste nella *divisio textus*, nell'analisi storica e nell'uso delle scienze. Il primo e il terzo elemento sono stati da noi già trattati rispettivamente nei paragrafi 3 e 4 del presente capitolo. Ci soffermiamo brevemente sul secondo elemento: «Il s'agit cette fois de situer le texte étudié dans son environnement historique, d'en expliquer les détails par le recours à l'histoire. Démarche fondamentale de l'exégèse moderne et contemporaine, elle est loin d'être ignorée des commentateurs médiévaux, même si, évidemment, ils ne disposent pas d'une documentation aussi riche que celle des savants du XX siècle»²²⁰.

Nell'opera esegetica di Guerrico non mancano operazioni di contestualizzazione storica. Riporto come esempio il commento a *1 Tm 3, 16*:

In primitiva ecclesia institutum fuit [viduarum electio], ne impediretur conversio fidelium. Si enim viderent honestas personas publice mendicare et miserias pati aliis fidelibus habundantibus, abhorrerent religionem christianam. Modo vero vidue habitant inter fideles, quibus obprobrosa non est paupertas, cum Christus pauper fuit. Et propter hoc nullum scandalum est, si mendicant. Item consuete religione fidei instituta sunt cenobia et hospitalia, in quibus vidue et debiles et honeste persone recipiuntur.²²¹

Si tratta del passo in cui Paolo suggerisce a Timoteo il giusto comportamento da tenere nei confronti delle vedove. La *electio viduarum* consisteva nell'inserimento delle vedove con determinati requisiti in un catalogo: la Chiesa primitiva avrebbe onorato le donne iscritte provvedendo al loro sostentamento. Il provvedimento fu preso, spiega Guerrico, per evitare che altri uomini, vedendo le vedove cristiane mendicare, spaventati dalla vita che si prospettava loro, non si convertissero. Il maestro domenicano spiega anche che tale catalogo, giustificato dalla necessità di ampliare le prime comunità cristiane, non avrebbe ragion d'essere nella

²²⁰ DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible* cit. (alla nota 7), p. 276.

²²¹ SPRANDEL, *Altersschicksal und Altersmoral* cit. (alla nota 12), p. 109.

contemporaneità, ossia nel XIII secolo, laddove il mendicante, lungi dal potere scoraggiare l'adesione al cristianesimo, è piuttosto emblema della povertà del Cristo. Guerrico così prima contestualizza la pericope paolina e poi mostra che un provvedimento preso nella prima comunità cristiana non avrebbe più senso tredici secoli oltre²²².

Qui la storia non è il campo della tipologia, l'ambito che racchiude in un unico movimento ermeneutico passato presente e futuro, ciò che è stato e ciò che è da venire profetizzato dall'uomo presente, come nei passi su riportati tratti dalla *Postilla a Isaia*, ma uno strumento indispensabile all'esegeta per una comprensione approfondita della lettera nel suo senso immediato. La storia non è più la lettera stessa, ma un utile mezzo al servizio della lettera.

La terza analisi riscontrata da Dahan nel campo dell'esegesi letterale è l'analisi filosofica e teologica, espressa nella forma della *quaestio*, su cui basti vedere il paragrafo 4 del capitolo in corso.

In conclusione, l'esegesi di Guerrico è prevalentemente letterale: l'attenzione è rivolta principalmente al testo, puntualmente sottoposto a precise divisioni e suddivisioni, ai suoi aspetti sintattici e grammaticali, al contesto storico in cui si inserisce; i commenti spirituali, al contrario, sono rari e spesso poco originali, ripresi da fonti varie. Le postille del maestro domenicano sono brevi, povere di excursus scientifici o teologici, e hanno la forma del *commento continuo* del testo. D'altronde il termine *postilla*, dall'incerta etimologia, designa proprio una *glossa continua*, distinta dalle glosse marginali e interlineari²²³. Il commento di un versetto è strutturato in questo modo:

- 1) citazione del versetto, sottolineato per distinguerlo dal commento;
- 2) *expositio* prevalentemente letterale, concentrata su elementi testuali;
- 3) citazioni di altri versetti biblici finalizzate alla conferma ulteriore e autoritativa dell'interpretazione data.

Sarà possibile verificare tale struttura e la metodologia esegetica esposta nei testi in appendice tratti dalla *Postilla alla Sapienza*, tenendo a mente che trattasi di *reportationes*, la cui rozza e approssimativa forma non soddisfa i criteri di una scrittura letterariamente elaborata.

²²² Cfr. *ibid.*, pp. 112-113: «Guerricus nimmt sich die historische Interpretation der Sitten der alten Kirche wieder auf und unterteilt Paulus folgendes Motiv: durch das Betteln ehrenwerter Personen würde gewissermaßen das Image der Kirche leiden, so daß die Bekehrung zum Stillstand käme. Einerseits wird durch diese Interpretation die paulinische Vorschrift eigentlich unaktuell, andererseits wirft sie ein Licht auf die Bewertung des Bettelns. Mit neuen Ideen verarbeitet Guerricus von St-Quentin zeitgenössische Eindrücke und fügt hinzu: Das Betteln alter Witwen sei heute kein Skandal, sondern im Gegenteil Nachfolge Christi».

²²³ Cfr. SMALLEY, *The Study of the Bible* cit. (alla nota 1), pp. 270-271; tr. it., pp. 380-381.

CAPITOLO QUARTO

TEOLOGIA DELLA *VISIO BEATIFICA*

Guerrico di Saint-Quentin è noto agli assidui frequentatori dei manuali universitari di storia della filosofia medievale principalmente per le sue idee sulla *visio beatifica*, sopravvissute all'inevitabile selezione manualistica per la pregnanza della speculazione. Il cuore filosofico del presente lavoro non può che essere dedicato al tentativo di ricostruire il tortuoso percorso di pensiero di Guerrico sul tema della *visio Dei*, partendo dalle premesse storiche e teoretiche per poter giungere a un'approfondita analisi dei testi. Nel par. 1, saranno esaminati i brani citati da Guerrico e dai suoi interlocutori, non ai fini di una ricostruzione storiografica del problema nel Medioevo, ma per individuare le fonti da cui è tratta una terminologia non sempre lineare e per comprendere al meglio le operazioni ermeneutiche compiute sui testi delle *auctoritates*; nel par. 2, saranno sinteticamente esposte la concezione dell'anima e la teoria della conoscenza di Guerrico per poter disporre degli strumenti filosofici indispensabili per un serio approccio ai testi in questione; nei par. 3 e 4, sull'esempio della pratica medievale della *glossa continua*, sarà proposta un'analisi accurata dei testi fondamentali presi nella loro interezza, al fine di cogliere le più sottili sfumature, la ricchezza intellettuale delle discussioni che precedevano le solenni *responsiones* del *magister* e la serpeggiante riflessione di Guerrico, sospeso tra azzardi teoretici e richiami all'ortodossia; infine, nel par. 5, ci si soffermerà sul ruolo riservato alla corporeità nella *visio in patria*.

1. LE FONTI

Nel ricostruire la riflessione sulla *visio beatifica* precedente il XIII secolo, Henri-François Dondaine prima e Christian Trottmann poi hanno individuato due opposte tradizioni, quella latina e quella greca: la prima insisterebbe sulla piena conoscibilità di Dio da parte delle anime beate; la seconda, ponendo l'accento sulla trascendenza e imperscrutabilità divine, negherebbe tale pienezza noetica. Dondaine, trattando delle «deux traditions», scrive:

La philosophie religieuse du monde grec apportait à la question des moyens dialectiques puissants; très tôt donc la pensée chrétienne a dû chercher entre les deux pôles du mystère: *voir – l'Invisible*, un certain équilibre. Or, il s'est trouvé qu'Orient et Occident ont cherché cet équilibre à partir de pôles opposés: avec saint Augustin, l'Occident pose en principe la vocation de l'homme à voir Dieu, et c'est dans cette perspective qu'il envisagera l' 'invisibilité' de Dieu; par contre, dès le IV^e siècle, en réaction contre Eunome, les Pères grecs posent en principe que Dieu est invisible, et ils prennent bien garde d'y déroger quand il leur arrive de parler de la vision face à face.¹

Similmente Trottmann:

Une première tension oppose à la tradition latine la redécouverte de certains Pères grecs accentuant l'incognoscibilité de Dieu. Les latins au contraire, depuis Augustin, faisaient de la vision de l'essence même de Dieu, la fin ultime de l'homme.²

Una semplificazione storiografica, per quanto convincente, è pur sempre un'operazione sintetica compiuta anni o secoli dopo l'effettivo svolgersi del pensiero o del dibattito, con occhi diversi da quelli dei protagonisti (lo sguardo oggettivo dell'osservatore esterno), in un diverso contesto culturale, con mezzi e finalità diverse (la schematizzazione e la classificazione delle varie posizioni per proporre una ricostruzione il più possibile lineare). I medievali coinvolti nelle discussioni teologiche non argomentavano secondo concettualizzazioni universali, ma si confrontavano con idee particolari da sostenere o confutare o correggere. Essi non avevano percezione dei rigidi schemi in cui sarebbero stati inseriti dall'esigenza storiografica tipica della nostra contemporaneità. Insomma, i teologi medievali, quando riflettevano sulla *visio beatifica*, non erano coscienti dell'esistenza di due tradizioni opposte né di appartenere all'una o all'altra.

¹ H.-F. DONDAINE, *L'objet et le 'medium' de la vision béatifique chez les théologiens du XIII^e siècle*, in «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», 19 (1952), [pp. 60-130], pp. 61-62.

² C. TROTTMANN, *La vision béatifique des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Roma 1995, (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, 289), p. 5.

Certamente influenzati dalle loro fonti e letture partorivano idee sganciate dalle necessità di catalogazione e libere di affermarsi senza alcuna pregiudiziale storiografica. E così Guerrico di Saint-Quentin, nonché i maestri contemporanei, rispondevano alle *quaestiones* poste sul tema dai loro studenti attingendo all'autorità e di un greco e di un latino per corroborare un'unica tesi, e analogamente lo studente che muoveva obiezioni e il baccelliere che si esercitava a rispondere: essi non avevano percezione della tradizione greca e di quella latina e della loro presunta opposizione, ma solo delle singole tesi sostenute dalle singole autorità cui, di volta in volta, a seconda delle esigenze dialettiche delle dispute, si rifacevano.

Il paragrafo presente è stato organizzato non accorpendo le varie fonti di Guerrico nei due grandi insiemi individuati dalla letteratura francese, ma discutendo, in singoli sottoparagrafi, i testi che il maestro domenicano e i suoi interlocutori citano. Inoltre, obiettivo prefissato non è la ricostruzione del dibattito sulla *visio beatifica* nei secoli e negli anni precedenti il nostro autore (sarebbe stata una semplice ripetizione di quanto Dondaine e Trottmann hanno già proposto), bensì l'analisi accurata dei testi che gli studenti, i baccellieri e il maestro di Saint-Quentin avevano sotto mano nelle loro discussioni.

1.1 *Agostino*

Nelle *Confessiones*, trattando della creazione descritta nel *Genesi*, il vescovo di Ippona scrive:

Hoc interim sentio, deus meus, cum audio loquentem scripturam tuam: *In principio fecit deus caelum et terram: terra autem erat invisibilis et incomposita et tenebrae erant super abyssum*, neque commemorantem, quoto die feceris haec. Sic interim sentio propter illud caelum caeli, caelum intellectuale, ubi est intellectus nosse simul, non ex parte, non in aenigmate, non per speculum, sed ex toto, in manifestatione, facie ad faciem; non modo hoc, modo illud, sed, quod dictum est, nosse simul sine ulla vicissitudine temporum.³

Intrecciandola con il celebre versetto paolino *I Cor 13, 12*, Agostino interpreta la prima affermazione della Scrittura secondo il senso anagogico. Il cielo creato da Dio *in principio*, ossia al di fuori del tempo, è il *cielo del cielo*, in cui l'intelletto umano conosce non parzialmente (*ex parte*), non confusamente (*in aenigmate*), non attraverso un'immagine (*per speculum*), non in maniera discorsiva, *dianoeticamente*, gradualmente (*modo hoc, modo illud*), bensì totalmente (*ex*

³ AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Confessiones*, XII, 13, 16, PL 32, 832, ed. L. Verheijen, Turnhout 1981 (CCSL, 27), pp. 223,1-224,9.

toto), chiaramente (*in manifestatione*), senza alcun tramite (*facie ad faciem*), in maniera intuitiva, *noeticamente*, immediatamente (*simul, sine ulla vicissitudine temporum*).

Nella *Epistola* destinata a Paulina e concernente la visione di Dio, tuttavia, trattando della visione di Mosè, Agostino sembra compiere un passo indietro. Mentre nelle *Confessiones* aveva sostenuto una conoscenza *ex toto*, ossia completa, della divinità, ora nega la possibilità di comprendere, anche con gli occhi della mente, la pienezza di Dio (*Dei plenitudinem*). Il *totum videndo comprehendere* non è possibile; Dio, nella sua totalità, resta ignoto all'anima:

(...) Non quia dei plenitudinem quisquam non solum oculis corporis sed vel ipsa mente aliquando comprehendit. Aliud est enim videre, aliud est totum videndo comprehendere, quando quidem id videtur, quod praesens utcumque sentitur, totum autem comprehenditur videndo, quod ita videtur, ut nihil eius lateat videntem, aut cuius fines circumspici possunt; sicut te nihil latet praesentis voluntatis tuae, circumspicere autem potes fines anuli tui. Exempli gratia duo posui, quorum alterum ad mentis obtutum, alterum ad corporales oculos pertinet; visus enim, sicut ille ait, ad utrumque referendus est, id est et ad oculos et ad mentem.⁴

Tra le due divergenti idee appena riportate, una posizione media è sostenuta nel *De Genesi ad litteram*:

Si quemadmodum raptus est a sensibus corporis, ut esset in istis similitudinibus corporum, quae spiritu videntur, ita et ab ipsis rapiatur ut in illam quasi regionem intellectualium vel intellegibilium subvehatur, ubi sine ulla corporis similitudine *perspicua veritas cernitur, nullis opinionum falsarum nebulis offuscat*, ibi virtutes animae non sunt operosae ac laboriosae; neque enim opere temperantiae libido frenatur aut opere fortitudinis tolerantur adversa aut opere iustitiae iniqua puniuntur aut opere prudentiae mala devitantur. Una ibi et tota virtus est amare quod videas et summa felicitas habere quod amas. Ibi enim *beata vita in fonte suo bibitur*, unde aspergitur aliquid huic humanae vitae, ut in tentationibus huius saeculi temperanter, fortiter, iuste prudenterque vivatur. Propter illud quippe adipiscendum, ubi segura quies erit et *ineffabilis visio veritatis*, labor suscipitur et continendi a voluptate et sustinendi adversitates et subveniendi indigentibus et resistendi decipientibus. Ibi *videtur claritas domini non per visionem significantem sive corporalem*, sicut visa est in monte Sina, *sive spiritalem*, sicut vidit Esaias vel Iohannes in Apocalypsi, *sed per speciem non per aenigmata, quantum eam capere humana mens potest, secundum adsummentis dei gratiam*, ut os ad os loquatur deus ei quem dignum tali conloquio fecerit, non os corporis, sed mentis.⁵

Qui Agostino ribadisce l'ottimismo delle *Confessiones*: la verità sarà vista nella sua trasparenza (*perspicua veritas cernitur*), nel mondo dei beati Dio è visto nella sua chiarezza (*videtur claritas Domini*), non attraverso una visione simbolica o corporea (*non per visionem significantem sive*

⁴ ID., *Epistola CXLVII*, 8, 20 – 9, 21, PL 33, 606, ed. Al. Goldbracher, Wien – Leipzig 1904 (CSEL, 44), pp. 294,21-295,9.

⁵ ID., *De Genesi ad litteram*, XII, 26, PL 34, 476, ed. J. Zycha, Praha – Wien – Leipzig 1894 (CSEL, 28/1), pp. 419,10-420,8, corsivo mio.

corporalem) come quella di Mosè che sul monte Sinai vide Dio nel simbolo materiale del fuoco⁶, né attraverso una visione spirituale (*per visionem spiritalem*) come quella estatica di Isaia⁷ e di Giovanni⁸, ma *per speciem*. La parola *species*, nei testi che esamineremo, assume vari significati e, nel tentativo di districare la difficile terminologia con cui ci confronteremo, sarà utile chiarirne i molteplici sensi. Nelle versioni latine della Bibbia circolanti nel V-VI secolo e nella *Vulgata* di Girolamo, l'espressione *per speciem* ricorre una sola volta nella *Seconda lettera ai Corinzi*: «Per fidem ambulamus, non *per speciem*». Qui essa non indica immagine, rappresentazione, bensì perfezione nella visione di Dio *in patria* in opposizione all'imperfezione della visione di Dio *in via*: ora vediamo *per fidem*, ossia *per speculum et in aenigmate*; in cielo vedremo *per speciem*, ossia in maniera diretta e perfetta. Agostino usa l'espressione *per speciem* nel senso paolino, data la contrapposizione che riprende dall'Apostolo tra la *visio per speciem* e quella *per aenigmata*. Tuttavia, la limpidezza della *visio beatifica* ha un limite: il soggetto della *visio*, l'uomo. La mente umana è limitata, dunque avrà una visione perfetta relativamente alle sue capacità (*quantum eam capere mens humana potest*). Inoltre, l'imperfezione dell'intelletto umano è tale che il movimento conoscitivo che la *visio* sottende non parte dall'uomo, ma da Dio che con la sua grazia discende verso l'uomo e assume a sé la mente creaturale, glorificandola nell'innalzamento della visione (*secundum assumentis Dei gratiam*).

Lo scarto incolmabile tra la natura creata e quella increata è ribadito nel *De Trinitate*:

⁶ Cfr. *Ex* 19, 18: «Totus mons Sinai fumabat, eo quod descendisset Dominus super eum in igne et ascenderet fumus ex eo quasi de fornace: eratque mons omnis terribilis». Sulla visione di Mosè, cfr. AUGUSTINUS, *In Iohannis Evangelium*, III, 17, PL 35, 1403, ed. R. Willems, Turnhout 1954 (CCSL, 36), pp. 27,1-28,26: «Et ne forte aliquis dicat: Et gratia et veritas non est facta per Moysen, qui vidit Deum? statim subiecit, *Deum nemo vidit umquam*. Et unde innotuit Moysi Deus? Quia revelavit servo suo Dominus. Quis Dominus? Ipse Christus, qui praemisit legem per servum, ut veniret ipse cum gratia et veritate. *Deum enim nemo vidit umquam*. Et unde illi servo quantum capere posset apparuit? Sed *Unigenitus*, inquit, *Filius qui est in sinu Patris, ipse enarravit*. Quid est, *in sinu Patris*? In secreto Patris (...) Quid vidit Moyses? Moyses vidit nubem, vidit angelum, vidit ignem: omnis illa creatura est; typum Domini sui gerebat, non ipsius Domini praesentiam exhibebat. Namque aperte habes in lege: *Et loquebatur Moyses cum Domino, contra in contra, sicut amicus cum amico suo*. Sequeris ipsam scripturam, et invenis Moysen dicentem: *Si inveni gratiam in conspectu tuo, ostende mihi teipsum manifeste, ut videam te*. Et parum est quia dixit, responsum accepit: *Non potes videre faciem meam*. Loquebatur ergo, fratres mei, cum Moysse angelus, portans typum Domini; et illa omnia quae ibi per angelum facta sunt, futuram istam gratiam et veritatem promittebant».

⁷ Cfr. *Is* 6, 1: «Vidi Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum et ea quae sub eo erant implebant templum».

⁸ Cfr. *Ap* 1, 10 seqq.

Fatendum est quod etiam cum *similes ei erimus* quando *eum videbimus sicuti est* (quod utique qui dixit hanc procul dubio quae nunc est dissimilitudinem attendit), nec tunc natura illi erimus aequales. Semper enim natura minor est faciente quae facta est. Et tunc quidem verbum nostrum non erit falsum quia neque mentiemur neque falleremur. Fortassis etiam non erunt volubiles nostrae cogitationes ab aliis in alia euntes atque redeuntes, sed omnem scientiam nostram uno simul conspectu videbimus. Tamen cum et hoc fuerit, si et hoc fuerit, formata erit creatura quae formabilis fuit ut nihil iam desit eius formae ad quam pervenire deberet; sed tamen coaequanda non erit illi simplicitati ubi non formabile aliquid formatum vel reformatum est sed forma. Neque informis neque formata ipsa ibi aeterna est immutabilisque substantia.⁹

Creaturalità è sinonimo di imperfezione e la creatura, per quanto possa essere simile a Dio e possa vederlo come è, non potrà mai eguagliare la sua grandezza: ciò che è formabile, ossia la creatura che può ricevere una forma oppure essere ri-formata, non colmerà mai la distanza rispetto alla forma stessa. La disuguaglianza ontologica tra Creatore e creatura resterà nonostante i grandi vantaggi conoscitivi di cui quest'ultima godrà: essa sarà nella verità, non mentirà più, né commetterà errori, conoscerà non più discorsivamente con pensieri fluttuanti (*volubiles non erunt nostrae cogitationes ab aliis in alia euntes atque redeuntes*), bensì noeticamente, immediatamente, intuitivamente (*uno simul conspectu videbimus*). Agostino ribadisce le modalità conoscitive della *visio* già esposte nel passo su citato delle *Confessiones*, ma al *modus intelligendi* aggiunge qui l'*oggetto* dell'intellezione: *omnem scientiam nostram*. Mentre nelle *Confessiones* si era limitato a dire che conosceremo *simul*, senza specificare cosa, ora precisa che conosceremo tutta la *nostra* scienza, non quella divina, ma quella di noi creature irrimediabilmente diseguali al Creatore.

Ad Agostino i medievali attribuivano anche le *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*, successivamente assegnate all'Ambrosiaste, e nelle dispute sulla *visio beatifica* presiedute da Guerrico è citato un passo tratto dalla prima delle 150 *quaestiones*:

Quid est deus? Deus hoc est quod nulla attingit opinio. Plus est enim quam quicquid dici poterit aut cogitari. Sed dicamus aliquid, quod licet impar sit, tamen ex aliqua conveniat ratione his quae de deo digna videntur. Nam una quaeque natura pro capacitate sui suspicatur de deo, ut quantum natura distat a natura, tantum distet sententia a sententia quid deus sit. Quia enim super omnia est, necesse est ut omnium mentes excedat. Homines enim, quantum possunt aciem mentis extendere, aspiciunt quid deus sit opinione, non definitione; angeli autem qui superiores hominibus sunt, quia plus aliquid de deo sentiunt, non est dubium; archangeli vero eo ipso amplius; cherubin autem et seraphin, quae potentiae juxta deum esse dicantur, majora de deo sentiunt, non tamen comprehendunt penitus quid deus sit, quia nemo novit patrem nisi filius, nec filium quis nisi pater [*Mt* 11, 27].¹⁰

⁹ AUGUSTINUS, *De Trinitate*, XV, 16, 26, PL 42, 1079, ed. W. J. Mountain, 2 voll., Turnhout 1968 (CCSL, 50-50A), II, pp. 500,20-501,34, corsivo mio.

¹⁰ PSEUDO-AUGUSTINUS, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*, I, 1, PL 35, 2213-2215, ed. A. Souter, Wien – Leipzig 1908 (CSEL, 50), p. 13,1-16.

La riflessione sulla *visio beatifica* inevitabilmente abbraccia la gnoseologia: vedere Dio significa conoscerlo, la *visio Dei* è *visio intellectualis*. Ma è possibile conoscere Dio? Sì, ma non completamente. Egli supera ogni possibilità di pensiero e di definizione. L'uomo, per quanto dotato di acume intellettuale, può soltanto formulare un'opinione su Dio; e così gli angeli, per quanto più vicini a Dio rispetto all'uomo, non possono comprendere pienamente ciò che Dio è (*non comprehendunt penitus quid Deus sit*). Solo Dio conosce pienamente se stesso. Ne segue che neanche le anime beate possono godere di una conoscenza completa di Dio. Prevale nel testo un certo scetticismo riguardo la conoscenza umana di Dio e la seppur errata attribuzione ad Agostino contribuisce a una lettura complessiva dell'Ipponate non del tutto positiva sul tema della *visio beatifica*.

L'ottimismo della piena visione ritorna nel *De civitate Dei*, arricchito da un nuovo elemento di riflessione: la visione possibile al corpo risuscitato.

Quam ob rem fieri potest valdeque credibile est sic nos visuros mundana tunc corpora caeli novi et terrae novae, ut Deum ubique praesentem et universa etiam corporalia gubernantem *per corpora quae gestabimus* et quae conspiciemus, quae versa oculos duxerimus, *clarissima perspicuitate videamus*, non sicut nunc invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur *per speculum in aenigmate et ex parte*, ubi plus in nobis valet fides, quam credimus, quam rerum corporalium species, quam per oculos cernimus corporales. Sed sicut homines, inter quos viventes motusque vitales exerentes vivimus, mox ut aspiciamus, non credimus vivere, sed videmus, cum eorum vitam sine corporibus videre nequeamus, quam tamen in eis per corpora remota omni ambiguitate conspiciamus: ita quaecumque spiritalia illa lumina corporum nostrorum circumferemus, *incorporeum Deum omnia regentem etiam per corpora contuebimur*. Aut ergo sic per illos oculos videbitur Deus, ut aliquid habeant in tanta excellentia menti simile, quo et incorporea natura cernatur, quod ullis exemplis sive scripturarum testimoniis divinarum vel difficile est vel impossibile ostendere; aut, quod est ad intellegendum facilius, ita *Deus nobis erit notus atque conspicuus*, ut videatur spiritu a singulis nobis in singulis nobis, videatur ab altero in altero, videatur in se ipso, videatur in caelo novo et terra nova atque in omni, quae tunc fuerit, creatura, *videatur et per corpora in omni corpore*, quocumque fuerint spiritalis corporis oculi acie perveniente directi.¹¹

È probabile e credibile (*fieri potest valdeque credibile est*) che vedremo chiaramente Dio (*clarissima perspicuitate*) anche con gli occhi del corpo che si ricongiungerà all'anima (*per corpora quae gestabimus*). Ora con gli occhi corporei vediamo le *species* delle cose materiali (*rerum corporalium species*), laddove la parola *species* è utilizzata da Agostino in un senso diverso da quello paolino (non più come indice di perfezione nella visione, ma come immagine e rappresentazione), e solo nello specchio della fede vediamo Dio anche nei corpi creati; nella

¹¹ AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, XXII, 29, PL 41, 801, ed. B. Dombart – A. Kalb, 2 voll., Stuttgart 1981 (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), II, pp. 629,17-630,12, corsivo mio.

patria, invece, potrà accadere di vedere il Dio incorporeo con gli occhi del corpo (*incorporeum Deum omnia regentem etiam per corpora contuebimur*). Tuttavia, ciò non può essere dimostrato, neanche appellandosi all'autorità scritturale; circa la visione del corpo è impossibile uscire dall'ambito della probabilità. È possibile però affermare con certezza che, con gli occhi dello spirito (*spiritu*), Dio sarà visto in se stesso (*in se ipso*). È da notare che, secondo Agostino, nell'eternità la modalità di visione di quaggiù non andrà completamente perduta. Essa resterà, ma vi si aggiungerà la visione piena e perfetta. Nella patria continueremo a vedere Dio nelle creature (*a singulis nobis in singulis nobis, ab altero in altero, in omni creatura, per corpora in omni corpore*), ma avremo un'opzione in più: la visione di Dio *in se ipso*.

Dai testi esaminati di Agostino, gli stessi citati nelle dispute presenziate da Guerrico di Saint-Quentin, emerge che l'affermazione della pienezza e chiarezza della visione di Dio in se stesso non esclude i limiti ontologici e gnoseologici che accompagnano la creatura anche al cospetto del Creatore. Tale ineliminabile imperfezione non impedisce all'anima beata di vedere, ma lo consente nei limiti delle sue possibilità. Dondaine e Trottmann, nel fare di Agostino l'apripista della cosiddetta *tradition latine* sul tema della *visio beatifica*, ne forniscono una lettura fin troppo ottimistica, tanto da non prendere in considerazione quei limiti che l'Ipponate pur ammette nel riflettere sulle modalità della *visio Dei*¹².

1.2 Giovanni Crisostomo

L'atteggiamento complessivamente positivo di Agostino non si riscontra nel pensiero del greco Crisostomo. Il testo con cui Guerrico costantemente si confronta è l'*Omelia 15 sul Vangelo di Giovanni*. Provando a risolvere l'apparente contraddizione tra *Jo* 1, 18 (*Deus nullus vidit unquam*) e le varie descrizioni scritturali delle visioni di Dio avute dai profeti, il Crisostomo scrive:

Qualiter Iohannes dixit: *Deum nemo vidit unquam?* Ostendens quoniam *omnia illa [scil. visiones] condensationis erant, non ipsius substantie nude visio*. Si enim ipsam vidissent [*scil. prophete*] naturam, nequaquam differenter eam considerassent: simplex enim quedam est et infigurabilis hec et incomposita et incircumscribibilis. Non sedet, neque stat, neque ambulat: omnia enim hec corporum. *Qualiter autem est, ipse novit solus*. Et hoc per

¹² Cfr. DONDAINE, *L'objet et le 'medium' de la vision béatifique* cit. (alla nota 1), pp. 62-63; cfr. TROTTMANN, *La vision béatifique* cit. (alla nota 2), pp. 54-67.

prophetam quemdam Deus et Pater ostendens dicebat: *ego visiones, ait, multiplicavi*¹³ et in manibus prophetarum assimilatus sum, hoc est condescendi, non hoc quod eram apparui.¹⁴

I profeti non hanno visto Dio nella sua sostanza (*non ipsius substantie nude visio*), ma in alcune sue manifestazioni. Il concetto di *condescentio* è qui centrale: per dirla con Trottmann, essa indica la «manière dont Dieu proportionne son don de lui-même à la réceptivité de ses créatures»¹⁵. Egli appare adattandosi alle capacità visive e conoscitive dei profeti, conservando celata la sua reale essenza (*qualiter est, ipse novit solus*). Solo così si spiega la molteplicità e la varietà delle visioni del Dio semplice e incorporeo.

La visione della stessa sostanza divina è impossibile non solo ai profeti, ma anche agli angeli, incapaci di vedere ciò che Dio è (*ipsum quodcumque est Deus non solum prophete, sed neque angeli viderunt neque archangeli*); se le schiere angeliche fossero interrogate sull'essenza divina nulla risponderebbero, ma continuerebbero a cantare le lodi del Signore:

Quia enim debebat Christus eius Filius per veram carnem apparere nobis, desuper eos exercitabat videre Dei substantiam sicut eis possibile erat videre: quia *ipsum quodcumque est Deus non solum prophete, sed neque angeli viderunt neque archangeli. Sed si interrogaveris eos, audies de substantia quidem nichil respondentem, «gloria» vero «in excelsis Deo» solum cantantes «et in terra pax, hominibus bona voluntas»*¹⁶. Et si a cherubin vel seraphin concupiveris aliquid discere, misticam sanctimonii melodiam audies et quoniam «plenum est celum et terra gloria eius»¹⁷. Si superiores virtutes investigaveris, nichil aliud invenies quam quoniam unum opus est eis laudare Deum: «laudate» enim «eum», ait, «omnes virtutes eius» [Ps 148, 2].¹⁸

L'impossibilità di vedere Dio nella sua stessa sostanza ha una motivazione razionale ben precisa: ciò che è creabile non può vedere ciò che è increabile. Solo Dio può vedere se stesso nella propria natura. Anche se il Crisostomo non lo dice esplicitamente, ne consegue che neanche le anime beate vedranno la sostanza di Dio.

Solus igitur eum videt Filius et Spiritus Sanctus. Quod autem creabilis nature est, qualiter et videre poterit quod increabile est? Si enim simpliciter cuiuscumque incorporee virtutis, etsi genite existentis, non possumus suscipere considerationem universaliter, et hoc multotiens in

¹³ Os 12, 10.

¹⁴ JOANNES CHRYSOSTOMUS, *Homiliae in Joannem*, XV, PG 59, 97-98, ed. H.-F. Dondaine, *Traduction de Burgundio*, in *L'objet et le 'medium' de la vision béatifique* cit. (alla nota 1), [pp. 100-102], p. 101,9-17.

¹⁵ TROTTMANN, *La vision béatifique* cit. (alla nota 2), p. 825.

¹⁶ Lc 2, 14.

¹⁷ Is 6, 3.

¹⁸ CHRYSOSTOMUS, *Homiliae in Joannem*, XV, 98, ed. Dondaine cit., p. 101,18-27, corsivo mio.

angelis monstratum est: multo magis et incorporee et ingenite substantie. Ita id Paulus ostendens ait: «quem vidit nullus hominum neque videre potest» [1 Tm 6, 16].¹⁹

La tesi del Crisostomo è profondamente diversa da quella di Agostino. Mentre quest'ultimo ritiene che Dio sarà visto *in se ipso*, ossia nella sua essenza, il padre greco lo nega: la sostanza divina, ciò che Dio è, è visibile solo alla Trinità stessa; i profeti, gli angeli e, conseguentemente, le anime beate non vedono che manifestazioni di Dio che si abbassa verso la creatura per mostrarsi in un modo tale che la creatura possa vedere. Anche l'Ipponate riconosce dei limiti alle possibilità gnoseologiche dei beati, ma affermare che Dio sarà visto in se stesso per quanto le potenzialità umane consentano è ben diverso dal negare questa stessa visione. Inoltre, Agostino descrive il movimento di Dio che, con la sua grazia, scende verso l'uomo per illuminarne la mente e assumerla a sé; il Crisostomo, invece, racconta di un movimento discendente di Dio avente come risultato non l'innalzamento dell'intelletto creaturale al Creatore, ma l'adeguamento del Creatore alle limitate capacità intellettive della creatura. La parola *condescensio* non si trova in Agostino; tuttavia, ne ritroviamo il concetto nella sua esegesi della visione di Mosè²⁰: quest'ultimo ha visto Dio tramite le creature che rappresentavano un'immagine del Signore (*typum Domini*), non il Signore stesso (*non ipsius Domini praesentiam*); Dio si è manifestato a Mosè (*innotuit Moysi Deus*) apparendogli in modo tale che lui potesse comprenderLo, adeguandosi al suo servo (*illi servo quantum capere posset apparuit*). È esattamente quanto dice anche il Crisostomo a proposito della varietà delle visioni dei profeti. Ma, mentre Agostino limita tale *modus videndi* all'esperienza terrena dei profeti, il Crisostomo lo estende all'esperienza ultraterrena degli angeli e, di conseguenza, delle anime beate. Agostino individua uno scarto tra la visione di Dio *in via* e quella *in patria*; il Crisostomo annulla tale *distinguo*²¹.

1.3 Pseudo-Dionigi Areopagita

Nell'uso che Guerrico e i suoi interlocutori fanno dei testi dionisiani, l'intreccio tra teologia della *visio beatifica* e gnoseologia raggiunge un momento cruciale. Nei brani citati nelle

¹⁹ *Ibid.*, p. 101,27-33.

²⁰ Cfr. *supra*, nota 6.

²¹ Sul Crisostomo e la *visio beatifica*, cfr. DONDAINE, *L'objet et le 'medium' de la vision béatifique* cit., pp. 73-74; cfr. TROTTMANN, *La vision béatifique* cit., pp. 43-44.

dispute che esamineremo, l'Areopagita non riflette circa lo *status* delle anime beate, ma si limita a definire le possibilità conoscitive dell'uomo rispetto a Dio. Nel capitolo VII del *De divinis nominibus*, dopo aver chiarito la sovra-eminenza di Dio che anticipa l'esistenza di ogni cosa in se stesso, supremo deposito delle idee di ciascuna cosa e sovra-sapienza causa di ogni sapienza, il teologo greco si sofferma sulle possibilità conoscitive degli angeli:

Ex ipsa [*scil.* substantia divina] invisibiles et intellectuales angelicorum animorum virtutes simplas et beatas habent intelligentias, non in partitis aut a partitis aut sensibus aut rationibus artificialibus colligentes divinam scientiam, neque a quodam communi ad haec comprehensae. Omni autem materiali et multitudine purgatae, pure, immaterialiter, uniformiter invisibilia divinatorum intelligunt. Et est in eis intellectualis operatio clara et incontaminata puritate splendida, sciens et conspiciens divinarum intelligentiarum; impartibiles et immateriales et Deiformiter uni ad intellectualem supersapientem et animum et rationem (quantum possibile est) reformatae.²²

Le modalità conoscitive delle intelligenze celesti sono simili a quelle che Agostino aveva riconosciuto ai beati nella visione *facie ad faciem*: esse conoscono *noeticamente*, non discorsivamente in maniera progressiva (*in partitis aut a partitis*), ma immediatamente e in maniera completa; non con i sensi né con la ragione (*sensibus aut rationibus*), ma intuitivamente e senza l'aiuto-impedimento della materia (*pure, immaterialiter*); la loro comprensione è chiara (*est eis intellectualis operatio clara*). Quanto all'oggetto della conoscenza angelica, il testo si limita a individuarlo genericamente negli *invisibilia divinatorum*, ossia nelle cose invisibili del mondo intellegibile. Quali siano tali enti conosciuti dagli angeli non è precisato.

L'oggetto della conoscenza angelica non si limita alle cose invisibili ultramondane, ma si estende anche agli enti terreni. La modalità conoscitiva, tuttavia, non cambia e gli angeli conoscono le cose terrene nello stesso modo in cui conoscono quelle ultraterrene, ossia immaterialmente, senza il sostegno dei sensi:

Etenim angelos scire aiunt eloquia quae sunt super terram, non sensibus haec cognoscentes sensibilia terrena, per propriam vero Deiformis animi virtutem et naturam.²³

Ma come l'uomo conosce Dio?

Quaerere oportet quomodo nos Deum cognoscimus, neque intelligibilem neque sensibilem neque quid universaliter existentium existentem. Nunquid aliquando igitur verum est dicere

²² DIONYSIUS PSEUDO AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, 7, PG 3, 867B, ed. *Dionysiaca*, Bruges 1937, I, pp. 388-390. Riporto i testi dionisiani nella traduzione latina di Eriugena (*vetus translatio*), la più diffusa e letta nel XIII secolo.

²³ *Ibid.*, 870A, pp. 401-402.

quia Deum cognoscimus non ex natura sua, incognoscibile enim hoc et omnem rationem et intellectum superans. Sed ex omnium existentium ordinatione, ex ipso praetenta, et imagines quasdam et similitudines divinorum ejus paradigmatum habente.²⁴

Com'è possibile conoscere Dio data la sua inintelligibilità e la sua insensibilità? Egli non è un ente tra gli altri. Come può essere conosciuto dall'uomo? Dionigi è costretto ad ammettere che noi non conosciamo Dio *ex sua natura*, ossia nella sua sostanza, per come è; l'essenza divina, superando essa ogni ragione e intelletto, è inconoscibile. Dio può essere conosciuto solo per mezzo delle cose esistenti, nel cui essere creaturale e nel cui ordine il Creatore si mostra; esse sono immagini e similitudini di Dio e solo tramite esse ci è possibile conoscerLo. Da qui questo straordinario passo ricco di paradossi:

In omnibus Deus agnoscitur et sine omnibus. Et per scientiam Deus cognoscitur et per inscientiam. Et est ejus et intelligentia et ratio et scientia, et tactus et sensus et opinio et phantasia et nomen et alia omnia, et neque intelligitur neque dicitur neque nominatur. Et non est quid existentium, neque in quodam existentium cognoscitur, et in omnibus omnia est et in nullo nullum, et ex omnibus in omnibus cognoscitur et ex nullo in nullo. Et haec recte de Deo dicimus: et existentibus omnibus laudatur secundum omnium analogiam quorum est causalis. Et est iterum divinissima Dei scientia per incognitionem cognoscens, secundum super animum unitatem, cum animus, existentibus omnibus recedens, et deinde se ipsum relinquens, unitur superapparentibus radiis, inde et ibi inscrutabilis profundo sapientiae illuminatus.²⁵

Dio è conosciuto attraverso tutte le cose esistenti, ma ignorato nella sua essenza: ecco perché Dio è conosciuto *per scientiam et per inscientiam, in omnibus et sine omnibus*. Egli non può essere compreso, né detto, né nominato e, tuttavia, è in tutte le cose e in esse conosciuto e lodato. Dionigi, in questi passi, limita la sua riflessione alla gnoseologia, descrive le modalità in cui l'uomo conosce Dio, senza distinguere la conoscenza *in via* e quella *in patria*. Guerrico e i suoi allievi, tuttavia, non esitano a confondere i due livelli, estendendo, nell'uso che fanno dei testi areopagitici, la negatività della conoscenza dell'uomo terreno a quella dell'uomo beato.

Data l'imperscrutabilità della natura divina, possiamo parlare di Dio solo con le parole della Scrittura:

De hac igitur (...) superessentiali et occulta Divinitate non audendum dicere neque intelligere quid praeter divinitus nobis ex sacris eloquiis expressa. Etenim sic ipsa de semetipsa in eloquiis optime tradidit, ejus quidem (qualis est) scientia et contemplatio omnibus in via est quae sunt, tamquam ab omnibus superessentialiter separata.²⁶

²⁴ *Ibid.*, 870D, pp. 402-403.

²⁵ *Ibid.*, 871AB, pp. 404-406.

²⁶ *Ibid.*, 1, 587C, pp. 12-14.

Essendo Dio sovra-essenzialmente separato da tutte le cose, la conoscenza e la contemplazione di Lui, condotte autonomamente dalla rivelazione scritturale, sono impraticabili (*ejus scientia et contemplatio omnibus in via est*). Bisogna attenersi esclusivamente a quanto la Scrittura dice di Lui. L'uomo non può comprendere la scienza divina ascendendo verso di essa, ma è la scienza divina che si lascia comprendere nei limiti delle possibilità conoscitive dell'uomo discendendo verso la creatura. Dio resta in se stesso, sovra-essenzialmente al di sopra di tutte le cose che sono, ma, irradiando il creato della sua infinita luce, rende possibile ai sacri pensieri la contemplazione di sé, la somiglianza a sé.

In seipso manens superessentialem collocatum radium uniuscujusque eorum quae sunt se proportionaliter illuminationibus optime supermanifestat, et ad possibilem sui contemplationem et societatem et similitudinem extendit sacros animos.²⁷

L'esito della riflessione dionisiana non può che essere l'esaltazione del silenzio mistico in cui la lode della creatura verso Dio diventa l'unica modalità di relazione con l'occulto divino:

Hoc quidem super intellectum et essentiam thearchiae occultum inscrutabile est etiam intellectualibus mentis reverentiis, haec arcana temperanti silentio honorantes, ad lucentes nobis in sacris eloquiis splendorum intendamus, et ab ipsis in lucem ducimur ad thearchicos hymnos, ab his supermundane illuminati, et ad sacras hymnologias formati, ad videndum etiam commensurate nobis per eas donata divina luminaria, et largum principium omnis divinae apparitionis luminis laudandum.²⁸

La distanza incolmabile tra il principio di tutte le cose e le cose che sono è la causa degli ineliminabili limiti della conoscenza umana. Come potrebbe l'uomo, creatura tra le creature, conoscere ciò che *omnium est causa et principium et essentia et vita*²⁹? La posizione dell'Areopagita sembra molto simile a quella del Crisostomo nel "pessimismo gnoseologico" da cui l'uomo non sembra avere scampo e distante dall' "ottimismo pur limitato" di Agostino³⁰.

Nella riflessione di Guerrico è centrale la triade *essentia-potentia-actus* e la fonte è proprio lo Pseudo-Dionigi. Ricorre spesso la citazione tratta dal capitolo XI del *De hierarchia caelesti*:

²⁷ *Ibid.*, 1, 587D-590A, p. 15.

²⁸ *Ibid.*, 1, 590B, p. 17-19.

²⁹ *Ibid.*, 1, 590C, p. 19.

³⁰ Sullo Pseudo-Dionigi e la *visio beatifica*, cfr. DONDAINE, *L'objet et le 'medium' de la vision béatifique* cit. (alla nota 1), pp. 63-64, 68-71; cfr. TROTTMANN, *La vision béatifique* cit. (alla nota 2), pp. 45-50.

In tria dividuntur secundum se supermundana ratione omnes divini intellectus, in essentiam et virtutem et operationem.³¹

Dei tre elementi della triade, conviene soffermarsi sulla *virtus*, la cui importanza nella riflessione del maestro domenicano emergerà in seguito. Ad essa Dionigi dedica la prima parte del capitolo 8 del *De divinis nominibus*:

Virtus est Deus, ut omnem virtutem in se ipso prae habens, et ut omnis virtutis causa, et ut omnia per virtutem inflexibilem et incircumfinitam producens, et ut se essendi virtutem sive totam sive singulas quasque causalis et ens, et multipotens, non solum omnem virtutem producendo, sed et super omnem et per-se-ipsam virtutem essendo, et superando.³²

Dio è *virtus*, perché ha in sé tutte le virtù, perché è causa di ogni virtù, perché crea tutte le cose tramite la sua virtù, ossia potenza, infinita (*incircumfinita*), perché è potentissimo (*multipotens*). Guerrico e gran parte dei suoi contemporanei non intenderanno alcuna differenza tra *virtus* e *potentia*: entrambe indicano l'*omnipotentia* di Dio, ossia la facoltà infinita di creare infinite cose. Infinita è la *virtus* divina, infinita è l'*essentia* divina (*infinita essentia potentis*)³³. Causa di tutte le virtù, Dio infonde una particolare virtù in tutte le cose esistenti. La sua *potentia* è il motore della creazione, è la facoltà infinita di Dio mediante cui Egli dà la vita agli esistenti, è il canale attraverso cui la sua sovrabbondanza giunge agli enti inferiori, seminando l'essere:

Ipsa igitur multipotens Dei distributio omnia existentia implet; et nihil est existentium quod omnino privetur habere quamdam virtutem. Sed aut intellectualem aut rationalem aut sensualem aut essentialem virtutem habet.³⁴

1.4 Gregorio Magno

In Gregorio la riflessione sulla *visio Dei* si inserisce in un contesto esegetico dominato dalla tropologia, ossia dal tentativo di trarre da ogni passo scritturale insegnamenti relativi alla vita morale dell'uomo.

Sciendum est quia quandiu in hac mortali carne vivitur, nullus ita in contemplationis virtute proficit, ut in ipso iam incircumscripto luminis radio mentis oculos infigat. Neque enim

³¹ DIONYSIUS, *De caelesti hierarchia*, 11, PG 3, 284D, ed. *Dionysiaca* cit. (alla nota 22), II, p. 930.

³² ID., *De divinis nominibus*, 8, 890D, ed. *Dionysiaca* cit., I, pp. 417-418.

³³ *Ibid.*, 891A, p. 420.

³⁴ *Ibid.*, 891B, pp. 421-422.

omnipotens Deus iam in sua claritate conspicitur, sed quiddam sub illa speculatur anima, unde refota proficiat, et post ad visionis eius gloriam pertingat.³⁵

L'uomo, in questa vita, se prigioniero della carne, non può progredire nella contemplazione; egli può vedere Dio, ma non chiaramente (*neque omnipotens Deus in sua claritate conspicitur*), bensì in un modo inferiore a quello perfetto (*quiddam sub illa speculatur anima*).

La lettura tropologica di *Is 6,1* (*Anno quo mortuus est rex Ozias, vidi Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum, et ea quae sub eo erant implebant templum*) consente di approfondire vari aspetti della vita contemplativa: è possibile un progresso in essa anche in questa vita, purché ci si liberi della schiavitù della carne e si raggiunga un adeguato distacco dal mondo (Isaia vide il Signore solo dopo la morte del re Ozia, simbolo di presunzione e superbia). In ogni caso, benché l'uomo in vita sia in grado di avanzare nella via della contemplazione divina, questa sarà sempre imperfetta, avente come oggetto non Dio nella sua essenza, ma ciò che è sotto di Lui:

Ea quae sub eo erant implebant templum, quia quidquid de illo modo conspicitur, adhuc non est ipse, sed sub ipso est.³⁶

Come in Dionigi, l'esito della contemplazione non può essere che il silenzio mistico e la lode:

*Implebant templum, quoniam etsi angelus apparet, infirmae tamen mentis desiderio satisfacit, ut si adhuc maius non potest, iam tamen minus quod videt admiretur. Ea ergo quae sub eo sunt implent templum, quia, sicut dictum est, et cum mens in contemplatione profecerit, non iam quod ipse est, sed id quod sub ipso est contemplatur. In qua videlicet contemplatione iam quietis internae gustus contingitur.*³⁷

L'imperfezione insuperabile della vita contemplativa è confermata dalla temporaneità della pace interiore che essa produce. L'anima dell'uomo mortale, per quanto progrediente nella contemplazione, è destinata a ricadere nel trambusto mondano. Il silenzio con cui loda e contempla ciò che vede di Dio è irrimediabilmente assorbito dal rumore del tempo e dello spazio. L'interpretazione tropologica di *Ap 8,1* diventa funzionale all'affermazione della provvisorietà della *quies interna*:

³⁵ GREGORIUS MAGNUS, *Homiliae in Hiezechihelam prophetam*, II, 2, 14, PL 76, 956B, ed. M. Adriaen, Turnhout 1971 (CCSL, 142), p. 234,318-324.

³⁶ *Ibid.*, 956C, p. 234,340-342.

³⁷ *Ibid.*, 956D-957A, p. 235,345-351.

Cuius quia quaedam quasi pars est, et perfecta nunc esse non potest, recte in Apocalypsi scriptum est: *Factum est silentium in caelo, quasi media hora* [Ap 8, 1]. Caelum quippe est anima iusti, sicut per prophetam Dominus dicit: *Caelum mihi sedes est* [Is 66, 1]. Et: *Coeli enarrant gloriam Dei* [Sal 18, 1]. Cum ergo quies contemplativae vitae agitur in mente, silentium fit in caelo, quia terrenorum actuum strepitus quiescit a cogitatione, ut ad secretum intimum aurem animus apponat. Sed quia haec quies mentis esse in hac vita perfecta non potest, nequaquam hora integra factum in caelo silentium dicitur, sed quasi media hora, ut neque ipsa media hora plene sentiatur, cum praemittitur *quasi*, quia mox ut se animus sublevare coeperit, et quietis intimae lumine perfundi redeunte citius cogitationum strepitu, de semetipso confunditur, et confusus caecatur.³⁸

La terminologia relativa alla *visio Dei* si fa più precisa nei *Moralia*:

Quamdiu hic mortaliter vivitur, videri per quasdam imagines Deus potest, sed per ipsam naturae suae speciem non potest.³⁹

Fin quando viviamo nel corpo non vediamo Dio così com'è (*in propria natura*), ma attraverso immagini che Lo rappresentano (*per quasdam imagines*). Come si spiegano allora le visioni dei profeti narrate dalla Scrittura?

Sapientia quippe quae Deus est, si omnium viventium oculis occulta esset, haec procul dubio sanctorum nemo vidisset. Sed ecce huic sententiae Ioannem audio concordantem, qui ait: *Deum nemo vidit umquam* [1 Jo 4, 12]. Rursumque cum testamenti veteris patres intueor, multos horum, teste ipsa sacrae lectionis historia, Deum vidisse cognosco.⁴⁰

Come nel Crisostomo, la riflessione sulla *visio Dei* nasce da un problema esegetico: la conciliazione tra passi apparentemente divergenti della Bibbia:

Quid est ergo quod tot testamenti veteris patres Deum se vidisse testati sunt et tamen de hac sapientia quae Deus est, dicitur: *Abscondita est ab oculis omnium viventium*; et Ioannes ait: *Deum nemo vidit unquam*, nisi hoc quod patenter datur intellegi, quia quamdiu hic mortaliter vivitur, videri per quasdam imagines Deus potest, sed per ipsam naturae suae speciem non potest; ut anima, gratia spiritus afflata, per figuras quasdam Deum videat, sed ad ipsam vim eius essentiae non pertingat?⁴¹

In questa vita non possiamo vedere Dio che attraverso immagini (*per quasdam imagines*), la sua essenza è inattingibile (*anima ad ipsam vim eius essentiae non pertingit*). Si ritrova la parola *species*, usata qui nel senso paolino. L'affermazione '*Deus videri per ipsam naturae suae*

³⁸ *Ibid.*, 957AB, p. 235,351-365.

³⁹ *Id.*, *Moralia in Iob*, XVIII, 54, 88, PL 76, 92B, ed. M. Adriaen, 3 voll., II, Turnhout 1979 (CCSL, 143-143A-143B), p. 951,34-36.

⁴⁰ *Ibid.*, 91D-92A, p. 951,14-20.

⁴¹ *Ibid.*, 92B, p. 951, 30-38.

speciem non potest’ va letta in relazione alla precedente affermazione ‘*videri per quasdam immagine Deus potest*’: Dio può essere visto attraverso alcune immagini, ma non nella chiarezza (*species*) della sua stessa natura. Si ha qui la ripresa dell’opposizione paolina tra *visio per fidem* e *visio per speciem*, tra *visio per speculum* e *visio facie ad faciem*.

Conseguentemente, i profeti non videro che immagini di Dio:

Hinc est enim quod Iacob, qui Deum se vidisse testatur, hunc non nisi in angelo vidit [Ex 33, 15]. Hinc est quod Moyses qui cum Deo facie ad faciem loquitur, sicut loqui solet homo cum amico suo, ei in ipsa verba suae locutionis dicit: *Si inveni gratiam in conspectu tuo, ostende mihi temetipsum manifeste, ut videam te* [Ex 33, 15]. Certe enim si Deus non erat cum quo loquebatur, ostende mihi Deum diceret et non ostende temetipsum. Si autem Deus erat cum quo facie ad faciem loquebatur, cur se petebat videre quem videbat? Sed ex hac eius petitione colligitur quia eum sitiebat per incircumscriptionis naturae suae claritatem cernere, quem iam coeperat per quasdam imagines videre, ut sic superna essentia mentis eius oculis adesset, quatenus ei ad aeternitatis visionem nulla imago creata temporaliter interesset.⁴²

Mosè non vide che un’immagine di Dio, con essa parlò come ad un amico, ma, non soddisfatto di una rappresentazione, chiese a Dio di mostrarglisi nella chiarezza della sua natura infinita (*per incircumscriptionis naturae suae claritatem*). Egli desiderava una visione diretta, immediata, dell’essenza suprema (*ut sic superna essentia mentis eius oculis adesset*), non una visione mediata da un’immagine frapposta tra Dio e l’uomo (*quatenus ei ad aeternitatis visionem nulla imago creata temporaliter interesset*). Con il verbo *interesse*, nella riflessione teologica sulla *visio beatifica*, Gregorio introduce il concetto di *medium* – centrale nel dibattito scolastico – ossia di un oggetto che si intro-mette tra il soggetto vedente e l’oggetto veduto, impedendo la immediatezza del vedere.

Alla luce di queste precisazioni, Gregorio può ritenere di aver risolto la questione iniziale, ossia l’apparente contraddizione tra vari passi scritturali:

Et viderunt ergo patres testamenti veteris Dominum; et tamen, iuxta Ioannis vocem: *Deum nemo vidit unquam*; et iuxta beati Iob sententiam, sapientia quae Deus est, abscondita est ab oculis omnium viventium, quia in hac mortali carne consistentibus, et videri potuit per quasdam circumscriptionis imagines et videri non potest per incircumscriptionis lumen aeternitatis.⁴³

Nei testi esaminati, gli stessi citati da Guerrico e dai suoi interlocutori, l’attenzione di Gregorio è rivolta alla descrizione della *visio Dei* in questa vita, limitata alle rappresentazioni

⁴² *Ibid.*, 92C, pp. 951,38-952,52.

⁴³ *Ibid.*, 92D, p. 952,52-58.

varie che si possono avere del Creatore. Pur non soffermandosi sulle modalità della *visio in patria*, dai precedenti brani si deduce che l'imperfezione della *visio in via* sarà superata dalla perfezione della *visio beatifica*. Espressioni disseminate lungo i testi, quali 'quandiu in hac mortali carne vivitur', 'quandiu mortaliter vivimus', 'quandiu hic mortaliter vivitur', 'in hac mortali carne', indicano una limitazione dell'imperfezione alla sola visione terrena, destinata in futuro a ben altri oggetti. La natura divina è irraggiungibile per i mortali, non per i beati. L'esito della riflessione gregoriana sembra più vicino all' 'ottimismo' agostiniano che alle tenebre conoscitive del Crisostomo⁴⁴.

1.5 Isidoro di Siviglia

Ulteriori e interessanti spunti di riflessione sono forniti dal seguente brano di Isidoro:

Dum de Deo loquens scriptura plerumque dicat *ecce Deus*, non quasi visibilem ostendit, sed ubique esse praesentem significat, per id quod dicit *ecce Dominus*; vel quod magnitudinem divinitatis eius nullus possit sensus attingere, etiam nec angelicus. Quamvis usque ad paritatem angelicam humana post resurrectionem natura proficiat, et ad contemplandum Deum indefessa consurgat, videre tamen eius essentiam plene non valet, quam nec ipsa perfectio angelica in totum attingit scire, secundum apostolum qui ait: *Pax Dei, quae exsuperat omnem sensum* [Phlm 4, 7], ut subaudias etiam angelorum. Sola enim Trinitas sibi integre nota est, et humanitas a Christo suscepta, quae tertia est in Trinitate persona.⁴⁵

Apparentemente sembra prevalere nel testo un atteggiamento negativo circa la possibilità della visione dell'essenza divina da parte dei beati e degli angeli. La negazione di Isidoro, tuttavia, concerne non l'oggetto della *visio beatifica*, identificato con l'essenza divina, ma una precisa modalità della visione, ossia quella piena e totale. La parola-chiave è l'avverbio *plene* (centrale anche nelle successive dispute scolastiche): le anime beate vedranno l'essenza divina, ma non pienamente, poiché neanche gli angeli sono capaci di attingere la natura di Dio *in totum*, ossia

⁴⁴ Gregorio ha direttamente affrontato il tema della *visio in patria*, giungendo a una conclusione che sarà la stessa di Isidoro di Siviglia. Non abbiamo preso in considerazione i testi in cui il pontefice espone il suo pensiero sulla *visio Dei* per l'iniziale proposito metodologico di limitare queste riflessioni ai brani effettivamente citati negli scritti risalenti a Guerrico e ai suoi interlocutori. Su Gregorio e la *visio beatifica*, cfr. DONDAINE, *L'objet et le 'medium' de la vision béatifique* cit. (alla nota 1), p. 63; cfr. TROTTMANN, *La vision béatifique* cit. (alla nota 2), pp. 69-72.

⁴⁵ ISIDORUS HISPALENSIS, *Sententiae*, I, 3, 1, PL 83, 543A, ed. P. Cazier, Turnhout 1998 (CCSL, 111), p. 11,2-14.

completamente. Solo la Trinità conosce se stessa in maniera totalmente esaustiva; gli angeli e le anime, pur nella loro perfezione, non possono aspirare a tale pienezza.

La posizione di Isidoro è coincidente con quella agostiniana. Dio sarà visto *in se ipso*, la sua essenza non sarà celata ai beati, ma questi la vedranno nei limiti conoscitivi che sono loro propri, dato l'insuperabile essere creaturale che irrimediabilmente li distanzia dal Creatore. Rispetto ad Agostino, Isidoro propone un'analogia esemplificativa assai utile: il confronto tra la conoscenza che il beato può avere di Dio e la conoscenza che Dio ha di se stesso. Per quanto i beati potranno vedere Dio così com'è, non lo vedranno mai come Dio vede se stesso, perché le modalità conoscitive della creatura sono ben diverse da quelle del Creatore. Il riferimento agli angeli e ai limiti della loro pur perfetta natura è molto probabilmente tratto dal Crisostomo: "Neanche gli angeli vedono Dio così com'è" – aveva sentenziato il padre greco; "neanche gli angeli vedono Dio come Dio vede se stesso" – sentenzia Isidoro. La dottrina del vescovo di Siviglia ricalca la posizione agostiniana, pur all'interno di un'influenza di chiara matrice crisostomiana, riscontrabile in un linguaggio più negativo che positivo⁴⁶.

L'*auctoritas* di Isidoro, tuttavia, è chiamata in causa nelle dispute presenziate da Guerrico non in relazione al problema della visione delle anime beate, ma riguardo un'ulteriore questione, ossia la visione dell'anima di Cristo. Cosa vede di Dio il Cristo vero Dio e vero Uomo? Secondo il vescovo di Siviglia, l'umanità assunta dal Cristo, quindi Cristo in quanto vero Uomo, vede la Trinità come Essa vede se stessa, ossia *integre*.

1.6 Giovanni Damasceno

Un'importante conferma della posizione di Giovanni Crisostomo e della teologia negativa dello Pseudo-Dionigi, nonché della identificazione tra il vedere e il conoscere, si trova nel *De fide orthodoxa*, tra i testi maggiormente letti e citati dai medievali. L'importante scritto del Damasceno così inizia:

'Deum nemo vidit unquam. Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit' [Gv 1, 18]. Ineffabilis igitur est Deus et incomprehensibilis. 'Nullus enim cognoscit Patrem, nisi Filius; neque Filium, nisi Pater' [Mt 11, 27]. Sed et Spiritus Sanctus ita novit ea quae sunt Dei, ut spiritus hominis novit ea quae sunt in ipso. Post primam et beatam naturam, nullus

⁴⁶ Per approfondimenti, cfr. TROTTMANN, *La vision béatifique* cit., pp. 72-73.

novit umquam Deum, nisi cui ipse revelavit, non hominum solum, sed neque supermundanarum virtutum, ipsorum inquit cherubim et seraphim.⁴⁷

Coerentemente con il sentire greco dell'assoluta trascendenza e incomprendibilità di Dio, il Damasceno riprende esattamente il pensiero del suo predecessore, Giovanni Crisostomo: nessuno ha mai conosciuto Dio, neanche gli angeli, quindi, aggiungiamo noi, neanche le anime beate potranno in ciò che non è possibile alle virtù sovra-mondane. Da segnalare anche l'interscambiabilità dei verbi *videre* e *cognoscere*, ulteriore prova che la riflessione teologica sulla *visio Dei* non può non chiamare in causa la gnoseologia e lo studio delle possibilità conoscitive dell'essere umano.

Nonostante l'aura impenetrabile che circonda Dio, qualcosa di manifesto in Lui non manca:

Quoniam igitur est quidem Deus manifestum est. Quid vero est secundum substantiam et naturam, incomprehensibile est hoc omnino et ignotum.⁴⁸

È manifesta l'esistenza di Dio, non la sua sostanza e natura. Conformemente alla tradizione greca, il Damasceno nega a ogni creatura la possibilità di vedere Dio nella sua essenza: il Dio infinito, così com'è, non sarà mai visto dalla creatura finita. Solo tale incomprendibilità è comprensibile:

Infinitus igitur est Deus et incomprehensibilis, et hoc solum eius est comprehensibile: infinitas et incomprehensibilitas. Quaecumque autem dicimus in Deo affirmative, non naturam, sed ea quae sunt circa naturam ostendunt. Etsi enim bonum, etsi iustum, etsi sapiens, etsi quodcumque dixeris, non naturam dicis Dei, sed ea quae sunt circa naturam. Sunt autem et quaedam affirmative de Deo dicta, virtutem superabundativae negationis habentia, puta tenebras dicentes in Deo, non tenebras intelligimus, sed quoniam non est lux, sed super lucem; et lux, quoniam non tenebrae est.⁴⁹

Ci troviamo innanzi l'esaltazione della teologia negativa pseudo-dionisiana: nulla si può affermare positivamente della natura divina, ma solo di ciò che in qualche modo la riguarda. Di ciò che Dio è possiamo dire soltanto ciò che non è: se diciamo che in Dio vi sono le tenebre, intendiamo dire che non vi è la luce come è comunemente intesa da noi mortali, ma che vi è una luce sovra-essenziale che supera la luce; se diciamo che in Lui vi è la luce, intendiamo dire che

⁴⁷ IOHANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, I, 1, PG 94, 789A, ed. E. M. Buytaert, *Version of Burgundio*, 1, New York – Louvain – Paderborn 1955 (Franciscan Institute Publications, Text Series, 8), pp. 11,13-12,20.

⁴⁸ *Ibid.*, I, 4, 798B, ed. Buytaert cit., 4, p. 19,3-5.

⁴⁹ *Ibid.*, I, 4, 800B, ed. Buytaert cit., 4, p. 21,40-49.

non vi è oscurità. Nel parlare di Dio, siamo prigionieri di un non-linguaggio, di un dire che è un non-dire. Ancora una volta, in accordo con l'esito dionisiano, non possiamo che rifugiarsi nel silenzio mistico e tacere⁵⁰.

1.7 Anselmo d'Aosta

Il contributo di Anselmo alle discussioni determinate da Guerrico è duplice: da un lato, egli è citato circa il problema della visione dell'anima di Cristo; dall'altro, da lui viene tratta la terminologia esatta per una vera e propria 'fenomenologia della visione'.

Nel primo caso, il testo di riferimento non poteva che essere il *Cur Deus homo*. Interrogato da Bosone sulle imperfezioni proprie della natura umana assunta dal Cristo e chiamato a chiarire se tra queste sia da annoverare anche l'ignoranza, Anselmo risponde:

Illa hominis assumptio in unitatem personae dei non nisi sapienter a summa sapientia fiet, et ideo non assumet in homine quod nullo modo utile, sed valde noxium est ad opus quod idem homo facturus est. Ignorantia namque ad nihil illi utilis esset, sed ad multa noxia. Quomodo enim tot et tanta opera quae facturus est, faciet sine immensa sapientia? Aut quomodo illi credent homines, si eum scient nescium? Si autem nescient: ad quid erit illi utilis illa ignorantia?⁵¹

Non è ammissibile attribuire l'ignoranza all'umanità del Cristo, perché egli ha assunto di umano ciò che gli era utile, e l'ignoranza, piuttosto che utile, gli sarebbe stata nociva. D'altronde, con il collaudato metodo dialettico, Anselmo mostra che in colui che tutto ama non può esservi traccia d'ignoranza. Stando alle conclusioni che ne traggono gli interlocutori di Guerrico, ne consegue che Cristo non poteva ignorare nulla dell'essenza trinitaria, a Lui pienamente nota:

Deinde si nihil amatur nisi quod cognoscitur: sicut nihil erit boni quod non amet, ita nullum bonum erit quod ignoret. Bonum autem nemo perfecte novit, nisi qui illud a malo scit discernere. Hanc quoque discretionem nullus scit facere, qui malum ignorat. Sicut igitur ille

⁵⁰ Su Giovanni Damasceno e la *visio beatifica*, cfr. DONDAINE, *L'objet et le 'medium' de la vision béatifique* cit. (alla nota 1), p. 68; cfr. TROTTMANN, *La vision béatifique* cit. (alla nota 2), pp. 52-54. Sia Dondaine che Trottmann insistono nel ritenere che le negazioni del Damasceno sulla visione dell'essenza divina si limitano alla conoscenza *in via*; in realtà, a nostro avviso, l'estensione della negazione alle virtù celesti chiama conseguentemente in causa anche le anime *in patria*.

⁵¹ ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Cur Deus homo*, II, 13, PL 158, 413B, ed. F. S. Schmitt, *Opera omnia*, II, Roma 1940, p. 112,22-28.

de quo loquimur, omne perfecte sciet bonum, ita nullum ignorabit malum. Omnem igitur habebit scientiam, quamvis eam publice in hominum conversatione non ostendat.⁵²

Pur non occupandosi direttamente del problema della *visio beatifica*, Anselmo fornisce la terminologia precisa e la chiarificazione dei concetti per una riflessione filosofica sulla visione formalmente corretta. Nel *De libertate arbitrii*, dopo aver definito il libero arbitrio come ‘facoltà di conservare la rettitudine della volontà per se stessa’, provando a mostrare che è possibile conservare tale rettitudine anche dopo averla persa con il peccato, quindi ai fini di un’argomentazione del tutto estranea al tema che stiamo trattando, Anselmo scrive:

Nullus visum habens dicitur nullatenus posse videre montem (...) Habet igitur potestatem et instrumentum videndi montem qui visum habet. Et tamen si mons abest et dicis ei: vide montem, respondet tibi: Non possum, quia abest. Si adesset, possem videre. Item si mons adesset et lux abesset, responderet se montem videre monenti quia non posset absente luce; sed si lux adesset, tunc posset. Rursum si visum habenti et mons et lux praesens est et aliquid visui obstat, ut si quis illi oculos claudat, dicet se non posse videre montem; sed si nihil visui eius obsisteret, tunc sine dubio montem videndi potestatem haberet (...) Vides ergo quia potestas videndi aliquod corpus alia est in vidente, alia in re videnda, alia in medio, id est neque in vidente neque in videndo; et ea quae est in medio alia est in adiuvante, alia in non impediante, id est cum nihil quod impedire possit impedit?⁵³

Tre sono i soggetti di qualsiasi atto visivo: il vedente, la cosa da vedere, il medio attraverso cui si vede (secondo l’esempio di Anselmo: l’uomo che ha la vista, il monte, la luce attraverso cui l’uomo vede il monte). Anselmo fa del *medium* un protagonista del processo visivo. Utilizzando il verbo *inter-esse*, già Gregorio aveva intuito l’azione del *medium*, senza definirlo ma implicitamente connotandolo in maniera negativa come impediante una visione diretta: l’immagine di Dio, rappresentazione creata temporalmente, si intromette, in questa vita, tra l’uomo (soggetto vedente) e Dio (oggetto da vedere), rendendo impossibile una visione diretta dell’Eterno; nella patria celeste, invece, cadrà ogni *medium*, non ci saranno interferenze tra l’anima beata e vedente e l’essenza divina veduta nella sua immediatezza. Anselmo, al contrario, oltre a elevare esplicitamente il *medium* al rango degli attori del vedere, lo denota positivamente quale elemento indispensabile dell’atto visivo, in quanto adiuvante e non impediante la vista della cosa da vedere.

Gli attori dell’atto visivo sono tre, ma le facoltà del vedere sono quattro: due sono proprie rispettivamente del vedente e del veduto, due sono entrambe proprie del *medium*. A quest’ultimo sono dunque attribuite ben due facoltà: quella di aiutare il vedente a vedere l’oggetto da vedere e

⁵² *Ibid.*, pp. 112,28-113,4.

⁵³ *Id.*, *De libertate arbitrii*, 3, PL 158, 494D-495A, ed. Schmitt, *Opera omnia*, I, Roma 1938, p. 213,5-19.

quella di non impedire che il vedente possa vedere l'oggetto da vedere. L'assegnazione al *medium* di due facoltà è la prova ulteriore della dignità riconosciuta a esso in questa fenomenologia della *visio*. La seconda facoltà accordata al *medium* (quella non impediante), tuttavia, sembra essere detta *potestas* impropriamente: più che condurre a un'azione, infatti, essa si limita a non agire, ossia a non fare ciò che solitamente fa.

Quattuor igitur istae potestates sunt, quarum si una quaelibet desit, aliae tres nec singulae nec omnes simul aliquid possunt efficere; nec tamen absentibus aliis negamus aut eum qui visum habet habere visum vel instrumentum sive potestatem videndi, aut rem visibilem posse videri, aut lucem posse visum iuvare. Quarta autem potestas improprie dicitur. Quod enim solet impedire visum, non ob aliud dicitur dare potestatem videndi cum non impedit, nisi quia non aufert.⁵⁴

La riflessione anselmiana sulla visione si conclude con l'implicita ammissione che il *medium* altro non è che la concettualizzazione della luce:

Potestas autem videndi lucem non nisi in tribus rebus est, quia tunc est idem et quod videtur et quod adiuvat.⁵⁵

Anselmo ha trasmesso agli scolastici una vera e propria *fenomenologia della visione* e il concetto di *medium*, senza che il suo definitore lo prevedesse, qualche secolo dopo costituirà uno dei nodi cruciali nel dibattito sulla *visio beatifica*. Ci si interrogherà sulla sua utilità ai fini non di una visione in quanto tale, ma di una visione diretta e immediata, ossia *sine medio*. La terminologia anselmiana ormai si era radicata e la riflessione degli scolastici sulle modalità e sull'oggetto della visione dei beati non poteva che essere un'applicazione dei concetti filosofici elaborati dall'arcivescovo di Canterbury⁵⁶.

1.8 *Glossa ordinaria*

Pur essendo un lavoro prevalentemente compilativo costituito in gran parte da citazioni tratte dai Padri e dai maggiori teologi carolingi, la *Glossa* non manca di letture originali e di interpretazioni nuove, né di un tentativo di fornire letture concordanti che sullo stesso tema

⁵⁴ *Ibid.*, 3 – 4, 495B, p. 213,21-30.

⁵⁵ *Ibid.*, 4, p. 213,30-31.

⁵⁶ Su Anselmo e la *visio beatifica*, cfr. TROTTMANN, *La vision béatifique* cit. (alla nota 2), pp. 84-86.

possano condurre a tracciare una coerente posizione ideologica. Così, a proposito della *visio beatifica*, sembra possibile individuare una costante che riprende la tesi gregoriana e isidoriana.

*Forsitan vestigia Dei comprehendes, et usque ad perfectum Omnipotentem reperies? [Jb 11, 7] Benignitas visitationis quae viam nobis ostendit, ut nondum visum sequamur, donec ad contemplandum veniamus. Hec nequeunt comprehendi: quia unde ubi quibusve modis dona spiritus eius veniunt nescimus; unde et nescis unde veniat et quo vadat. In futuro reperietur omnipotens per speciem, sed non ad perfectum, quia eius essentia a nullo plene videbitur.*⁵⁷

Si tratta di una esplicita citazione dai *Moralia in Job*⁵⁸ che sintetizza efficacemente la posizione del pontefice: *in patria* vedremo Dio com'è (*per speciem* va inteso nel senso paolino, in opposizione a *per speculum*), ma non perfettamente (*non ad perfectum*); vedremo l'essenza divina, ma non in maniera piena e completa (*a nullo plene videbitur*). È la medesima posizione sostenuta da Isidoro. Nei dibattiti presenziati da Guerrico, tale tesi sarà attribuita esplicitamente al vescovo di Siviglia, mentre di Gregorio si preferirà citare altri testi, meno espliciti circa la visione *in futuro*. L'idea gregoriana, ripresa *in toto* da Isidoro, è proposta tramite la *Glossa*.

Può non essere contraddittoria con questa concezione l'idea espressa nella *glossa interlinearis* a Mt 5, 8:

*Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt. Hic per spem, illic per rem.*⁵⁹

La visione, in questa vita, avviene nella speranza (*per spem*); nell'aldilà, essa avrà per oggetto la cosa stessa (*per rem*). Per salvaguardare la coerenza della *Glossa* e il suo richiamo alla tesi gregoriana, si potrebbe ritenere che la *visio per rem* può non essere completa e piena; essa resta inevitabilmente parziale, poiché, per dirla con Isidoro, vedremo la *res*, ossia la sostanza divina, ma non come essa vede se stessa. Tuttavia, nella contrapposizione *per spem/per rem*, è possibile individuare anche una ripresa dell'opposizione paolina *per speculum/per speciem*, alla luce della quale il *per rem* assume la connotazione di una visione piena e completa.

⁵⁷ *Biblia latina cum Glossa ordinaria*, Strasbourg 1480-1481 (rist. an. Turnhout 1992), Adolphus Ruschius, II, f. 398, col. 2, corsivo mio.

⁵⁸ Cfr. GREGORIUS, *Moralia in Job*, X, 8, 13, 928C, ed. Adriaen cit. (alla nota 39), I, pp. 546,31-547,40: «Sola eius vestigia conspicientes gradimur, qui hunc per donorum suorum signa sequimur quem necdum videmus. Quae nimirum vestigia comprehendendi nequeunt, quia unde, ubi, quibusve modis veniant eius Spiritus dona, nesciuntur (...) In retributionis autem culmine reperiri Omnipotens per contemplationis speciem potest, sed tamen ad perfectum non potest, quia etsi hunc in claritate sua quandoque conspiciamus, non tamen eius essentiam plene contuemur».

⁵⁹ *Glossa ordinaria*, IV, f. 18, col. 1, glossa interlinearis.

Tale *visio* può assumere, più che un carattere intellettualistico tipico di un atto conoscitivo, quello mistico di un'unione amorosa:

*Lucerna corporis tui est oculus tuus [Mt 6, 22]. Prosequitur mundiciam cordis. Sicut oculus membra ad operandum dirigit, sic intentio et lux fidei omnes virtutes. Lucerna est lumen in testa, sic caritas in fide. Cum fides cessabit, sola caritas lux erit. De exteriori docet officium interioris hominis, intentione mentis et luce fidei omnes virtutes illustrantur, ut reddant lucidum corpus.*⁶⁰

Se riprendiamo la terminologia anselmiana e l'identificazione tra il *medium* e la *lux*, abbiamo degli strumenti ulteriori che ci consentano di comprendere tale passo. Nel dibattito scolastico, uno dei problemi fondamentali sarà l'individuazione di un oggetto con cui identificare il *medium*. La luce di cui parla Anselmo è un esempio analogico del *medium adjuvante* tratto dall'atto visivo empiricamente inteso. Ma nella *visio beatifica*, ossia laddove il vedente è il beato e il visto è Dio, qual è realmente il *medium*? Secondo la *Glossa*, pur non in una presa di posizione cosciente della problematizzazione scolastica, esso è la *charitas*. Ciò significa che, come la luce permette il vedere empirico, così ciò che permette la visione di Dio da parte dell'anima beata è l'amore. Vedere Dio in un'affiatamento amoroso è ben diverso dal vederlo in seguito a un'intuizione mentale; vederlo nella luce della carità significa unirsi amorevolmente a lui, più che conoscerlo per come è; l'unione mistica compiuta nell'aldilà annulla la distanza soggetto conoscente-oggetto conosciuto che l'atto conoscitivo sottintende. Si tratta di uno spunto di riflessione da non sottovalutare, considerando che la scuola francescana, a partire da Bonaventura, coerentemente all'impostazione volontarista, sosterrà proprio la concezione 'mistica' della *visio beatifica*, a differenza della scuola domenicana, in linea con l'impostazione intellettualista, più vicina a un'idea gnoseologica del vedere beatifico.

La *Glossa* a *1 Jo* 3, 2 aggiunge ulteriori elementi di riflessione:

*Quoniam videbimus sicut est. Secundum quod verbum caro factum est viderunt mali, et in iudicio sunt visuri, sed quomodo verbum in principio erat apud patrem videbunt soli iusti, et tolletur impius ne videat gloriam dei.*⁶¹

I giusti, ossia i beati, vedranno il modo in cui il Verbo è presso il Padre, ossia conosceranno le intime relazioni della Trinità. È quanto intende dire Giovanni nell'affermare che vedremo Dio come è. Il passo si presta a una duplice interpretazione: da un lato, se volessimo vedere nella *Glossa* la linea guida gregoriana e isidoriana, sarebbe opportuno proporre un'interpretazione

⁶⁰ *Ibid.*, f. 27, col. 1, corsivo mio.

⁶¹ *Ibid.*, f. 538, col. 1.

simile a quella che abbiamo proposto a proposito della *visio per rem*, ragion per cui ammetteremmo che i beati vedono la Trinità ma non pienamente, non come la Trinità vede se stessa; dall'altro lato, se volessimo ammettere un'ambiguità nella *Glossa* disconoscendo una posizione coerente della stessa sul tema, leggeremmo tale passo in un'ottica positiva, per cui conoscere il *quomodo* delle relazioni trinitarie significa conoscere la Trinità *integre e plene*, senza alcuna limitazione (conoscere il modo in cui il Verbo è nel Padre è indice di assoluta pienezza conoscitiva).

Non è nostro obiettivo una ricerca sui vari luoghi della *Glossa ordinaria* sul tema. Volutamente lasciamo irrisolta la questione riguardante la presenza nella *Glossa* di un filo conduttore unitario o al contrario di un'oscillazione ideologica, essendo nostra principale preoccupazione, come già precisato, la proposizione e l'analisi dei testi citati da Guerrico e dai suoi interlocutori e non la ricostruzione del problema della *visio beatifica* in autori e testi della tradizione.

1.9 Pietro Lombardo

Tra le opere citate dagli allievi di Guerrico non poteva mancare il *Liber Sententiarum*, al cui inizio, riflettendo sulla distinzione tra l'*usare* e il *fruire*, il *Magister* scrive:

Notandum vero quod idem Augustinus in libro X *De Trinitate*⁶², aliter quam supra accipiens uti et frui, sic dicit: «Uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis; frui autem est uti cum gaudio, non adhuc spei, sed iam rei. Ideoque omnis qui fruitur, utitur: assumit enim aliquid in facultatem voluntatis cum fine delectationis; non autem omnis qui utitur, et fruitur, si id quod in facultatem voluntatis assumit, non propter ipsum, sed propter aliud appetivit». - Et attende quia videtur Augustinus dicere illos frui tantum qui in re gaudent, non iam in spe; et ita in hac vita non videmur frui, sed tantum uti, ubi gaudemus in spe, cum supra dictum sit frui esse «amore inhaerere alicui rei propter se», qualiter etiam hic multi adhaerent Deo.⁶³

Riprendendo Agostino, il Lombardo così definisce l'uso e la fruizione: l'uso consiste nell'assumere qualcosa nella propria volontà; la fruizione è l'uso cui viene aggiunto un ulteriore elemento, ossia la beatitudine. Fruire significa usare qualcosa con gioia, una gioia derivante non dalla speranza di possedere la cosa che produce la felicità, ma dal possesso stesso (*non adhuc*

⁶² AUGUSTINUS, *De Trinitate*, X, 11, 17, 982, ed. Mountain cit. (alla nota 9), I, p. 330,22-28.

⁶³ PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae*, I, d. 1, c. 3, PL 192, 523, I/2, Grottaferrata 1971 (Spicilegium Bonaventurianum, 4), p. 57,5-16.

spei, sed iam rei). Fruiscono di qualcosa coloro che sono beati nella cosa stessa (*qui in re gaudent*), non coloro che si beano nella speranza (*non iam in spe*). La conclusione del ragionamento chiama in gioco la differenza tra la condizione umana *in via* e quella *in patria*: in questa vita possiamo solo usare ciò che ci rende felici nella speranza (*gaudemus in spe*); nella vita futura potremo fruire di ciò che ci appaga totalmente, potremo essere uniti alla cosa stessa (*inhaerere alicui rei*), ossia potremo attingere a Dio stesso. Il Lombardo precisa anche la modalità della fruizione, il mezzo con cui essa avviene: *frui esse amore inhaerere*. L'unione con Dio non sarà intellettuale, ma principalmente amorosa (è la ripresa di una concezione particolare della visione già riscontrata nella *Glossa ordinaria*); essa consisterà non in un atto mentale, ma in uno slancio d'amore con cui il beato aderirà alla fonte di ogni beatitudine per l'eternità. L'insistenza su un concezione della *visio Dei* come simile all'*unio mistica* nasconde uno scetticismo latente sulle possibilità conoscitive dell'anima umana. La mistica, anche nella riflessione teologica, è una sorta di *refugium infirmorum*: essa non può che essere l'esito necessario della teologia negativa, poiché l'*unio amorosa* supplisce, ma allo stesso tempo perfeziona, la limitatezza intellettuale creaturale. All'uomo, incapace di conoscere Dio nelle sue profondità e di raggiungerLo con un atto della mente, non resta che unirsi a Lui in uno slancio sentimentale che oltrepassa ogni imperfezione. Concepire emotivamente la visione di Dio significa ammettere che non è possibile una concezione mentale; il cuore soppianta la mente; l'amare giunge lì dove non può il comprendere⁶⁴.

1.10 *Bernardo di Chiaravalle*

Secondo l'abate di Clairvaux, non vi sono ostacoli di sorta nella *visio Dei*:

Tripliciter enim, fratres, in aeterna illa et perfecta beatitudine fruemur Deo, videntes eum in omnibus creaturis, habentes eum in nobis ipsis et, quod his omnibus ineffabiliter iucundius sit atque beatius, ipsam quoque cognoscentes in semetipsa Trinitatem et gloriam illam sine ullo aenigmate mundo cordis oculo contemplantes. In hoc enim erit vitae aeterna et perfecta,

⁶⁴ La nostra limitata analisi non pretende di essere esaustiva circa il pensiero del Maestro sulla *visio Dei*; in altri suoi testi, emerge anzi una posizione opposta a quella da noi sintetizzata nel commentare l'unico testo del Lombardo citato da Guerrico e dai suoi interlocutori. Per approfondimenti, cfr. N. WICKI, *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin*, Freiburg 1954, pp. 7-30; cfr. TROTTMANN, *La vision béatifique* cit. (alla nota 2), pp. 110-112.

ut cognoscamus Patrem et Filium cum Sancto Spiritu, et videamus Deum sicuti est, id est non modo sicut inest nobis videlicet aut caeteris creaturis, sed sicut est in semetipso.⁶⁵

La beatitudine celeste è così perfetta da comprendere tutte le modalità della visione: nell'eternità vedremo Dio attraverso le creature (*in omnibus creaturis*), secondo la forma di conoscenza descritta dallo Pseudo-Dionigi; Lo vedremo in noi stessi (*in nobis ipsis*), sublime risultato dell'*unio mistica*, già trasposta nell'aldilà dalla *Glossa ordinaria* e da Pietro Lombardo; Lo vedremo in se stesso (*in semetipsa Trinitas*), per come è, senza alcun enigma o specchio (*sine ullo aenigmate*), conformemente al pensiero di Agostino e Gregorio. In qualche modo, Bernardo, come già Agostino nell'ultimo libro del *De civitate Dei*, sintetizza le posizioni della tradizione in un'unica tesi onnicomprensiva: nell'eternità resteranno le visioni imperfette proprie dell'essere mortale, sublimare e perfezionate tuttavia dalla visione perfetta di Dio nella sua essenza (*in semetipso*).

Verum quam magna est beatitudo illa, tam abscondita est ab oculis nostris, quoniam nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quanta claritas, quanta suavitas, quanta iucunditas maneat nos in illa cognitione. Pax Dei est illa, quae exsuperat omnem intellectum, quanto magis omnem sermonem nostrum? Quod ergo nulli datum est experiri, nullus conetur effari. *Mensuram, ait Dominus, plenam, et confertam, et coagitatam, et supereffluentem dabunt in sinus vestros [Lc 6, 38].* Plenam in universitate creaturarum, confertam in interiori homine nostro, coagitatam in exteriori, supereffluentem in Deo ipso. Ibi cumulus felicitatis, ibi supereminens gloria, ibi effluens beatitudo.⁶⁶

La beatitudine eterna è così perfetta da non poter essere né percepita con i sensi né compresa con l'intelletto; è così grande da negarsi inevitabilmente alle limitate capacità dell'uomo mortale. Non può essere sperimentata né nominata in maniera appropriata. Questi motivi di natura dionisiana lasciano spazio, tuttavia, all'apertura illimitata dello *status* beatifico, in cui l'anima, superando le varie limitazioni della vita terrena, gode di una felicità illimitata.

Cosa permette il disvelarsi di Dio in se stesso, nella sua infinità, agli occhi della creatura finita? In che modo l'uomo accede all'inaccessibile? In che modo l'uomo comprende l'incomprensibile?

Num ideo et arbitramur nos comprehendisse? Non ea disputatio comprehendit, sed sanctitas, si quo modo tamen comprehendendi potest quod incomprehensibile est. At nisi posset, non dixisset Apostolus ut comprehendamus cum omnibus sanctis [*Eph 3, 18*]. Sancti igitur

⁶⁵ BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Sermo IV in festivitate Omnium Sanctorum*, 3, PL 183, 473B-D, edd. J. Leclercq – H. M. Rochais, *Opera*, V, Roma 1968, p. 357,6-12.

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 357,15-358,3.

comprehendunt. Quaeris quomodo? Si sanctus es, comprehendisti et nosti; si non, esto, et tuo experimento scies.⁶⁷

Il tentativo di conciliare l'affermazione dionisiana della misteriosità divina e della sua sovra-trascendenza con la possibilità riconosciuta ai beati di raggiungere la stessa essenza divina si compie nel ricorso alla *santità*. Dio sarà compreso pienamente, ma la condizione di tale comprensione è la santità. L'imperativo all'essere santo è funzionale alla comprensione di Dio.

Da un mistico come Bernardo, ci saremmo aspettati una posizione forte a favore dell'assoluta inconoscibilità di Dio, l'individuazione dell'*unio mistica* come l'unica possibile descrizione della vita beata, la lode nel silenzio come il solo atto possibile all'anima alla presenza di Dio, l'amore come unico strumento di visione. E invece, proprio l'abate cistercense sembra proporre una visione non amorosa, ma intellettuale e comprensiva, totale, piena, senza limiti alcuni, in cui persino l'essere trinitario di Dio è colto in se stesso. Tra i testi che Guerrico e i suoi studenti avevano sotto mano, quelli di Bernardo sono i primi a non porre alcuna barriera alla visione dell'essenza divina⁶⁸.

1.11 *Ugo di San Vittore*

La riflessione sulla *visio beatifica* raggiunge, con Ugo di San Vittore, un'importante sistemazione e chiarificazione concettuale. La preoccupazione del Vittorino consiste nel salvaguardare l'immediatezza della visione e a tal fine si rende necessaria una reinterpretazione delle *teofanie* dionisiane. Il testo di Ugo, centrale nei dibattiti scolastici, è un passo del *Commento alla Gerarchia Celeste* dello Pseudo-Dionigi, pericope che ci consente di indagare il concetto di *teofania* elaborato dall'Areopagita e l'ermeneutica, ideologicamente orientata, di Ugo.

⁶⁷ ID., *De consideratione*, V, 14, 30, PL 182, 805D, edd. Leclercq – Rochais cit., III, Roma 1963, p. 492,6-11.

⁶⁸ Su Bernardo e la *visio beatifica*, cfr. TROTTMANN, *La vision béatifique* cit. (alla nota 2), pp. 99-106. La lettura di Trottmann va in una direzione opposta alla nostra. La causa è da ricercare nella differente metodologia adottata: mentre lo studioso francese ha fornito una lettura complessiva delle opere di ciascun autore, tentando di ricostruirne la teoria sulla *visio Dei*, noi ci siamo concentrati esclusivamente sui testi letti e citati da Guerrico e dai suoi allievi, tentando di coglierne il nucleo centrale che i partecipanti alla disputa avrebbero ripreso a sostegno delle proprie tesi.

Sequitur: «Et quaecunque alia coelestibus quibus essentiis supermundane, nobis vero symbolice tradita sunt». Postquam quaedam, exempli gratia, ad ostendendam visibilium ad invisibilia similitudinem proposuit, nunc generaliter de toto concludit, dicens: «Et quaecunque alia coelestibus quidem essentiis supermundane, nobis vero symbolice tradita sunt», ac si diceret: Haec quae superius memorata sunt, visibilia, arbitrari debet noster animus secundum exempla proposita ad invisibilia similitudinem habere: et non sola haec, sed quaecunque alia, quae nobis symbolice tradita sunt, vel quae coelestibus essentiis supermundane. Non enim sola haec, quae posita sunt, visibilia, id est formae suavitates, lumina disciplinae, ordines, eucharistia sacra, invisibilium habent, etsi multitudinem, et demonstrationem; sed et alia omnia visibilia quaecunque nobis, visibiliter erudiendis symbolice, id est figurative tradita, sunt proposita ad invisibilium significationem et declarationem. Et non sola haec visibilia, quae nobis symbolice tradita sunt, invisibilium demonstrationem habent; sed illa quoque, quae coelestibus essentiis, id est angelicis spiritibus, supermundane, id est invisibiliter et spiritualiter, et non secundum hujus mundi species tradita sunt, signa sunt invisibilium, et imagines eorum, quae in excellenti et incomprehensibili Divinitatis natura supra omnem intelligentiam subsistunt, et sensum. Hoc est enim, quod dicit, quod non sola ea invisibilium signa sunt, quae nobis tradita sunt symbolice; sed illa quoque, quae coelestibus essentiis tradita sunt supermundane.⁶⁹

Con un'attenta analisi della lettera testuale, Ugo distingue due livelli e modalità di trasmissione delle cose invisibili. Da un lato, esse ci sono manifestate, attraverso le cose visibili, *symbolice* e *figurative*, ossia le cose visibili sono segni, immagini, specie, rappresentazioni, di quelle invisibili: è il caso dei sacramenti (*ordines, eucharistia sacra*), espressioni visibili ai sensi umani dell'azione invisibile di Dio. Dall'altro lato, le cose invisibili sono trasmesse dalle essenze celesti, ossia dagli spiriti angelici, *supermundane*, cioè in modo invisibile e spirituale, e non, come nel primo caso, tramite specie mondane e visibili (*non secundum huius mundi species*).

Ma cosa sono le *teofanie* e come vengono comunicate all'uomo?

Ipsa signa, quae superveniunt mentibus, sive animis divinitus illuminatis, theophaniae, id est divinae apparitiones vocantur; quia in eis ad manifestationem venientibus id quod omnino occultum Dei est demonstratur. Haec ergo sunt, quae coelestibus supermundane traduntur, non secundum eam, quae apud nos est, demonstrationem; sed invisibiliter et simpliciter aspirata. Multa quidem hic dicenda fuerant de hoc contemplationis genere, quo theophaniae, id est divinae apparitiones divinitus aspiratae mentibus illuminandis superveniunt, et eas de occultis et invisibilibus Dei miro, et abscondito, et secreto, et singulari modo erudiendo sapientes efficiunt.⁷⁰

Le teofanie sono le apparizioni divine ispirate da Dio stesso alle menti illuminate. Dei due modi di conoscenza delle cose invisibili sopra elencati, la modalità di trasmissione delle teofanie corrisponde al secondo: esse non sono rappresentazioni prodotte dalla mente umana, non sono comunicate *secundum huius mundi species*, ma, *invisibiliter et simpliciter, spiritualiter et*

⁶⁹ HUGO DE SANCTO VICTORE, *Expositio in Hierarchiam coelestem*, II, PL 175, 953D-954AB.

⁷⁰ *Ibid.*, 954CD.

supermundane, secondo un movimento che parte dalle essenze celesti e giunge all'uomo, sono infuse negli animi da illuminare.

La teofania così intesa non impedisce l'immediatezza della visione divina, come taluni pensavano⁷¹. L'argomentazione polemica di Ugo è imponente:

Ipsa autem quasi quaedam simulacra absconditae Divinitatis inter rationales animos ac Deum media ponunt, altiora quidem mente, inferiora autem Divinitate. Et hoc quidem solum de Deo videri, et in hoc solo Deum videri, utpote qui in ipso a nulla mente vel animo videri possit. Haec vero simulacra sunt eorum, et phantasmata vanitatis: in quibus dum solum Divinitatis lucem visibilem et perceptibilem conantur asserere, veram Deitatis cognitionem et visionem mentibus sanctis probantur auferre. Quid est enim in illis solum Deum videri, et extra illa non videri, nisi nunquam vere videri, et verum nunquam videri? Si enim imago sola semper videtur, et veritas nunquam videtur, quoniam imago veritas non est, etiam cum de veritate est. Tollant ergo phantasias suas, quibus lumen mentium nostrarum obumbrare nituntur; neque nobis Deum nostrum simulacris automationum suarum intersepian; quia nos sicut satiare non potest aliquid praeter ipsum, ita nec sistere usque ad ipsum.⁷²

La teofania intesa eriugenianamente come immagine di Dio – almeno nell'interpretazione che Ugo fornisce dei testi dell'irlandese – è un *medium* che si frappone tra l'anima e Dio, impedendo alla prima di vedere la natura stessa di Dio. Se Dio è visibile solo in un'immagine (*simulacrum*), in una rappresentazione (*phantasma*), evidentemente non è visibile in se stesso. L'immagine non è la verità (*imago veritas non est*): dunque, se è visibile soltanto l'immagine, allora la verità è irraggiungibile. Negare la visione di Dio in se stesso significa negare la possibilità di vedere il vero. Il *medium* non assume qui, come in Anselmo, una funzione adiuvante o almeno non impediente, bensì, come aveva già intuito Gregorio Magno parlando dell'*inter-esse* delle immagini create, un carattere ostacolante. Il *medium* è un oggetto inadeguato che, ponendosi tra il soggetto vedente e l'oggetto veduto, impedisce la visione del vero.

Ugo non rifiuta il concetto di teofania, ma quella che secondo lui è l'interpretazione eriugeniana, proponendone un'altra:

⁷¹ Il riferimento è a Giovanni Scoto Eriugena. Cfr. DONDAINE, *L'objet et le 'medium' de la vision béatifique* cit. (alla nota 1), pp. 64-66 ; cfr. WICKI, *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit* cit. (alla nota 59), pp. 116-121; cfr. TROTTMANN, *La vision béatifique* cit. (alla nota 2), pp. 76-83, 94-97. Wicki, a nostro parere errando, ritiene che secondo Ugo le teofanie impediscono la visione di Dio in se stesso, laddove invece dai testi emerge che la critica del vittorino non concerne le teofanie in quanto tali, ma l'interpretazione che Eriugena ha fornito delle teofanie. Trottmann, a differenza di Wicki ben cosciente dell'esatto significato del testo di Ugo, non concorda con la lettura che il vittorino compie dell'interpretazione eriugeniana delle teofanie e prova a ricostruire le cause storiche di tale polemica.

⁷² HUGO, *In Hierarchiam coelestem*, II, 954D-955A.

Ipsas igitur theophanias alio modo, et veritati consentaneo existimemus. Sicut enim duo sunt, lumen et quod suscipit lumen corpus: et ex his duobus unum efficitur lucens, et ipsum lucens imago quodammodo est, et similitudo luminis, in eo quod lucet sicut ipsum lumen: ita et Deus noster lumen est, et verum lumen est, et ipsum lumen rationales animi mundi et puri concipiunt: et ex eo lucentes fiunt, et non sunt ipsi imago luminis in eo quod sunt: sed in eo quod lucent ex lumine, sicut ipsum lumen lucet; et sunt ipsa lucentia theophaniae luminis, in quibus lumen videtur, quoniam a nullo lumen videretur, si nullus a lumine illuminaretur. Nam et qui in se lumen videt, lucentem se videt.⁷³

La fenomenologia anselmiana della visione è qui sostituita da una *fenomenologia dell'illuminazione*. Gli attori non sono il *videns*, il *visum* e il *medium videndi*, ma il *lumen* e il *lucens*: il *lumen* è ciò che splende di luce propria, il *lucens* è ciò che risplende della luce proveniente dal *lumen*; il *lumen* è Dio, il *lucens* è la teofania. La teofania non è una rappresentazione di Dio, ma è la creatura che riceve la luce da Dio e risplende di quella luce, è la creatura in cui è possibile vedere la luce divina. I beati, ossia le anime sane (*rationales animi mundi et puri*), vedono il *lumen* stesso (*ipsum lumen*) in se stessi, nella luce di cui essi risplendono; nello splendore della luce, i beati vedono Dio nella sua essenza nell'unione immediata con Lui ed in Lui raggiungono la piena beatitudine.

Sic ergo non constituimus alium inter Deum nostrum et nos, sed immediate viam facimus et nobis ad ipsum, et ipsi usque ad nos, ut simus in ipso, et ipse in nobis: ut non sit aliud extra ipsum, in quo beatificemur, sicut aliud esse non potuit praeter ipsum, a quo crearemur.⁷⁴

La concezione della teofania non come simulacro di Dio, ma come l'apparizione di Dio nell'illuminazione e nell'ispirazione delle menti, salva la visione immediata, ossia *sine medio*, della stessa natura divina. Ugo pensa di salvare così anche l'*auctoritas* dionisiana: la teofania è la manifestazione del Dio invisibile e occulto attraverso un processo illuminatorio già descritto da Agostino. Per dirla con Trottmann, «les théophanies sont plutôt cette lumière par laquelle, nos âmes illuminées voient la lumière divine, et son resplendissement en elles-mêmes. Il ne faut chercher là qu'une illumination immédiate et intérieure de l'âme par Dieu, ce qui demeure d'un augustinisme des plus classiques»⁷⁵.

⁷³ *Ibid.*, 955AB.

⁷⁴ *Ibid.*, 955BC.

⁷⁵ TROTTMANN, *La vision béatifique* cit. (alla nota 2), pp. 96-97.

Nel XIII secolo, il problema della *visio beatifica* diventa oggetto di disputa e la terminologia, influenzata dalla tradizione, è sempre più precisata e posta al servizio di una esatta concettualizzazione del problema. I contemporanei raramente sono direttamente citati; a essi si preferiscono le citazioni esplicite dai Padri e dalle *auctoritates* alto-medievali. I teologi del tempo, tuttavia, non esitavano a confrontarsi anche con i colleghi coevi dai cui testi citavano pur senza il riferimento esplicito all'autore: gli scritti del XIII secolo sono ricchi di *quidam* e lo storico è chiamato alla loro identificazione, nonché alla scoperta delle innumerevoli quotazioni indirette. Così, nelle dispute presenziate da Guerrico, i testi di Alessandro non sono apertamente citati. È tuttavia individuabile un riferimento a un passo molto importante tratto dal *Commento alle Sentenze*, ove il maestro francescano scrive:

Tripliciter est videre essentiam: per se, per speciem, per similitudinem. Primo modo videt solum Deus essentiam divinam; est enim *lux inaccessibilis* [1 Tm 6, 16]. Lux autem dupliciter sumi potest: ut est in aëre, vel ut est in sole. Ut est in sole, invisibilis est; ut est in aëre, pati potest oculus eius aspectum. Sic divina essentia in se est invisibilis; ut autem in unoquoque nostrum per gloriam est, sic est visibilis, et hoc appellatur species. Vel potest videri per similitudinem quae est creatura.⁷⁶

In questo passo, Alessandro di Hales nega la visione dell'essenza divina in sé da parte delle anime beate: essa può essere vista solo da Dio stesso. La posizione del francescano coincide con quella del Crisostomo, che negava, persino agli angeli, la possibilità di accedere alla sostanza divina, mentre si distingue da Gregorio Magno e Isidoro, i quali non avevano rifiutato la visione dell'essenza divina in sé, ma la sua pienezza in proporzione alla conoscenza che Dio ha di se stesso.

Ma se i beati non vedono l'essenza divina *per se*, come la vedono? Alessandro risponde: *per speciem*. Ma cosa significa vedere *per speciem*? Qui il termine *species* non deve essere inteso nel senso paolino, bensì nel senso di immagine, filtro, *medium*, attraverso cui è possibile vedere Dio. Ma qual è questo *medium*? Alessandro lo identifica con la gloria e propone un'analogia molto efficace per chiarire le modalità della *visio Dei*: come in questa vita non vediamo il sole come è in se stesso, ma attraverso l'aria, così nella patria celeste non vedremo Dio in sé, ma attraverso la gloria. La *species* è un *medium* inevitabile: ora non possiamo guardare il sole in sé, perché i nostri occhi sono incapaci di reggere così tanta luce; analogamente, *in*

⁷⁶ ALEXANDER HALENSIS, *In I Sent.*, d. 1, n. 18, Quaracchi 1951 (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, 12), p. 16,8-16.

patria non vedremo Dio in sé, perché il nostro intelletto finito e creato è incapace di comprendere l'infinito e l'increato; come ora abbiamo bisogno del tramite dell'aria per vedere il sole, così nella patria avremo bisogno del tramite della gloria divina per vedere Dio. Il Creatore non ci si mostrerà per come è, perché non saremmo in grado di vederlo in sé, ma nella gloria, ossia nello splendore della sua potenza. Alessandro, smentendo Gregorio Magno e Ugo di San Vittore, riprende il ruolo del *medium* come Anselmo lo aveva formalmente descritto, identificandolo contenutisticamente con un elemento celeste.

Ai mortali, *in hac vita*, non resta che una *visio per similitudinem*: Dio è visto nelle creature fatte a sua immagine e somiglianza. Non è concessa altra visione. Alessandro intende le possibilità gnoseologiche dell'uomo mortale esattamente come Dionigi, il quale già aveva concesso all'uomo terreno una conoscenza di Dio solo per mezzo delle cose esistenti⁷⁷.

1.13 Ugo di Saint-Cher

La cosiddetta *Postilla domenicana*, composta dai confratelli di Saint-Jacques sotto la coordinazione e la responsabilità di Ugo di Saint-Cher e ideata come un ulteriore supplemento alla *Glossa ordinaria*, affronta il problema della *visio beatifica* nel commento a *Jo* 1, 16:

Querit Chrysostomus⁷⁸: qualiter dicit Ioannes: Deum nemo vidit unquam, cum multi patrum legantur vidisse? *Is* 6 [*Is* 6, 1]: «Vidi Dominum». *3 Rg* ultimo [*1 Rg* 22, 19] dicit Michaeas: «Vidi Dominum». Et multi alii. Et respondet Chrysostomus dicens, quod multis modis videtur Deus. Videtur enim in intellectu per creaturas. Item per fidem. Item per donum prophetie. Item in raptu, ut Paulus, et Adam. Item per subiectam creaturam, ut Moyses, et Iacob, et alii patres. Item in patria facie ad faciem, *1 Cor* 13 [*1 Cor* 13, 12]. Nullo istorum modorum videtur [*vester* nel testo] in substantia sua, sed ab actu suo cognoscitur. Quod enim Patres leguntur eum vidisse condensationis fuit visio non nude substantiae. Si enim ipsam vidissent substantiam, nequaquam eam differenter considerassent. Simplex enim quaedam, et infigurabilis, et incomposita est. Et postea addit. Sed neque Angeli, vel Archangeli vident eum. Si enim interrogaveris eos, audies quidem eos de substantia nihil respondentem, gloriam vero solum in excelsis cantantes. Et si a Cherubin, et Seraphin concupiveris [*concupieris* nel testo] aliquid discere, musicam et melodiam sanctimonii audies, et quoniam plenum est celum, et terra gloria eius: si superiores investigaveris virtutes, nihil aliud invenies, quam quoniam unum opus est eis laudare Deum.⁷⁹

⁷⁷ Per approfondimenti su Alessandro di Hales, cfr. DONDAINE, *L'objet et le 'medium' de la vision béatifique* cit. (alla nota 1), pp. 79-82; cfr. TROTTMANN, *La vision béatifique* cit., pp. 137-139.

⁷⁸ CHRYSOSTOMUS, *Homiliae in Joannem*, XV, 98, ed. Dondaine cit. (alla nota 14), pp. 100-101.

⁷⁹ HUGO DE SANCTO CARO, *Postilla in Evangelium Ioannis*, 1, in *Opera omnia in universum Vetus et Novum Testamentum*, VI, Lugduni 1669, Ioannes Antonius Hugueta, Guilielmus Barbier, ff. 285^{vb}-286^{ra}.

Ugo riprende *in toto* la posizione del Crisostomo, attingendo a piene mani dall'*Omelia 15* da noi già analizzata. La sostanza divina è inattingibile, nessuno potrà mai conoscerla, neanche gli angeli. Ci sono vari modi di vedere Dio: in questa vita lo si può vedere nelle creature (*per creaturas*), nella fede (*per fidem*), grazie al dono della profezia (*per donum prophetie*), in un rapimento estatico (*in raptu*), nella patria celeste lo vedremo *facie ad faciem*, ma la sua essenza resta e resterà inconoscibile (*nullo istorum modorum videtur in substantia sua*). Dio può essere conosciuto solo a partire dal suo atto, ossia dalle azioni che compie (*ab actu suo cognoscitur*). Individuiamo qui la ripresa della triade dionisiana *essentia-potentia-actus*: l'essenza, ossia l'essere in sé di Dio, resta ignota anche ai beati; l'*actus*, ossia il manifestarsi di Dio nel suo agire, è invece noto.

Ma come si concilia l'impossibilità di vedere Dio nella sua essenza con l'altra affermazione giovannea, *videbimus Deum sicuti est* [1 Jo 3, 2]?

Ioannes non intendit dicere, quod nos aliquo modo consideremus Dei substantiam in patria: quia hoc est impossibile omni creaturae, unde Chrysostomus: quod creabilis naturae est, qualiter videre poterit, quod increabile est⁸⁰? Quasi dicat, nullo modo. Intendit ergo Ioannes speculum et aenigma, quia in patria per immediatam acceptionem luminis aperte videbimus Deum, non tamen essentiam; sed ut gloriam, ut bonitatem, ut veritatem.⁸¹

Vedere Dio *sicuti est* significa vederlo non *per speculum et in aenigma*, ma in un'immediata recezione della sua luce (*per immediatam acceptionem luminis*), pur restando celata la sua essenza e vedendo Dio non in sé, ma nella gloria, come bontà e verità. Ai beati è riconosciuta quella che Alessandro aveva definito *visio per speciem*, ma, rispetto al francescano, Ugo aggiunge altri attributi che appaiono ai beati di Dio: oltre alla gloria, la bontà e la verità. Tuttavia, mentre Alessandro parlava della *species* come di un *medium*, proponendo l'immagine dell'aria attraverso cui vediamo il sole, Ugo esclude qualsiasi mediazione, sostenendo l'immediatezza della visione. Per il cardinale domenicano, dunque, i beati vedono immediatamente Dio, non in sé, ma nel suo apparirci glorioso, buono e vero.

La posizione esposta da Ugo nella *Postilla al Vangelo di Giovanni* è in parte modificata in un testo successivo, la *Postilla alla Prima Lettera di Giovanni*:

Quoniam videbimus eum sicuti est, quod non esset si carnem mortalem haberem; quia Ex 33, d [Ex 33, 20]: «Non videbit me homo et vivet», vita scilicet mortali; Jo 1, b [Jo 1, 18]: «Deum nemo vidit unquam». Unde *Glossa*: «Quia eum in ipsa divinitatis suae substantia

⁸⁰ CHRYSOSTOMUS, *Homiliae in Joannem*, XV, 98, ed. Dondaine cit., p. 101,27-28.

⁸¹ HUGO, *In Evangelium Joannis*, 1, in *Opera omnia* cit., VI, f. 286^{ra}.

contemplabimur, quod in hac vita nulli conceditur»⁸². Sed quid est quod dicit *quoniam videbimus sicuti est*: sed ipse est plenissime et perfectissime: ergo videbimus eum plenissime et perfectissime. Contra. *Isidorus*: «Sibi soli Trinitas nota est, et homini assumpto»⁸³. Solutio. Sicuti est videbimus quia facie ad faciem, et sine velamine quem modo videmus sub figuris et aenigmate: non tamen plenissime quantum ad ipsum quia non erimus capaces plenitudinis suae gloriae. Et, quia tunc erimus ei similes in gloria, debemus et modo esse similes ei in vita.⁸⁴

Il commento è strutturato secondo la forma di una vera e propria *quaestio* nata da un apparente contrasto tra due *auctoritates*, Beda da un lato e Isidoro dall'altro. Il primo, erroneamente sostituito nella citazione dalla *Glossa ordinaria*, sostiene che i beati vedono la stessa sostanza divina, il che non è concesso ai mortali; il secondo, al contrario, ritiene che la Trinità è nota solo a se stessa (l'argomento contrario, per accentuare la distanza tra i due Padri, dalla citazione del vescovo di Siviglia omette volontariamente l'avverbio *integre*, effettivo oggetto della negazione di Isidoro, come abbiamo già notato). Ugo pensa di proporre una soluzione che mostri l'apparenza della contraddizione tra le due autorità (sfruttando implicitamente l'omissione di cui sopra), ma ripropone nei fatti l'autentico pensiero di Isidoro, non adeguatamente ricostruito nell'argomento contrario: vedremo l'essenza divina faccia a faccia, senza i veli e gli enigmi di questo mondo, ma non *plene* (l'*integre* di Isidoro ne è sinonimo), perché l'intelletto umano, per quanto glorificato, resta incapace di comprendere la pienezza della gloria divina. È la stessa posizione sostenuta da Agostino prima, che pur riconosceva limiti alla *visio Dei* dovuti all'imperfezione creaturale, e da Gregorio Magno e Isidoro poi.

Dai testi analizzati emerge una certa oscillazione di Ugo: in un brano, in linea con Giovanni Crisostomo, egli nega la visione dell'essenza divina in sé; nell'altro, non rifiuta tale visione, ma la sua pienezza. Quale sia la causa di tale oscillazione, emergerà in seguito⁸⁵.

1. 14 Anonimo di Douai

Il codice *Douai* 434 presenta una disputa *De visione Dei in gloria*, la cui terza parte, la *quaestio* 9, è dedicata al tema del *medium*. Guerrico e i suoi studenti conoscevano certamente il

⁸² BEDA VENERABILIS, *In I Epistolam S. Joannis*, III, 2, PL 93, 99A, ed. D. Hurst, Turnhout 1983 (CCSL, 121), p. 302,47-49.

⁸³ ISIDORUS, *Sententiae*, I, 3, 1, 543A, ed. Cazier cit. (alla nota 45), p. 11,13-14.

⁸⁴ HUGO, *In Epistolam I Joannis*, 3, in *Opera omnia* cit., VII, f. 350^{va}.

⁸⁵ Per approfondimenti su Ugo, cfr. DONDAINE, *L'objet et le 'medium' de la vision béatifique* cit. (alla nota 1), pp. 82-84; cfr. TROTTMANN, *La vision béatifique* cit. (alla nota 2), pp. 181-182.

testo anonimo, risalente proprio agli anni '30, tanto che la terminologia adottata e il pensiero esposto si ritroveranno in buona misura nelle loro dispute, pur non essendovi citazioni esplicite.

Dopo aver posto il problema sulla possibilità di conoscere l'essenza divina come essenza o sulla necessità di un *medium* e dopo aver raccolto i vari argomenti, l'anonimo maestro così risponde:

Sicut dicit *Augustinus* in libro *De videndo Deo*⁸⁶, aliud est videre simpliciter: sic videbimus Deum sicut est, non tamen essentiam ut essentiam. Aliud est totum in videndo comprehendere, ita quod nihil lateat, aut cuius fines circumspici possunt: sic non contingit videre Deum.⁸⁷

L'Anonimo propone una propria arbitraria interpretazione di Agostino tesa a trovare il sostegno di un'*auctoritas* per negare la visione dell'essenza divina come essenza. La distinzione agostiniana tra il *videre* e il *totum in videndo comprehendere* è arricchita dall'Anonimo di elementi propri: Agostino non aveva connotato il *videre* come *simpliciter*, né aveva usato l'espressione *essentia ut essentia*, né aveva negato la visione di Dio in se stesso, ma aveva soltanto posto dei limiti alla visione della stessa essenza divina da parte della creatura incapace di cogliere la pienezza e l'infinità di Dio. Basta un semplice confronto tra i due testi per verificare l'operazione ermeneutica dell'Anonimo.

Ma se i beati non vedono l'essenza di Dio come essenza, cosa vedono?

Omnis essentia intelligibilis est intelligibilis immediate, per potentiam, primo per actum; unde actus facit cognoscere potentiam, et potentia sive virtus essentiam, cum non sint nisi tria in omni re, teste Dionysio⁸⁸: in tria dividuntur secundum se supramundana ratione omnes divini intellectus in essentiam, virtutem et operationem. Prior est essentia quam virtus, et virtus quam operatio; in cognitione autem e converso: actus enim primi et priores sunt potentiis secundum rationem, ut dicit Philosophus, et finis primus in ratione⁸⁹. Idem est ergo intelligere essentiam ut essentiam quam intelligere punctum separatum a linea: quale intelligere solius Dei est. Si ergo oportet intelligi, debet intelligi per potentiam, que per actum.⁹⁰

⁸⁶ AUGUSTINUS, *Epistola CXLVII*, 9, 21, 606, ed. Goldbacher cit. (alla nota 4), p. 295,1-2.

⁸⁷ ANONYMUS, *Douai 434: Quaestio 9*, ed. Dondaine, in *L'objet et le 'medium' de la vision béatifique* cit., p. 110,101-104.

⁸⁸ Cfr. DIONYSIUS, *De caelesti hierarchia*, 11, 283D, ed. *Dionysiaca* cit. (alla nota 22), II, p. 930.

⁸⁹ Cfr. ARISTOTELES, *Metaphisica*, VIII, 8, 1049b. È da notare che, «si le Stagirite y parle effectivement de l'antériorité de l'acte sur la puissance, sous le rapport de la notion, du temps et de la substance, il n'y parle pas de la connaissance», in A. CÔTÉ, *L'infinité divine dans la théologie médiévale*, Paris 2002 (Études de Philosophie Médiévale, 84), p. 50, nota 3.

⁹⁰ ANONYMUS, *Douai 434*, ed. Dondaine cit., p. 110,111-121.

I beati vedono l'essenza divina come potenza. Per comprendere tale affermazione, è necessario risalire alla triade dionisiana, *essentia-virtus-operatio*, suprema divisione di ogni intelletto sovramondano. Secondo l'*ordo essendi*, l'*essentia* precede la *potentia* o *virtus* e quest'ultima l'*operatio* o *actus*; secondo l'*ordo cognoscendi*, invece, l'*actus* precede la *potentia* e quest'ultima l'*essentia*. Nel tentativo di conoscere Dio, l'uomo parte dall'atto, ossia dalle azioni manifeste di Dio (come aveva già osservato Ugo di Saint-Cher), e giunge alla potenza, ossia alle facoltà divine: osservando l'agire divino, l'uomo risale a ciò che Dio può fare. Dopo la *potentia*, però, trova un muro invalicabile oltre cui si cela l'*essentia* e la cui conoscenza è riservata al solo Dio.

Ma quali sono gli atti divini che l'uomo conosce e da cui risale alla potenza?

Duplex autem est actus primus spiritualis: alius veritas, alius bonitas sive amor. Per veritatem ergo aut amorem necesse est et potentiam in nobis intelligere, et potentiam a nobis intelligi in spiritualibus.⁹¹

L'operazione divina è spirituale e consiste nell'esercizio, da un lato della verità, dall'altro della bontà o amore. La verità e l'amore intesi prima come azioni divine e successivamente come facoltà divine costituiscono il *medium* tramite cui si rende possibile la visione di Dio – è quanto intendeva dire Ugo di Saint-Cher nell'affermare che Dio è visto non *ut essentia*, bensì *ut veritas et ut bonitas*.

Ex his ergo habemus secundum membrum quasi determinatum, scilicet per quod medium oportet intelligere: scilicet per medium quod est veritas aut amor, aut virtus veritatis et amoris.⁹²

Ma per potere sperimentare l'azione spirituale di Dio è necessario avere in sé una precisa predisposizione. Solo se abbiamo in noi stessi la capacità di amare e di conoscere la verità, possiamo vedere Dio come Verità e Amore.

Sine enim omni virtute veritatis impossibile est veritatem aliquam intelligere, sine virtute amoris impossibile est diligere. Necesse est ergo ad hoc quod videamus, quod diligamus: et ita necesse est habere virtutem in nobis veritatis et amoris.⁹³

L'essere simili a Dio significa avere come Dio la facoltà della conoscenza della verità e la capacità di amare. La carità ci rende simili a Dio. Il *medium* della visione è proprio questa

⁹¹ *Ibid.*, p. 110,121-124.

⁹² *Ibid.*, p. 110,125-127.

⁹³ *Ibid.*, p. 110,127-130.

similitudine tra la creatura e il Creatore. A ragione gli studiosi lo hanno definito *medium soggettivo*, ossia non un oggetto esteriore che si frappone tra l'uomo che vede e il Dio visto, consentendo all'anima di vedere ma impedendo l'immediatezza della visione, bensì una disposizione interiore che consente al soggetto di vedere immediatamente l'oggetto amato. In Alessandro di Hales, la gloria era un *medium oggettivo*, paragonabile all'aria attraverso cui vediamo il sole; in Ugo di Saint-Cher e, in maniera più chiara, nell'Anonimo di Douai, la gloria diventa un *medium soggettivo*, in quanto l'anima, internamente glorificata, è resa simile a Dio nello splendore della luce e capace di coglierne immediatamente, nel totale appagamento del proprio intimo, l'essenza, non tuttavia come è in sé, ma come si presenta all'anima beata. La *visio Dei* non è uno stare innanzi al Creatore contemplandolo nella sua infinità e grandezza, essendo l'anima creata incapace di cogliere e comprendere tale maestosità, ma è una beatitudine interiore che segue il raggiungimento della somiglianza perfetta, non dell'eguaglianza, tra l'uomo e Dio nella carità. È qui, *in interiore homini*, che si compie l'eterna visione di Dio⁹⁴.

⁹⁴ Per approfondimenti sull'Anonimo di Douai, cfr. DONDAINE, *L'objet et le 'medium' de la vision béatifique* cit. (alla nota 1), pp. 84-88; cfr. TROTTMANN, *La vision béatifique* cit. (alla nota 2), pp. 139-140.

2. PSICOLOGIA E GNOSEOLOGIA

Il tentativo di ricostruire in maniera completa la teologia della *visio beatifica* di Guerrico di Saint-Quentin non può esimersi dall'indagare, dopo le fonti, la concezione dell'anima e la teoria della conoscenza elaborate dal maestro domenicano. Tale esigenza nasce dalla consapevolezza che il soggetto della *visio Dei* è l'anima e che, come abbiamo già avuto modo di notare, la visione è una conoscenza. Come ulteriore premessa, dunque, prima di affrontare i testi di Guerrico sul tema, si rende necessario capire cosa è l'anima e come può conoscere.

2.1 La psicologia

Guerrico opera in un'epoca di transizione, in una fase in cui il progressivo avanzare della filosofia aristotelica scuote i pensieri con notevole clamore: da un lato il fascino che la *nova philosophia* esercita sui teologi, dall'altro il timore che essa possa mettere in discussione i capisaldi della dottrina cristiana, rispetto a cui sembra più adeguato il platonismo. Prima della scelta inequivocabile di Alberto Magno e di Tommaso d'Aquino a favore dello Stagirita, i pensatori sono costretti a muoversi tra aristotelismo, platonismo e fede cristiana, alla ricerca di un difficile equilibrio. Così il maestro di Saint-Quentin, barcollando, prova a districarsi dal reticolo delle varie dottrine, presentando un'interessante e originale concezione dell'anima, impossibile da definire *in toto* come aristotelica o come platonica, ma ricca di elementi provenienti dall'una e dall'altra tradizione, elaborati al sol fine di non mettere in discussione i principi della fede.

Rispondendo alla *quaestio* «*utrum anima habeat plures vires naturales et plures virtutes gratuitas*», Guerrico, senza prendere posizione, espone le due teorie più diffuse all'epoca sul tema:

De hoc sunt diversae opiniones. Qui dicunt animam simplicem in essentia nec componi ex materia et forma ponunt quod ipsa est sua potentia et quod non est in ea virium diversitas nisi quantum ad effectus : unde dicunt quod sicut tres animae in homine sunt una anima, sed dicuntur tres propter diversos effectus, eodem modo tres potentiae sunt una et denominantur diversimode a diversis effectibus. Alii dicunt quod anima composita est ex materia spirituali et forma, et dicunt quod simul creatur materia et formatur: isti possunt ponere diversitatem

potentiarum in re, non solum in effectu, et quod ex parte materiae diversitatem habet quam ex parte formae et quam ex parte coniunctionis.⁹⁵

La prima posizione riportata sostiene che l'anima è essenzialmente semplice, non un composto di materia e forma, e si identifica con la sua potenza, ossia con la sua virtù; non è possibile ammettere una varietà di potenze, perché ciò significherebbe introdurre la molteplicità nella semplicità. L'anima ha un'unica facoltà, causa di diversi effetti: la razionalità o la sensibilità, per esempio, non sono potenze diverse dell'anima umana, ma effetti differenti di un'unica potenza, coincidente con l'anima stessa. La seconda posizione sostiene che l'anima è un composto ilemorfico, ossia un sinolo di materia spirituale e forma. Stando tale concezione dell'anima, è possibile ammettere la pluralità delle facoltà *in re*, ossia nell'anima stessa, e non solo *in effectu*. La molteplicità non è esclusa nell'anima, perché essa è composta e non essenzialmente semplice⁹⁶.

Mentre qui Guerrico si limita a riportare le idee principali sul tema, altrove prende esplicitamente le parti della seconda posizione:

Quidam dicunt quod anima est suae potentiae, quidam dicunt quod differunt, cui ego ad praesens magis consentio; vel quidam dicunt quod anima non est suae potentiae.⁹⁷

Negare l'identità tra l'anima e le sue potenze, come già osservato, significa affermare la concezione *ilemorfica* dell'anima. Guerrico non esita a definire l'anima *materiale e corporea*:

Materia est recipere ab alio. Solus Deus non recipit ab alio; ideo solus immaterialis. Corporalis est esse hic, non ubique. Solus Deus est ubique; ideo solus incorporeus. Ex opposito, alia omnia sunt corporea quia sunt alicubi, non ubique, quod est in natura quadam corporis, et sunt materialia quia recipiunt ab alio, quod est materia naturata.⁹⁸

⁹⁵ GUERRICUS DE SANCTO QUINTINO, *Quaestiones de quolibet*, quod. 8, a. 4a, edd. W. Principe – J. Black, Toronto 2002 (Studies and texts, 143), pp. 351,338-352,360. Un'ulteriore *reportatio* dello stesso articolo, edito in colonna parallelamente alla versione appena trascritta, recita: «Quantum ad eos qui ponunt animam non esse compositam ex forma et materia, oportet ponere quod anima sit suae vires, nec differunt tunc vis irascibilis et concupiscibilis nisi secundum effectum, sicut nec tres animae in homine. Alii dicunt quod licet anima sit immaterialis, respectu corporum tamen quodam modo materialis est quia est composita ex materia et forma: non ex materia praeiacenti sed tunc creata cum infunditur anima, et tunc in illa fit forma anima, et sic est ibi et materia et forma et compositum, ratione quorum plura possunt ei inesse».

⁹⁶ Sui precisi sostenitori delle due tesi, cfr. J.-P. TORRELL, *Introduction a GUERRICUS, Quaestiones de quolibet*, edd. Principe - Black cit., p. 74.

⁹⁷ GUERRICUS, *Quodlibet* 9, a. 5b, edd. Principe - Black cit., p. 390,510-513.

⁹⁸ ID., *Quodlibet* 8, a. 4b, edd. Principe - Black cit., p. 353,379-389.

La recettività e la localizzazione sono i caratteri peculiari del materiale e del corporeo; solo Dio nulla riceve da altro ed è ovunque; dunque, solo Dio è immateriale e incorporeo. L'anima è materiale e corporea e un'ulteriore *reportatio* della *solutio* di Guerrico appena proposta spiega come:

Cum dicitur anima habere materiam, hoc est solum quia habet – in hoc quod receptiva, disponit et accidentium – cum materia similitudinem, nec habet materiam sicut est materia in generabilibus et corruptibilibus.⁹⁹

Il *reportator* sembra voler attutire la forza della risposta del maestro e precisa che l'anima può essere detta materiale solo per *analogia*, perché ha una qualche somiglianza con la materia (*habet cum materia similitudinem*). In realtà, Guerrico sembra dotare l'anima, più che di una materialità analogica, di una materialità spirituale. Cosa debba intendersi per *materia spiritualis*, il maestro domenicano lo spiega altrove:

Quidquid est citra Primum est quod est ex materia et forma vel quasi ex materia et forma cum, ut dictum est, primus recessus ab unitate sit per binarium essendi. 'Quasi ex materia' dico propter spiritus qui non habent materiam praeiacentem sed simul creatam cum ipsis. Est enim duplex materia: quaedam enim est materia distincta contrarietate, quantitate, et forma, et talis est in generabilibus et corruptibilibus; est iterum materia distincta forma, et talis est in angelis et in animabus et dicitur materia spiritualis vel caelestis.¹⁰⁰

Vi sono due tipi di materia: quella propria dei corpi generabili e corruttibili, distinguibile sia per la forma che per la quantità, e quella propria dei corpi angelici e celesti, distinguibile solo per la forma; la materia corruttibile assume forme diverse e quantità diverse, mentre la materia spirituale, incorruttibile, propria delle anime, assume forme diverse, ma è priva di quantità.

La concezione *ilemorfica* dell'anima trova qui una spiegazione nitida: l'anima non è essenzialmente semplice, ma è un composto di materia spirituale e di forma. L'essere spirituale della materia di tale composto conduce, tuttavia, a una concezione dell'anima come essenzialmente spirituale. Si tratta di una netta presa di distanza sia dal platonismo che dall'aristotelismo: i platonici intendevano l'anima come assolutamente semplice; gli aristotelici la consideravano non come composto, ma come il principio formale del composto, strutturalmente e indissolubilmente connesso al corpo¹⁰¹. È aristotelica, tuttavia, l'idea del

⁹⁹ *Ibid.*, pp. 353,385-354,391.

¹⁰⁰ *Id.*, *Quodlibet* 9, a. 5b, edd. Principe - Black cit., p. 390,513-520.

¹⁰¹ «Moreover, Guerric's conception of the soul as essentially a spirit entails a consequence which Aristotle would hardly accept. If it is a spirit, a soul would be composed of form and spiritual matter, as are angels and all other spirits (...) If it is composed of form and matter, the human soul can scarcely be the substantial form of matter

composto e la spiegazione della modalità di creazione (ci si conceda il termine *creazione* seppur in relazione all'aristotelismo) del composto: come in Aristotele il soggetto è un composto di materia e forma, così in Guerrico l'anima è un composto di materia spirituale e forma; come in Aristotele l'anima informa una materia non pre-giacente, ma portata all'esistenza nello stesso momento in cui viene informata e vivificata da un'anima a sua volta non pre-esistente, ma che ha motivo d'essere solo in relazione alla materia che vivifica, così in Guerrico la materia spirituale non è pre-giacente, ma è creata contemporaneamente alla forma che la vivifica.

L'anima come composto ilemorfico, come già notato, resta essenzialmente spirituale, perché la materia di cui è composta è spirituale. Contrariamente alle apparenze, fare dell'anima un composto di materia e forma non significa negarne l'essenza spirituale; precisando che la materia del composto che è l'anima è spirituale e non corruttibile, si salva l'essere spirituale dell'anima e, conseguentemente, la sua immortalità. Tale schema è confermato nell'analisi che Guerrico compie del rapporto tra il soggetto umano e l'anima, secondo la distinzione di origine boeziana, ripresa da Gilberto Porretano, tra il *quod est* e il *quo est*:

'Quod est' dicit complementum in genere, 'quo est' dicit rationem complementi: nec dico quod ex istis fiat compositio quia ex complemento et ratione complementi non fit compositio cum oporteat diversa esse et de pari esse quae componunt aliquid. Plus dico, quod ex subiecto et forma subiecti, sive ex complemento et ratione complementi, non fit aliquid unum.¹⁰²

Il *quod est* è il composto, ossia il soggetto umano composto di un elemento materiale e di un elemento spirituale; il *quo est* è l'anima, ossia ciò per cui il soggetto umano è. Guerrico rifiuta lo schema per cui il *quod est* è la materia, ossia il corpo, e il *quo est* la forma, ossia l'anima. Quest'ultima non è la ragion d'essere della materia, ma del composto. Come spiega Trottmann, «ce qui est à penser est ainsi moins l'union de l'âme et du corps que celle du sujet humain, corps

(at least not in a strictly Aristotelian sense)», in L. SWEENEY - M. KESSLER, *Human knowledge according to Guerric of St. Quentin, O. P.*, in *Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge*, Actes du Quatrième Congrès International de Philosophie Médiévale (Montréal, 27 août-2 septembre 1967), Montréal – Paris 1969, [pp. 1129-1141], pp. 1140-1141.

¹⁰² GUERRICUS, *Quodlibet* 8, a. 4c, edd. Principe - Black cit., pp. 354,411-355,422. L'altra *reportatio* dello stesso articolo riferisce: «'Quod est' non est sicut materia nec 'quo est' sicut forma, sed magis dicunt rationem completi et completivi vel substantiae et essentiae. Unde sicut ex subiecto et sua ratione completiva non fit unum per compositionem, sic nec ex 'quo est' et 'quod est': nec hoc dicit Boethius, sed dicit quod in quolibet est ista reperire».

et âme (*quod est*) et de la cause spirituelle qui l'anime (*quo est*)»¹⁰³. L'unione di cui parla Trottmann è ontologica, non logica; in linea di principio, non è possibile alcuna unione tra il *quod est* e il *quo est*, perché il composto e la ragione del composto non possono comporre un ulteriore composto (*ex complemento et ratione complementi, non fit aliquid unum*). La conseguenza è che il *quo est* è logicamente separato dal *quod est*; l'anima, già di per sé composta e non semplice, è logicamente separata dal composto del soggetto umano di cui è principio. Giustamente osserva Trottmann che «il ne faut pas chercher une unité de type hylémorphique entre le sujet complet et sa forme, son principe, sa raison d'être, entendons l'âme spirituelle»; in riferimento al soggetto completo, «ce qui domine chez Gueric n'est pas l'hylémorphisme aristotélicien, mais le schème porrétaïn du *quo* et du *quod est* permettant de penser les rapports d'une âme spirituelle au sujet complet, corps et âme qu'elle anime»¹⁰⁴. L'ilemorfismo riguarda la composizione dell'anima, non quella del soggetto umano: l'anima non è aristotelicamente la forma del corpo, indissolubilmente legata a esso nella composizione del sinolo, ma è un composto ilemorfico logicamente, ma non ontologicamente, separato dal corpo che, in modalità ben precise che considereremo in seguito, anima il soggetto umano. Quella che abbiamo definito *separazione logica* è da intendersi così: realmente l'anima è unita al corpo, in quanto risiede essenzialmente in una sua parte determinata (la cui identità sarà svelata in seguito), ma non è la forma del corpo, tanto unita a esso da essere incapace di allontanarsene; così l'anima, come principio vitale del corpo, pur risiedendo in esso e pur essendo creata con esso (in altri testi, il maestro domenicano ribadisce il carattere eretico delle teorie platoniche sostenitrici della preesistenza dell'anima rispetto al corpo), non è ilemorficamente unita al corpo, ma è dotata di una propria autonomia ilemorfica che le consente, dopo la morte del corpo, di liberarsi da esso. Guericco tenta così di conciliare platonismo, aristotelismo e fede cristiana: l'anima è logicamente separata dalla materia corruttibile (platonismo formale), ma non è semplice, bensì è un composto di materia non corruttibile e forma (aristotelismo formale); così pensando, l'immortalità dell'anima, garantita dalla sua separabilità dal corpo, è salva, nonostante i rischi di una concezione ilemorfica (pur trattandosi di un ilemorfismo *soft*, dato il carattere spirituale della materia)¹⁰⁵.

¹⁰³ C. TROTTMANN, *Psycho-somatique de la vision béatifique selon Gueric de Saint-Quentin*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 78 (1994), [pp. 203-225], p. 206.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 207.

¹⁰⁵ Parliamo di *platonismo formale* perché da esso è tratta l'idea della separatezza dell'anima che, tuttavia, mentre in Platone e nei suoi seguaci è reale, in Guericco è soltanto logica, conformemente allo schema mentale boeziano e porretano; similmente parliamo di *aristotelismo formale* perché da esso è tratta l'idea del composto, applicata da Guericco all'anima, mentre nello Stagirita è riferita al soggetto umano nella sua completezza.

Nella psicologia aristotelica, una delle facoltà dell'anima è quella sensitiva, comprendente la sensibilità e il movimento; all'anima è attribuita la *virtus* del sentire in ragione del suo indistruttibile legame con il corpo. Ma l'anima separata, quale è nella concezione di Guerrico, come può sentire? È la domanda che viene posta al maestro dopo la precedente risposta fondata sulla distinzione porretana quasi a mo' di obiezione aristotelica alla teoria dell'anima separata. La risposta del domenicano non lascia perplessi:

Non habet sensum, tamen habet potentiam qua sentiebat, et illa potentia et una est et plures: sicut enim lineae in centro unum sunt, in circumferentia plures, sic potentia illa, comparata ad animam, una est, comparata ad organa, plures est. Unde anima separata habet potentiam sentiendi ut una est, non ut plures: una enim est in anima ut lineae in centro.¹⁰⁶

L'anima separata non ha i cinque sensi, perché non ha gli organi con cui esercitarli, ma possiede la facoltà di sentire. Tale potenza, conformemente alle conclusioni dell'articolo su discusso circa la non-identità tra l'anima e le sue potenze, è una virtù dell'anima tra le altre, distinta dall'essenza dell'anima stessa, dotata di una autonomia propria che le consente di causare determinati effetti.

Possiamo a questo punto porre la questione fondamentale: in che modo l'anima separata e composta si relaziona al corpo e anima il composto umano? In che modo il *quo est* è principio del *quod est*?

Anima est tota in qualibet parte corporis ut motor et perfectio. Non autem est tota per essentiam nisi in una parte.¹⁰⁷

E l'altra *reportatio* aggiunge:

Per essentiam anima est in corde, et sicut aranea est in centro telae suae et ibi sentit minimum motum cuiuslibet suae partis, sic anima per essentiam in corde existens quemcumque motum factum in corpore sentit, in ratione autem motoris est in toto et in qualibet parte.¹⁰⁸

¹⁰⁶ GUERRICUS, *Quodlibet* 8, a. 4d, edd. Principe - Black cit., p. 355,433-444. L'altra *reportatio* riporta: «Non habet sensus anima separata; habet tamen potentiam sentiendi, et sicut lineae terminatae ad circumferentiam plures sunt, quae tamen in centro uniuntur, sic potentia animae, per comparisonem ad subiectum quod est anima, una est, in comparatione tamen ad actus diversos specie, non est una».

¹⁰⁷ ID., *Quodlibet* 8, a. 4e, edd. Principe - Black cit., p. 356,462-466.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 356,462-470.

Essenzialmente l'anima risiede in un'unica parte del corpo, il cuore, e da qui, dal centro del corpo, muove tutte le altre parti. L'anima così è in tutto il corpo, ma non essenzialmente, bensì come motore e guida:

Sicut Deus per regimen divinum vel imperium est ubique in mundo, sic anima in corpore suo est ubique sicut rector et motor.¹⁰⁹

La scelta del cuore come organo in cui l'anima risiede essenzialmente non è casuale, bensì suggerita dall'*auctoritas* biblica:

Per essentiam, ut dicit philosophus quidam, est in corde, et hoc est forte quod dicitur in *Lv* [*Lv* 17, 14]: forte enim principium sanguinis est in corde.¹¹⁰

La stessa posizione è ribadita altrove, nel *Quodlibet* 3, art. 6:

Dico quod anima tantum in corde est per essentiam, in cerebro per manifestationem, in toto per operationem.¹¹¹

Rispondendo a un'obiezione fondata su un passo dello pseudo-agostiniano *De spiritu et anima*, Guerrico aggiunge:

Anima duplex est: est in se, et sic est spiritus et tantum est in corde; vel in ratione animandi – sic est in toto et in qualibet parte quia totum animate et quamlibet partem.¹¹²

L'anima come essenza, cioè considerata in sé, è spirito, e in quanto tale può risiedere solo nel cuore, ossia nel centro del corpo, nell'organo da cui dà la vita agli altri organi. Essa è in tutto il corpo e in ogni sua parte *in ratione animandi*, in quanto il movimento e la vita che l'anima sprigiona dal cuore si diffonde nell'intero corpo, ma non essenzialmente:

Tota est in quolibet motu non per essentiam sed per virtutem exercentem motum illum.¹¹³

¹⁰⁹ *Ibid.*, pp. 356,473-357,477.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 357,478-483. Il *philosophus quidam* citato da Guerrico non è identificabile; cfr. TROTTMANN, *Psycho-somatique de la vision béatifique* cit. (alla nota 103), pp. 208-209.

¹¹¹ GUERRICUS, *Quodlibet* 3, a. 6, edd. Principe - Black cit., p. 230,466-469.

¹¹² *Ibid.*, p. 231,476-481.

¹¹³ *Ibid.*, p. 232,505-508.

Guerrico ritorna sul tema anche nel *Quodlibet* 7, art. 5 e, a proposito della tesi secondo cui l'anima è in ogni parte del corpo, afferma:

Quia iste non est articulus, non cogimur ponere quod non intelligimus. Si autem esset articulus vel de fide vel de consequentibus et quamvis non intelligerem, tamen nihilominus ponerem. Sed quoniam hoc non intelligo nec ex fide cogor, ideo hoc non pono.¹¹⁴

Il maestro domenicano espone la sua metodologia teologica: ciò che è articolo di fede o che segue gli articoli di fede deve essere accolto come vero anche se non è compreso; ma ciò che non è articolo di fede, se non è compreso, non deve essere accolto come vero. Di conseguenza, la tesi secondo cui l'anima è in tutto il corpo, non essendo oggetto di fede né razionalmente comprensibile, deve essere rigettata come falsa.

Notandum autem quod sicut se habet centrum in circulo, ita cor in animali, sicut dicit Philosophus¹¹⁵, et quemadmodum si esset elevatum centrum super circumferentiam et tenderentur cordae a circumferentia ad centrum moto centro moveretur et circumferentia et ipsius singulae partes, et iterum modo haec pars, modo illa si esset movens per voluntatem. Sic dico quod anima secundum suam substantiam est in corde et illud primo vivificat, et illo vivificato vivificantur et alia membra quoniam, sicut dicit Philosophus, "in corde est fons vitae", et iterum: "Anima existens in corde movendo cor movet omnes alias partes et influit motus et sensus per totum, ipsa tamen non exit ipsum cor".¹¹⁶

Guerrico chiarisce la sua tesi con la metafora del centro: immaginiamo di innalzare il centro al di sopra della circonferenza e di porre delle corde tese dal centro a ogni punto della circonferenza; se muoviamo il centro, si muoveranno tutte le corde e conseguentemente ogni punto della circonferenza. Così l'anima, risiedendo nel cuore, muovendolo, muove ogni organo cui il cuore trasmette il proprio movimento.

Successivamente Guerrico, a chiarimento del proprio pensiero, propone un'ulteriore metafora: come il marinaio muove tutta la nave, ma non è in tutta la nave, bensì in un punto

¹¹⁴ ID., *Quodlibet* 7, a. 5, edd. Principe - Black cit., pp. 331,647-653, 333,654-655.

¹¹⁵ Cfr. ARISTOTELES, *De anima*, III, 10, 433b.

¹¹⁶ GUERRICUS, *Quodlibet* 7, a. 5, edd. Principe - Black cit., p. 333,655-676. Le affermazioni attribuite ad Aristotele non si trovano nelle opere dello Stagirita. L'editore suggerisce, come fonte, il *Liber de anima* di Avicenna: «Anima autem vivificat animal ex corde; possunt autem virtutes aliarum actionum emanare a corde ad reliqua membra: emanatio autem prius debet emanare ab eo a quo principaliter pendet. In cerebro autem perficitur complexio spiritus qui est aptus ad vehendum virtutes sensus et motus ad corpora, ad hoc ut fiant apta ad exercendum suas actiones (...) Ergo cor est principium primum et ab ipso emanant virtutes ad cerebrum, quarum quaedam suas actiones perficiunt in cerebro et in partibus eius, sicut imaginatio et formalis et ceterae, quaedam vero emanant a cerebro ad alia membra quae sunt extra illud, sicut ad pupillum et ad musculos moventes», in AVICENNA, *Liber de anima*, V, 8, ed. S. van Riet, II, Louvain – Leiden 1968, pp. 176-177, 181.

preciso di essa, così l'anima muove tutto il corpo, ma non è in tutto il corpo, bensì soltanto in un organo, ossia il cuore.

Anima potest considerari ut perfectio sive secundum suam substantiam, et sic in corde definitur; potest considerari ut motor, et sic in toto corpore quia totum corpus movet, nec tamen substantia propter hoc in toto sed in eo quod immediate movet. Sicut nauta movet totam navem sed tamen non est in toto.¹¹⁷

Con questa teoria circa il modo di essere dell'anima nel corpo, Guerrico, pur non essendone cosciente, prende nettamente le distanze dall'aristotelismo, secondo cui, come spiegherà Tommaso d'Aquino, l'anima, in quanto forma del corpo, è in ogni parte del corpo sostanzialmente, e non solo come motore¹¹⁸. Le citazioni da Aristotele, indicato già come il *Philosophus*, seppur in alcuni casi non precise, indicano che il maestro domenicano si appellava allo Stagirita come *auctoritas* e pensava di essergli fedele, ma la preoccupazione per l'ortodossia cristiana e il sicuro tramite di Avicenna portano a un esito non aristotelico. Scrive Trottmann che, «en voulant sauver l'âme immortelle de la doctrine chrétienne, Gueric perd la conception aristotélicienne», e aggiunge: «Gueric entend rester aristotélicien, même lorsqu'il en vient à des thèses qui eussent été inacceptables pour le Stagirite (faire de l'âme un principe spirituel subsistant par soi)»¹¹⁹. La parziale comprensione dei testi aristotelici e l'oscillazione costante tra platonismo e aristotelismo sono un evidente segno di quello che Jean-Pierre Torrell definisce «un climat encore archaïque de cette époque»¹²⁰.

¹¹⁷ GUERRICUS, *Quodlibet* 7, a. 5, edd. Principe - Black cit., pp. 333,679-686, 335,687-688.

¹¹⁸ Cfr. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I, q. 76, a. 8, ed. Leonina, *Opera omnia*, V, Roma 1889, p. 232: «Si anima uniretur corpori solum ut motor, posset dici quod non esset in qualibet parte corporis, sed in una tantum, per quam alias moveret. - Sed quia anima unitur corpori ut forma, necesse est quod sit in toto, et in qualibet parte corporis. Non enim est forma corporis accidentaliter, sed substantialiter. Substantialis autem forma non solum est perfectio totius, sed cuiuslibet partis. Cum enim totum consistat ex partibus, forma totius quae non dat esse singulis partibus corporis, est forma quae est compositio et ordo, sicut forma domus: et talis forma est accidentaliter. Anima vero est forma substantialis: unde oportet quod sit forma et actus non solum totius, sed cuiuslibet partis».

¹¹⁹ TROTTMANN, *Psycho-somatique de la vision béatifique* cit. (alla nota 103), pp. 209-210.

¹²⁰ TORRELL, *Introduction* cit. (alla nota 96), p. 80.

2.2 La gnoseologia

Guerrico non dedica alcuna *quaestio* all'indagine sulle modalità conoscitive dell'anima umana, ma se ne occupa a proposito della conoscenza angelica: la conoscenza dell'uomo è analizzata quale termine di paragone rispetto a quella degli spiriti celesti. I testi in cui Guerrico affronta il problema gnoseologico sono due *quaestiones de quolibet* appartenenti alle *Quaestiones circa angelum*. Nel *Quodlibet* 1, art. 1b, «Utrum angeli habeant duplicem cognitionem de rebus», dopo aver ascoltato argomenti favorevoli e contrari, il maestro così risponde:

Angelus creatus est actu intelligens omnia quae naturaliter fiunt: intelligentia autem sua plena est formis¹²¹; anima autem creata est “potentia intelligens omnia”¹²², unde est quasi “tabula rasa nihil habens picturae”¹²³, possibilis tamen pingi. Item, dicitur possibilis intellectus humanus respectu eorum quae fiunt per naturam, secundum quod “possibile” dicit capacitatem et operationem, ut scilicet cooperetur aliquo modo ut actu ea habet respectu quorum est potentia. Respectu autem eorum quae per gratiam fiunt non dicitur possibilis intellectus humanus quia respectu eorum non habet operationem etsi habeat capacitatem, quia ex se nullo modo potest disponi ut conosca ea quae fiunt per gratiam.¹²⁴

Traendo costantemente spunti dall'*auctoritas* aristotelica (all'epoca il *Liber de causis* veniva comunemente attribuito allo Stagirita), il nostro domenicano pone la differenza tra l'intelletto angelico e quello umano, mostrando, confrontandoli, le loro specifiche peculiarità. L'angelo conosce tutte le cose naturali e materiali *in atto*, il suo intelletto è sin dalla creazione pieno di forme, la sua conoscenza degli enti mondani è *innata*, non acquisita. L'acquisizione, infatti, indica il passaggio da una condizione di possibilità a una di attualità; l'innatezza, una persistenza nell'attualità. La conoscenza umana, al contrario di quella angelica, è solo *possibile*, perché l'uomo ha la facoltà di arricchire il proprio intelletto, originariamente privo di qualsiasi forma (*tabula rasa*), di nozioni successive che non detiene sin dalla nascita, ma che, attraverso una sintesi di recezione e operazione, in seguito *acquisisce*. « 'Possibile' dicit capacitatem et operationem»: la *operatio* di cui parla Guerrico non è l'*actus* in senso stretto (se consideriamo la

¹²¹ Cfr. *Liber de causis*, 9, 92, ed. A. Pattin, in «Tijdschrift voor Philosophie», 28 (1966), [pp. 90-203], p. 158,8.

¹²² ARISTOTELES, *De anima*, III, 4, 429b.

¹²³ *Ibid.*, 430a.

¹²⁴ GUERRICUS, *Quodlibet* 1, a. 1b, edd. Principe - Black cit., pp. 185,114-186,124. Le due *quaestiones de quolibet* che analizzeremo, prima di essere edite da Walter Principe e Jonathan Black, sono state trascritte da Marvin Kessler in SWEENEY - KESSLER, *Human knowledge* cit. (alla nota 101), pp. 1130-1132, 1136-1137. Nelle nostre citazioni, seguiremo il testo e la sua numerazione secondo l'edizione canadese.

triade neo-platonica e l'identificazione tradizionale tra *operatio* e *actus*), ma indica il ruolo attivo svolto dall'intelletto nell'acquisizione di una conoscenza. Il *possibile*, dunque, è la facoltà di ricevere una conoscenza (*capacitas*), ma anche di operare attivamente al fine di rendere attuale una conoscenza possibile (*operatio*). La possibilità così intesa, ossia come sintesi di ricezione e operazione, ha per oggetto solo gli enti naturali; tutto ciò che dipende dalla grazia divina non è potenzialmente conosciuto dall'uomo perché, in questo caso, pur restando all'uomo la *capacitas* di accogliere un'informazione proveniente da un ente superiore, gli manca la *operatio*, ossia la co-operazione per l'acquisizione di una conoscenza. Le cose della grazia possono essere solo *rivelate* da Dio all'uomo, incapace di co-operare intellettualmente alla loro ricezione¹²⁵.

La conoscenza possibile come sintesi di recettività e operatività ha un unico soggetto (l'uomo) e un unico oggetto (l'insieme degli enti naturali). Essa non è applicabile né ad altri soggetti (gli angeli) né ad altri oggetti (le cose di grazia):

In intellectu angelico est aliter quia est quasi tabula plena. Ideo non est possibilis sed in actu et ideo deiformis¹²⁶, et licet sit capax eorum quae per naturam fiunt, non tamen dicitur possibilis respectu illorum quia respectu eorum non habet comparisonem¹²⁷: non enim acquisivit eas sibi, sed innatae sunt ei.¹²⁸

Gli angeli, avendo una conoscenza attuale degli enti di natura, non possono averne una possibile: ne hanno infatti la *capacitas*, ma non la *operatio*, ossia hanno la facoltà naturale di conoscerli, ma non operano per conoscerli, non perché non ne siano capaci, ma perché non ne hanno bisogno. La loro conoscenza di tali enti è innata, cioè da sempre e per sempre attuale. Essi non sperimentano uno stato di possibilità da superare nella realizzazione: la loro conoscenza delle cose materiali è già realizzata.

Mentre rispetto agli enti naturali l'intelletto umano e quello angelico si differenziano per la possibilità, rispetto agli enti di grazia sono accomunati dall'impossibilità:

¹²⁵ È da precisare che la co-operazione di cui Guerrico parla è meramente intellettuale. Rispetto alle cose rivelate si potrebbe infatti ammettere una co-operazione della volontà desiderosa e così predisponentesi ad accogliere i messaggi divini. Ma qui si tratta della rivelazione come modalità di conoscenza, non come oggetto di fede.

¹²⁶ Cfr. DIONYSIUS, *De divinis nominibus*, 7, 868B, ed. *Dionysiaca* cit. (alla nota 22), I, pp. 389-390.

¹²⁷ Nella sua trascrizione, Kessler, accanto alla parola *comparisonem*, aggiunge tra parentesi quadre *cooperationem*. Cfr. SWEENEY - KESSLER, *Human knowledge* cit. (alla nota 101), p. 1131,66. Le due parole, pur avendo diverso significato, possono pacificamente convivere nel testo: l'angelo non può co-operare, ossia non può avere un ruolo attivo, alla intellesione degli enti naturali, perché, data la incolmabile distanza ontologica, tra i due non vi è possibilità di relazione (*comparatio*).

¹²⁸ GUERRICUS, *Quodlibet* 1, a. 1b, edd. Principe - Black cit., p. 186,125-129.

Respectu eorum quae per gratiam fiunt operationem [angeli] non habent licet habeant capacitatem, unde nec respectu eorum dicit possibilis.¹²⁹

Come gli uomini, gli angeli, circa gli enti sovranaturali, hanno solo la *capacitas* naturale di ricevere quanto rivelato. Qualsiasi *operatio* è loro preclusa, per lo stesso motivo per cui è preclusa agli uomini: l'assenza di *comparatio* tra le cose di grazia e i soggetti conoscenti in questione. L'uomo non può operare attivamente alla conoscenza degli enti rivelati, perché questi gli sono incomparabilmente superiori e trascendenti. Lo stesso dicasi per gli angeli che, riguardo ai misteri divini, incapaci di penetrarli autonomamente con la mente, non possono che riceverne la rivelazione. Ma la semplice accettazione dei dati rivelati non può dirsi conoscenza possibile, richiedendo questa un attivismo del soggetto conoscente, impossibile da richiedersi laddove l'oggetto da conoscere ha a che fare con il trascendente misterioso.

Gli angeli, dunque, conoscono in atto *tutti* gli enti naturali esistenti, mentre gli uomini, avendone una conoscenza possibile e acquisita, conoscono solo *alcuni* enti mondani. Ma in che modo gli spiriti angelici conoscono tutte le cose di natura?

Plenus igitur est intellectus angelicus, habens innatam aequalem sibi cognitionem omnium naturalium in universali, sed non in particularibus, quia hoc est solius Dei, in cuius arbitrio determinatum est quot singula debeant exire et produci secundum unamquamque speciem.¹³⁰

Gli angeli non conoscono tutte le cose naturali individualmente come particolari, ma solo nell'universale. Soltanto Dio conosce i singoli individui di ogni specie. Ma cosa significa conoscere nell'universale?

In causis universalibus: [intellectus angelicus] habet enim causas universales particularium per naturam et in eis tamquam in universali intelligit particularia quae fiunt per naturam, non tamen omnia; nec illa cognitio particularis, ut particulare, est innata sed accepta, nec tamen dicitur intellectus eius possibilis quia non habet comparisonem respectu eius. Sed quia iam cognoverat in causa universali, cum ostenditur ei in propria ratione, cognoscit sine alia operatione vel immutatione facta in ipso, sicut si sciam omnem mulam esse sterilem, si ostenditur mihi haec vel illa, scio ipsam esse sterilem, de qua tamen non sciebam de propria ratione.¹³¹

Conoscere i particolari nell'universale significa conoscerne le cause universali. L'esempio della sterilità della mula è illuminante: se io già so che la mula è sterile, senza averne prova empirica,

¹²⁹ *Ibid.*, p. 186,129-131.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 186,131-135.

¹³¹ *Ibid.*, p. 186,136-145.

se anche mi si presentasse innanzi la singola mula e mi si mostrasse la sua sterilità, la mia conoscenza non muterebbe né risulterebbe accresciuta. Così la conoscenza angelica dei particolari, innata e nell'universale, non muterebbe laddove ricevesse un'informazione sul singolo particolare, perché la sua conoscenza attuale delle cause universali non abbisogna di alcuna conferma. Benché gli angeli conoscano tutti gli enti naturali nell'universale, non è da escludere la loro conoscenza di alcuni particolari come particolari e non nell'universale; in tal caso, tuttavia, questa conoscenza non sarebbe *possibile*, perché mancherebbe l'operazione, né *attuale*, perché i particolari sono conosciuti attualmente dagli angeli solo nell'universale (tutti i particolari in quanto tali sono conosciuti solo da Dio), ma sarebbe *ricevuta* (*nec illa cognitio particularis, ut particulare, est innata sed accepta*). La conoscenza angelica di alcuni particolari naturali in quanto particolari è così analoga alla conoscenza che gli stessi angeli hanno delle cose di grazia: conoscenza né possibile né attuale, ma soltanto *ricevuta*. Ma, mentre è comprensibile che gli enti sovranaturali sono trasmessi tramite la rivelazione, non si comprende come l'informazione del particolare in quanto particolare possa essere trasmessa all'angelo che la riceve, considerando che tra l'angelo e gli enti naturali a lui inferiori non vi è *comparatio*. Guerrico non si sofferma su un problema che meriterebbe ben altra trattazione¹³². Nel testo vi è poi un altro punto problematico. Guerrico scrive: «[Intellectus angelicus] habet enim causas universales particularium per naturam et in eis tamquam in universali intelligit particularia quae fiunt per naturam, non tamen omnia». Sembra che l'intelletto angelico non sia in grado di conoscere tutti gli enti particolari (*non tamen omnia*), benché nelle cause universali, il che contraddice quanto detto all'inizio della *responsio*: «Angelus creatus est actu intelligens omnia quae naturaliter fiunt». D'altronde, se la conoscenza angelica delle cose naturali è innata e attuale, non può che avere per oggetto tutti i particolari, seppur nell'universale, altrimenti risulterebbe che gli angeli conoscono alcuni particolari nell'universale e altri in quanto particolari, deduzione tale da privare di senso la definizione della conoscenza angelica come innata e attuale, distinta da quella umana proprio in virtù di questi attributi. Se dunque confermiamo la teoria per cui l'angelo conosce attualmente tutti i particolari naturali nelle cause universali e soltanto alcuni di essi in quanto particolari in una conoscenza ricevuta, allora il *non tamen omnia* non può che essere speculativamente incomprensibile e giustificabile soltanto con la presa d'atto che le *quaestiones* di Guerrico, come tutti gli altri testi attestanti il suo pensiero,

¹³² Il vuoto argomentativo viene ben sottolineato da Sweeney: «One puzzling aspect of the knowledge which an angel has of a particular qua particular is that it is not innate but acquired. Acquired from the particulars themselves? If so, how? No data for an answer has been so far discovered in the MS», in SWEENEY - KESSLER, *Human knowledge* cit. (alla nota 101), p. 1134, nota 11. L'autore aggiunge una postilla dedicata alla trattazione del problema nella *Summa theologica* di Alessandro di Hales.

sono *reportationes* di studenti presenti alle dispute e alle lezioni, probabilmente non tutte riviste dal maestro, e in quanto tali passibili di contenere errori¹³³.

Ritornando alla conoscenza dei particolari nell'universale, si obietta al maestro che tale conoscenza è imperfetta, essendo perfetta solo la conoscenza dei particolari in quanto tali. Dunque, essendo l'uomo capace di conoscere i particolari come particolari, la conoscenza dell'angelo risulterebbe più imperfetta di quella umana¹³⁴. Il maestro così risponde:

Imperfecta est respectu cognitionis Dei qui cognoscit omnia non solum in universali sed etiam in particularibus. Perfecta vero est respectu animae, quae nec in universali nec in particulari omnia scit.¹³⁵

Si ha qui una conferma della fallacia del *non tamen omnia* di cui sopra: la conoscenza angelica è imperfetta rispetto a quella divina che ha per oggetto tutte le cose non solo nell'universale ma anche nel particolare; è perfetta rispetto alla conoscenza umana che non ha per oggetto tutte le cose né nel particolare né nell'universale. È evidente allora che ciò che distingue la conoscenza angelica da quella umana non è soltanto la modalità conoscitiva, attuale *versus* possibile, ma anche l'oggetto della conoscenza: *omnia scit angelus, non omnia scit homo*.

Nel *Quodlibet* 4, *art.* 1, si ha una sintesi della gnoseologia di Guerrico:

Cum intellectus angelicus abundet ab humano (et intellectus humanus, etsi non sit creatus sciens, creatus est scibilis tamen), necesse est quod intellectus angelicus creatus sit sciens, et hoc videtur velle Philosophus, qui dicit quod "intelligentia est plena formis", et Ez 28 [Ez 28, 12] dicit de Lucifero¹³⁶: *Plenus sapientia* etc. Unde dico quod habent innatas species eorum <quae> tamen tantum fiunt secundum naturam et <in> species universales¹³⁷, non

¹³³ Non potremmo neanche appellarci a un errore dell'editore, perché la trascrizione di Kessler conferma il testo, né in nota sono indicate varianti filologiche. Anche la punteggiatura ci sembra adeguata e, pur modificandola, il senso del discorso non muterebbe.

¹³⁴ Cfr. GUERRICUS, *Quodlibet* 1, a. 1b, edd. Principe - Black cit., p. 185,94-95: «Cognitio in universali est cognitio imperfecte. Ergo imperfectius cognoscit quam anima».

¹³⁵ *Ibid.*, p. 187,147-150.

¹³⁶ Sull'interpretazione corrente di tale versetto, cfr. SWEENEY - KESSLER, *Human knowledge* cit., p. 1138, nota 15: «Chapter 28 of Ezechiel is the last in a series of three prophecies against Tyre. The Prince of which it speaks is the embodiment of the country of Tyre itself. Verse 12, as well as the verses immediately preceding and subsequent, is an elegy of the Prince, enumerating the gifts lost when he sinned: 'You were the seal of perfection, full of wisdom, and complete in beauty».

¹³⁷ L'edizione canadese presenta: «Dico quod habent innatas <species> eorum; tamen tantum fiunt secundum naturam et <secundum> species universales». La trascrizione di Kessler: «Dico quod habent innatas eorum [quae] tamen tantum fiunt secundum naturam et species universales», in SWEENEY - KESSLER, *Human knowledge* cit., p. 1137,140-141. Ho ritenuto opportuno proporre una sintesi delle due versioni.

particulares, et ex universali cognoscunt particularia, sicut ex hac [specie] universali quam scio¹³⁸, scilicet omnem mulam esse sterilem, quam cito video hanc mulam, scio eam esse sterilem. Eorum autem quae sunt secundum liberum arbitrium vel ex gratia Dei non habent cognitionem nisi per revelationem vel per effectus et signa quia horum non habent praesentiam, nec habent eorum species apud se cum ipsa non habeant species alias ab ipsis.¹³⁹

Il testo ribadisce la teoria della conoscenza del maestro domenicano già esposta nel *Quodlibet* 1, art. 1b, aggiungendovi però due elementi. Il primo è l'estensione dell'insieme degli enti oggetto soltanto di conoscenza rivelata: alle cose di grazia si aggiungono quelle che sono secondo il libero arbitrio (*quae sunt secundum liberum arbitrium*), ossia le libere scelte dell'uomo, ma anche le forme immateriali che riguardano la vita umana, come la giustizia e i vari enti che noi definiremmo morali¹⁴⁰. Il secondo è la distinzione tra due modi di conoscere: la conoscenza *per praesentiam* e quella *per speciem*¹⁴¹. La prima si ha quando l'oggetto conosciuto è presente al soggetto conoscente; la seconda quando, essendo l'oggetto conosciuto assente al soggetto conoscente, questo lo conosce soltanto attraverso un'immagine, una rappresentazione (*species* appunto) che ha dello stesso oggetto. La *praesentia* che caratterizza il primo modo della conoscenza, tuttavia, non è da intendersi come una presenza oggettiva e materiale alla vista del conoscente di un ente determinato, bensì come una presenza soggettiva, interiore al conoscente; la conoscenza *per praesentiam*, a ben vedere, è la conoscenza innata, mentre la conoscenza *per speciem* è la conoscenza acquisita¹⁴². Delle inferiori forme immateriali e spirituali degli umani,

¹³⁸ L'editore canadese non ritiene opportuno indicare a cosa si riferisca il pronome dimostrativo *hac* e l'aggettivo *universali*. Kessler trascrive *ex hoc universali quam scio* (SWEENEY – KESSLER, *ibid.*, p. 1137,142), intendendo così *universali* come sostantivo neutro: in tal modo, però, non si comprende a cosa si riferisca il pronome relativo *quam*.

¹³⁹ GUERRICUS, *Quodlibet* 4, a. 1c, edd. Principe - Black cit., p. 235,60-72.

¹⁴⁰ L'ampio significato da assegnare alle cose che sono *secundum liberum arbitrium* è giustificato dalle parole di Guerrico per cui «iustitia et huiusmodi formae spirituales non habent aliam speciem a seipsis» (*ibid.*, p. 235,58-59).

¹⁴¹ Nell'argomento contrario si legge: «Duplex modus cognoscendi rem [est], scilicet per praesentiam et per speciem» (*ibid.*, p. 235,54-55).

¹⁴² Ciò si evince dall'argomento contrario nella sua interezza: «Contra: Angelus potest alii revelare iustitiam huius hominis. Ergo cognoscit eam non per praesentiam quia non habet iustitiam huius hominis in seipso, ut puta fidem. Ergo cum non sit nisi duplex modus cognoscendi rem, scilicet per praesentiam et per speciem, cognoscit per speciem, et ita habet de ea scientiam acquisitam» (*ibid.*, p. 235,52-56). La *quaestio* è «utrum haec cognitio inferiorum sit innata vel acquisita» (*ibid.*, p. 234,39); i primi argomenti attribuiscono agli angeli una conoscenza innata delle cose inferiori, ossia degli enti naturali, mentre l'argomento contrario attribuisce loro una conoscenza acquisita. Guerrico, come già chiarito, è favorevole alla prima posizione e dall'argomento contrario trae positivamente soltanto la distinzione tra conoscenza *per praesentiam* e conoscenza *per speciem*.

gli angeli non possono avere né una conoscenza innata, ossia attuale e *per praesentiam* (solo Dio conosce il sentire interiore e la volontà buona o cattiva del singolo uomo), né una conoscenza acquisita, ossia possibile e *per speciem* (non possono avere conoscenza possibile delle cose inferiori per i motivi su esposti, ossia per l'impossibilità di *co-operatio* o *comparatio* con esse), ma soltanto una conoscenza rivelata, come quella che hanno delle cose di grazia. In realtà, nel testo in questione, Guerrico sembra assegnare una *cognitio per revelationem* alle cose che sono *ex gratia Dei* e una *cognitio per effectus et signa* alle cose che sono *secundum liberum arbitrium*. Ebbene, qui sorge lo stesso problema che riguardava la conoscenza angelica di alcuni enti particolari materiali in quanto particolari: Guerrico parlava in quel caso di conoscenza *ricevuta* senza spiegare in che modo l'angelo possa ricevere un'informazione dagli enti inferiori con cui non ha relazione (*comparatio*) alcuna; analogamente qui non si comprende in che modo possa accogliere una notizia relativa al libero arbitrio di un ente inferiore qual è l'uomo. Stando le premesse generali di cui sopra, come può l'angelo conoscere *per effectus et per signa* le cose *quae sunt secundum liberum arbitrium*? Gli effetti e i segni dell'arbitrio umano sono le azioni; ma come può l'angelo ricevere una conoscenza circa le azioni di un ente inferiore? E da chi? Tali interrogativi restano senza risposta. Un'ulteriore difficoltà è comportata dall'identificazione della conoscenza *per praesentiam* con la conoscenza innata e della conoscenza *per speciem* con la conoscenza acquisita, identificazione emergente dall'argomento contrario e che Guerrico tiene per buona quando risponde che, delle cose che riguardano la grazia divina e il libero arbitrio umano, gli angeli non possono avere né una conoscenza attuale (*non habent praesentiam*) né una possibile (*nec habent eorum species apud se*), ma soltanto una ricevuta. Ebbene, la conoscenza innata non è anch'essa *per species*, pur trattandosi di specie universali e non particolari? Anche tale interrogativo resta senza risposta.

A prescindere dalle difficoltà testuali e dalle contraddizioni che accompagnano un argomento così complesso, bisogna porre una domanda fondamentale: nella distinzione che Guerrico pone tra l'intelletto possibile dell'uomo e l'intelletto attuale dell'angelo si può individuare un momento significativo del dibattito medievale sulla differenza tra l'intelletto attivo e quello passivo e sulla separatezza o meno dell'intelletto attivo? La risposta è negativa. Come osserva Leo Sweeney, «one should notice that although Guerric has called the human soul 'possible intellect', he does not call an angel 'agent intellect' but content himself with such language as *tabula plena, in actu, deiformis, plenus*»¹⁴³. Le parole di Guerrico, d'altronde, sono inequivocabili:

¹⁴³ SWEENEY - KESSLER, *Human knowledge* cit. (alla nota 101), p. 1134, nota 10.

Quod quaeritur, “In quo differat angelus ab anima?”, responsio: Secundum possibile et plenum (...) Intellectus hominis secundum se dicitur possibilis vel imperfectus, intellectus autem angeli dicitur secundum se plenus et perfectus.¹⁴⁴

L'intelletto angelico non è attivo nel senso avicenniano; non è da pensare che, come in Avicenna l'intelletto attivo è identificato con l'ultima sfera celeste, così in Guerrico è identificato con l'angelo. È da dire piuttosto che, mentre l'intelletto umano è possibile, cioè imperfetto, l'intelletto dell'angelo è attivo, cioè pieno di forme innate e perfetto; l'intelletto angelico non è l'intelletto attivo separato che muove l'intelletto umano dal possibile all'attuale promuovendo così la conoscenza umana¹⁴⁵, ma è un intelletto che, avendo una conoscenza innata di tutte le cose, pur essendo imperfetto rispetto all'intelletto divino, è perfetto rispetto a quello umano¹⁴⁶. Ben sintetizzano la situazione le parole di Trottmann: «L'intelligence angélique ne s'oppose pourtant pas à lui [l'intellect humain] comme l'intellect en acte aristotélicien, mais comme l'intelligence néo-platonicienne, pleine de formes, héritée de Proclus par le *Liber de causis*»¹⁴⁷. Tuttavia, ancora una volta, come già per la concezione dell'anima, Guerrico, ignorando la reale

¹⁴⁴ GUERRICUS, *Quodlibet* 1, a. 1b, edd. Principe - Black cit., p. 187,152-153,163-165.

¹⁴⁵ Limitandosi Guerrico a definire genericamente l'intelletto umano come possibile senza descriverne dettagliatamente il processo gnoseologico, a causa del suo precipuo interesse per la conoscenza angelica rispetto a cui quella umana è soltanto pietra di paragone, le modalità attraverso cui quest'ultima passa da uno stato di possibilità a uno di attualità, scartando categoricamente un coinvolgimento dell'angelo come intelletto agente, non sono illustrate. Benché Sweeney (cfr. SWEENEY - KESSLER, *Human knowledge* cit., pp. 1139-1140) insista nell'attribuire a Guerrico una teoria dell'astrazione secondo cui l'intelletto umano riceve le specie sensibili che successivamente spoglia della loro materialità in collaborazione con altre facoltà interiori, il testo cui si riferisce non è la *responsio* del maestro, ma la posizione di un partecipante alla disputa, impegnato a dimostrare che l'angelo non può avere una conoscenza acquisita delle cose inferiori perché il suo processo cognitivo è differente da quello umano (cfr. GUERRICUS, *Quodlibet* 4, a. 1c, edd. Principe - Black cit., p. 235,47-51).

¹⁴⁶ Rispondendo all'obiezione secondo cui il perfetto o l'imperfetto non possono costituire la differenza specifica tra la specie umana e quella angelica, per cui neanche il possibile, in quanto imperfetto, Guerrico afferma: «Perfectum et imperfectum possunt considerari dupliciter, vel secundum quod respiciunt statum rei vel ipsam rem in se. Verbi gratia, caritas dicitur perfecta et imperfecta non secundum essentiam suam sed secundum statum; similiter iste homo est perfectae qualitatis vel imperfectae, quod quidem non est quia homo sed quia homo in tali statu: unde patet quod perfectum et imperfectum non sequuntur rem secundum se sed secundum statum rei, et isto modo non faciunt differentiam secundum speciem. Alicubi tamen respiciunt rem ipsam, non statum, et tunc faciunt differentiam secundum speciem, et sic est hic quia intellectus hominis secundum se dicitur possibilis vel imperfectus, intellectus autem angeli dicitur secundum se plenus et perfectus» (*ibid.*, p. 187,154-165). Non vi è contraddizione rispetto al precedente passo in cui Guerrico definiva l'intelletto angelico imperfetto rispetto a quello divino: considerato in sé, l'intelletto dell'angelo è perfetto e pieno, e ciò lo distingue essenzialmente dall'intelletto umano; considerato in relazione a Dio, esso è imperfetto.

¹⁴⁷ TROTTMANN, *Psycho-somatique de la vision béatifique* cit. (alla nota 103), p. 211.

paternità del *Liber de causis*, pensa di essere aristotelico: «Aux yeux de Guerric, qui ne connaît pas cette filiation, c'est ici encore un autre Aristote, et qui satisfait davantage sa foi de théologien»¹⁴⁸.

Ma cosa ne è dell'anima separata¹⁴⁹? L'anima santa e beata, allontanatasi dal corpo in seguito alla sua morte e ascesa allo stato paradisiaco in cui si trova l'angelo, continuerà ad avere una conoscenza possibile e imperfetta? Guerrico risponde:

Anima separata per naturam habet intellectum possibilem.¹⁵⁰

L'imperfezione caratterizza essenzialmente l'anima umana, mai questa potrà liberarsene, neanche *in patria* dove, tuttavia, pur serbando l'imperfezione naturale, l'anima potrà godere di una pienezza che le proviene dalla grazia divina e raggiungere così la perfezione della conoscenza angelica:

[Anima sancta] habet plenum per gratiam sed possibilem per naturam.¹⁵¹

L'oggetto della conoscenza di cui stiamo trattando a proposito dell'anima beata è sempre l'insieme delle cose naturali: l'anima umana sarà assimilata all'angelo nella conoscenza di tutte le cose inferiori dalla grazia e così sperimenterà una pienezza che riguarda soltanto la conoscenza degli enti mondani¹⁵². Ma la pienezza conoscitiva dell'anima beata avrà per oggetto anche Dio?

¹⁴⁸ *Ibidem*.

¹⁴⁹ Si parla dell'anima separata dopo la morte del corpo, non dell'anima platonicamente intesa come separata prima della creazione del corpo. Guerrico, nel rispondere all'obiezione che tende a negare la possibilità come differenza specifica tra la conoscenza umana e quella angelica sulla base di un presunto identico *status* gnoseologico dell'angelo e dell'anima creata prima del corpo, non esita a definire eretica tale concezione dell'anima: «Qui posuerunt animas creatas separatas posuerunt quod habuerunt omnium scientiam in sua creatione et in coniunctione cum corpore obliuiscabantur. Unde bene concedebant isti quod sicut angelus actualem cognitionem omnium habet, ita et animae, et secundum hoc bene esset verum quod possibile non esset differentia specifica animae sed accideret. Sed illud erat haeresis, et ideo dicimus quod possibile est differentia specifica animae» (GUERRICUS, *Quodlibet* 1, a. 1b, edd. Principe - Black cit., p. 187,173-179).

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 187,167-168.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 187,169-170.

¹⁵² Tale precisazione è dovuta e risulta chiaramente dall'argomento contrario cui il maestro si affretta a rispondere: «Si possibile est differentia specifica animae, ergo ubique et semper concomitatur ipsam. Ergo, etiam cum est separata, est possibilis. Contra: Novit omnia quae naturaliter fiunt et multa quae fiunt per gratiam, et loquitur de anima sancta vel beata. Ergo non est illud differentia specifica ipsius. Quod autem non sit possibilis patet

quia in futuro, sicut dicit Augustinus, 'Non erunt cogitationes volubiles', quod quidem essent si anima esset intellectus possibilis» (*ibid.*, p. 185,102-108).

3. RIFLESSIONI SULLA *VISIO BEATIFICA*: PRIMA FASE

Il pensiero di Guerrico sulla *visio Dei* è attestato da tre *Quaestiones* edite da Bertrand Guyot e commentate da Henri-François Dondaine, nonché da alcune *Quaestiones quodlibetales* edite da Walter Principe e Jonathan Black e da un passo della *Postilla al Vangelo di Giovanni* edita da Dondaine. Gli scritti testimoniano due fasi nella riflessione del maestro domenicano, distinte dalla cruciale data del 1241, su cui ci si soffermerà successivamente. Ritengo opportuno proporre un'analisi accurata dei testi, a mo' di glossa continua, non solo delle *solutiones* in cui si delinea chiaramente il pensiero del maestro domenicano, ma anche del dibattito precedente tra allievi, baccellieri e assistenti vari alle dispute, utile per una ricostruzione storica della tematica e del linguaggio in questione, nonché per una migliore comprensione delle *determinationes* magistrali.

La prima fase, risalente agli anni 1233-1240, comprende due *quaestiones disputatae*, altrettante *reportationes* di dispute avvenute durante il corso magistrale: non si tratta, dunque, di testi scritti da Guerrico finalizzati alla composizione di una *summa*, ma di fedeli resoconti di quanto avveniva in aula redatti da un *reportator*¹⁵³. Gli obiettori sono semplici allievi frequentanti le lezioni e il *respondens* è il baccelliere che si esercitava nell'arte della disputa provando a rispondere, seduta stante, alle varie obiezioni. È bene tener presente, ai fini della corretta valutazione del pensiero di Guerrico, la distinzione tra il dibattito tra gli allievi e i baccellieri cui il maestro impassibilmente assisteva e la *solutio* che egli pronunciava alla fine della disputa, espressione dell'*auctoritas* magistrale e della capacità dialettica di fronteggiare le varie obiezioni.

¹⁵³ *Reportationes* risultano essere tutte le *quaestiones disputatae* di Guerrico, nonché le sue *Quaestiones quodlibetales*.

3.1 *Quaestio I*

La *Quaestio disputata I* così inizia:

Quaerebatur primo si videbatur divina essentia; secundo, supposito quod videbitur, utrum sicut essentia vel alio modo; tertio si tres personae viderentur sub una similitudine vel sub diversis. Ad primum sic. *Damascenus*: «Post primam et beatam naturam nullus unquam novit Deum». – Respondens. Postmodum sequitur: «Nisi cui ipse revelavit»¹⁵⁴.

In queste prime battute, emergono due posizioni contrapposte: la prima è quella di un allievo che nega la possibilità di vedere *in patria* l'essenza divina e si appella all'autorità del Damasceno; l'altra è quella di un baccelliere che prova ad attuire la forza dell'affermazione del padre greco con altre parole dello stesso teologo (è vero che il Damasceno sostiene che dopo la prima e beata natura nessuno ha mai visto Dio, ma è anche vero che Colui al quale Dio Padre si è rivelato, ossia il Figlio, lo ha visto).

Contra. Revelatio non est de essentia beatitudinis; ergo videre Deum non est de essentia beatitudinis. – Respondens. Revelare sumitur generaliter pro voluntaria manifestatione, et sic bene verum est quod est de essentia beatitudinis.¹⁵⁵

L'obiettore ribatte che la rivelazione non riguarda l'essenza della beatitudine, perché la visione di Dio dovrebbe consistere in un movimento dell'anima vedente verso l'oggetto visto (Dio) e non in un rivelarsi, ossia in un mostrarsi, dell'oggetto visto (Dio) all'anima beata. Per dirla in termini gnoseologici, il *videre Deum* richiederebbe una *co-operatio* nella conoscenza e non una semplice *ricezione*. Essendo impossibile tale *co-operatio*, data la non-*comparatio* tra Dio e l'uomo, bisogna negare che la beatitudine consista in una *visio*, ossia in un atto intellettuale. Il baccelliere replica, a dir il vero in maniera poco convincente, dicendo che la rivelazione, pur essendo una semplice comunicazione, indica una volontà nel mostrarsi di colui che si manifesta e questo basterebbe a soddisfare pienamente la concezione intellettualista della beatitudine.

¹⁵⁴ GUERRICUS, *Quaestio I de visione beatifica*, edd. H. F. Dondaine – B. G. Guyot, *Guerric de Saint-Quentin et la condamnation de 1241*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 44 (1960), [pp. 225-242], p. 230,1-6. La numerazione delle tre *quaestiones* con i primi tre numeri romani è una scelta pratica dell'editore che credo di dover seguire appieno: essa indica un ordine cronologico preciso, sebbene la datazione non possa essere che approssimativa e dettata, più che da considerazioni di natura filologica, da aspetti contenutistici e dalla data spartiacque del 1241. È inoltre da precisare che, avendo già accuratamente discusso i testi delle fonti citate da Guerrico e dai suoi allievi, non fornirò, tranne alcuni casi, i riferimenti bibliografici già indicati nel paragrafo 1 del presente capitolo.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 230,7-10.

Dopo questo botta e risposta, vi è una serie di argomenti dell'obiettore senza l'immediata risposta del baccelliere:

Contra. *Chrysostomus*: «Ipsum quod est Deus non solum prophetae, sed nec angeli, nec archangeli viderunt». Ergo videtur expresse quod non videtur divina essentia ab angelis, nec ab archangelis; et prosequitur quod nec cherubin, nec seraphin. Idem dicit: «Quod creabilis naturae est, qualiter poterit videre quod increabile est?», quasi dicat: nullo modo.

Item. *Dionysius*: «Oportet quaerere quomodo Deum cognoscimus neque sensibilem, neque intelligibilem». Ergo Deus neque sensibilis, neque intelligibilis; sed omne quod videtur est sensibile vel intelligibile.

Item. *Dionysius*: «Neque intelligitur, neque dicitur, neque nominatur».

Item. Natura creata est proportionalis naturae creatae. Quomodo ergo poterit natura creata videre vel intelligere naturam increatam, cum oporteat proportionem esse cognoscentis ad cognoscibile?

Item. Quod poterit videre, dupliciter tantum est: aut per condensationem superiorum, aut per ascensionem inferiorum. Sed quantumcumque descendat inferius increatum, manet increatum; quantumcumque ascendat superius creatum, manet creatum. Et creati et increati non est proportio; ergo ut prius.

Item. Super Isaias 6 *Gregorius*: «Quantumcumque mens in contemplatione proficitur, non quod ipse Deus est, sed quod sub ipse est videbitur».

Item. *Damascenus*: «Nullus videt Patrem nisi Filius et Spiritus Sanctus»; ergo non videtur a spiritu creato.¹⁵⁶

L'obiettore presenta ben sette argomenti, cinque dei quali basati sulle *auctoritates* patristiche, sia greche che latine (prova ulteriore della mancanza di coscienza di due tradizioni teologiche differenti), e due sul principale argomento razionale favorevole alla negazione della visione dell'essenza divina: tra la creatura e il Creatore non vi è proporzione (*proportio*) alcuna, né *comparatio*, e, per quanto il superiore possa abbassarsi all'inferiore (la *condensio* crisostomiana) o l'inferiore innalzarsi al superiore, entrambi conserverebbero la loro specifica natura e la distanza tra i due resterebbe incolmabile.

L'ultima obiezione, fondata sull'autorità del Damasceno, a sua volta sostenuta dalla Scrittura, è corroborata dall'intervento di un altro obiettore:

Vel sic et melius: Pater non videtur nisi a Filio et Spiritu Sancto; ergo nec essentia multo fortius. Essentia enim non dicit distinctionem, sed persona dicit distinctionem et facit; distinctio autem est causa et principium cognoscendi.¹⁵⁷

Si tratta di una sottile precisazione filosofica: l'essenza, in quanto semplice, non può essere conosciuta da un intelletto capace di operare solo discorsivamente, distinguendo e separando. L'uomo potrà conoscere la Trinità nella distinzione delle Persone, non nell'unità e semplicità della Sostanza.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 230,11-31.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 230,31-34.

Il baccelliere, precedentemente adoperatosi nel difendere il carattere gnoseologico della beatitudine nonostante il mostrarsi di Dio e l'assenza di un autonomo movimento conoscitivo dell'anima, non può che confermare le obiezioni sintetizzandole con la dottrina ripresa da Alessandro di Hales:

Respondens. Triplex est videre: in essentia, in specie, in imaginatione. In essentia solus Deus videt seipsum; in specie cognoscetur a sanctis in patria; in imaginatione modo cognoscitur.¹⁵⁸

I beati non vedono l'essenza di Dio, nota solo a Dio stesso, ma una sua *species*, ossia una sua immagine o rappresentazione; la *imaginatio*, modalità della conoscenza *in via*, è l'equivalente della *similitudo* di Alessandro, consistente nel vedere Dio nelle creature fatte a sua immagine e somiglianza. La posizione iniziale del baccelliere, tuttavia, non è venuta meno. La sua preoccupazione consisteva nel salvare l'idea della beatitudine come atto intellettuale e tale concezione, pur essendo oggetto del conoscere dell'anima beata una *species* divina e non la stessa *essentia*, è salva. L'obietto, al contrario, negando l'essenza divina quale oggetto del vedere, mirava a negare il carattere intellettualistico della *beatitudo*.

Dopo il contraddittorio tra il primo obietto e il primo baccelliere, in disaccordo su come intendere la beatitudine, ma in accordo nel negare che l'essenza divina sia l'oggetto della *visio beatifica*, interviene un secondo allievo, proponendo argomentazioni favorevoli alla visione della essenza divina:

Contra. In *Ioh. 3* [*I Gv 3, 2*]: *Videbimus eum sicut erit*. Similiter *Glossa* super hoc: «In ipsa suae deitatis substantia contemplabimur etc.».

Item. Nihil est extra essentiam increatam nisi creatura; ergo si non videbitur essentia creatrix vel increata, quod videbitur erit creatura.

Item. *Augustinus* in libro *De civitate Dei*, XXII: «Ita erit Deus notus ut videatur a singulis in singulis, et a singulis in alio, et in seipso, et in omni creatura in qua tunc erit». Ergo videbitur in essentia sua, quod dicit quod videbitur in seipso.

Item. «*Verbum in principio erat apud Patrem* videbunt soli iusti» sicut est, et potentiam generationis; multo fortius videtur quod videbunt essentiam. Vel quare non?

Item. *Quaedam Glossa*: Aperte videbitur quomodo unum tria est et tria unum indivisibiliter.

Item. *Bernardus*: «Ipsam cognoscemus in semetipsa Trinitatem».¹⁵⁹

Il secondo obietto propone sei argomenti, tra cui cinque si rifanno all'*auctoritas* scritturale e patristica e uno è autonomamente così strutturato: al di fuori dell'essenza increata vi è la creatura; dunque, se non è vista l'essenza increata, sarà vista la creatura; ma ciò non può

¹⁵⁸ *Ibid.*, pp. 230,34-231,37.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 231,38-51.

caratterizzare la beatitudine, altrimenti non vi sarebbe differenza alcuna con la conoscenza *in via*; dunque *in patria* sarà vista l'essenza increata.

Il primo obiettore e il baccelliere immediatamente ribadiscono la loro posizione e l'inaccessibilità della luce divina contro la pretesa del secondo obiettore di considerare possibile la visione della stessa essenza divina:

Praeterea. Quid est videre in specie? Si hoc est videre in fonte luminis, contra: est lumen inaccessibile. – Propter hoc respondens dicebat quod non videbitur plena essentia.¹⁶⁰

Il secondo obiettore replica ancora basandosi sull'*auctoritas* biblica:

Contra. Apostolus *Cor.* 13 [*1 Cor* 13,12]: *Tunc cognoscam sicut cognitus sum.* Sed plene cognitus sum; ergo etc.¹⁶¹

Ma subito il baccelliere precisa che la pienezza della nostra conoscenza non può che essere proporzionale alle nostre possibilità:

Respondens. Cognoscemus plene secundum modum nostrae plenitudinis.¹⁶²

Il secondo obiettore replica ulteriormente presentando tre argomenti:

Contra. Similiter modo habemus plenum nostrum et secundum modum illum cognoscimus; posset ergo dici secundum hoc quod plene cognoscimus modo, quod falsum est. Quod autem cognoscamus modo secundum plenum nostrum patet, quia dividit Deus *unicuique secundum propriam virtutem* [*Mt* 25, 15].

Item. *Magister* in principio *Sententiarum*: «Fruimur plene, proprie et perfecte».

Item. *Damascenus*: Deus secundum quodlibet sui est infinitus. Infinitum, incomprehensibile; igitur Deus secundum quodlibet sui est incomprehensibilis, ergo nec plene nec semiplene est comprehensibilis.¹⁶³

I primi due argomenti sono chiari: la conoscenza *in via* è conforme alla pienezza che ci è possibile; *in patria*, invece, la fruizione di Dio sarà piena, non di una pienezza relativa alle nostre possibilità, ma di una pienezza perfetta e propriamente detta. Il terzo argomento insiste sull'assoluta incomprendibilità di Dio e sembra in contrasto con i due precedenti. In realtà, l'apparente contraddizione viene meno se riferiamo questa totale incomprendibilità alla

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 231,52-54.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 231,55-56.

¹⁶² *Ibid.*, p. 231,56-57.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 231,58-66.

condizione dell'uomo mortale: *in via* l'uomo non può comprendere Dio né secondo una pienezza perfetta né secondo la pienezza di cui è capace, perché Dio è totalmente incomprendibile; l'uomo beato, invece, gode di una comprensione piena e perfetta.

Il dibattito che abbiamo ricostruito riguardava la possibilità di vedere *in patria* l'essenza divina. Abbiamo individuato due posizioni fondamentali: l'una, sostenuta da un allievo e dal baccelliere, ritiene che l'essenza divina non sia visibile; l'altra, sostenuta da un secondo allievo, ritiene che la beatitudine consista proprio nella visione dell'essenza divina. Il secondo quesito che viene posto è il seguente: *Supposito quod videtur, utrum sicut essentia vel alio modo*. Ammesso che abbia ragione il secondo allievo e che l'essenza divina sia vista, ci si chiede se sarà vista in quanto essenza o in altro modo.

Un obiettore esclude la visione dell'essenza in se stessa così argomentando:

Intellectus quaedam potentia est; ergo magis est ei immediata et coniuncta divina essentia in quantum potentia quam in quantum essentia. Ergo si intelligitur vel videtur divina essentia, hoc erit in quantum potentia, non in quantum essentia.

Item. Videbitur, ergo visibilis erit ratio eius quod est videri. Sed visibile est potens videri; ergo per potentiam videbitur, non per essentiam.

Item. Dionysius: «Omnes supermundani intellectus dividuntur in tria: in essentiam, virtutem et operationem»; sed ita est quod in illis in quibus differunt praedicta, essentia cognoscitur per virtutem, virtus vero per operationem. Ergo cum in tertio differant aliquo modo saltem ratione, per potentiam ibi cognoscitur virtus et per hanc essentia.

Item. Cum essentia sit simplicissimum, nihil eius erit extra intelligibilitatem; ergo idem erit intelligere Deum et comprehendere ipsum.¹⁶⁴

Le argomentazioni sono dense di spunti filosofici. La prima chiama in causa la nozione di intelletto possibile: l'intelletto umano può conoscere, ma può anche non conoscere; la sua conoscenza non è attuale e innata, ma acquisita; essa può realizzarsi, ma può anche restare confinata nella potenzialità inespressa. In quanto tale, l'intelletto umano, nell'avvicinarsi all'essenza divina, non può che intenderla come potenza, non come essenza. L'ineludibile carattere di possibilità dell'intelletto umano fa sì che ogni cosa, rispetto all'uomo, non sia compresa, ma comprensibile, non vista, ma visibile (secondo argomento), conosciuta non in quanto è, ma in quanto passibile di essere conosciuta. Lo stesso dicasi per l'essenza divina come oggetto di conoscenza umana. È evidente che si tratta di una precisazione soltanto logica, o meglio gnoseologica, ossia di una distinzione applicabile soltanto alle modalità conoscitive dell'uomo: l'essenza divina è immutabile e impassibile, l'anima beata la vede, in atto, ma non come qualcosa che ha sempre visto, bensì come qualcosa che prima non vedeva e che solo

¹⁶⁴ *Ibid.*, pp. 231,68-232,80.

successivamente, *in patria*, ha acquisito alla vista. La conoscenza umana è la realizzazione di una potenza che però resta essenzialmente potenza. La gnoseologia pone un limite non a una situazione attuale, imm modificabile e oggettiva (la visione dell'essenza divina, ossia di Dio in quanto tale, da parte dell'anima), ma all'intelletto del soggetto che vede, ricordando che l'anima conosce l'essenza di Dio non da sempre, ma dal momento in cui giungendo *in patria* ha realizzato quella possibilità. Vedere Dio come potenza e non come essenza equivale a dire che la visione di Dio è una possibilità che l'anima beata può realizzare, ma la cui realizzazione non cancella l'imperfezione dell'intelletto umano capace solo potenzialmente, e non attualmente, di qualsivoglia conoscenza. Il terzo argomento chiama in causa la triade dionisiana *essentia-potentia-actus*, laddove il termine *potentia* assume un nuovo significato, non più legato alla gnoseologia e all'intelletto possibile del soggetto conoscente, ma alla *virtus* dell'oggetto conosciuto: qui la *potentia* indica l'insieme delle facoltà divine o meglio la facoltà divina di creare innumerevoli cose. La nostra conoscenza risale dall'*operatio* alla *potentia* come dall'effetto alla causa, e così dalla *potentia* all'*essentia*: a partire dall'effetto, individuiamo la facoltà che l'ha prodotto, e dalla facoltà di una cosa possiamo risalire alla cosa stessa. Ciò significa che l'*essentia* non può che essere conosciuta *per potentiam*; essa non può essere compresa in sé e per sé, ma soltanto per il tramite della *virtus*. La conclusione è la seguente: l'essenza divina, per motivi gnoseologici, non è vista dai beati come essenza, ma come potenza, nei due significati appena esposti, cioè sia come oggetto possibile di conoscenza sia come *virtus*. Il quarto argomento, insistendo sulla comprensibilità di Dio, sembra fuori luogo e non coerente con le precedenti obiezioni. L'affermazione della semplicità dell'essenza divina, ossia dell'impossibilità di scomporla in parti, indica la sua totale comprensibilità: l'essenza divina, in quanto semplice, se è vista, non può che esserlo totalmente, perché, non essendo divisibile in parti, non vi sarebbero parti comprensibili e parti incomprensibili; ora, l'essenza divina, pur essendo inaccessibile in quanto tale, è totalmente comprensibile in quanto potenza. Così si spiega la coerenza dell'ultimo argomento con i precedenti.

Contro la comprensibilità dell'essenza divina, un altro obiettore propone l'adagio medievale attribuito ad Agostino:

Contra. *Augustinus*: «Deum videre possibile, comprehendere impossibile». ¹⁶⁵

L'Ipponate, come già osservato nel sottoparagrafo a lui dedicato, afferma che *aliud est videre, aliud est totum videndo comprehendere*: Dio sarà visto, ma non sarà compreso nella sua totalità,

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 232,81-82.

perché la mente finita dell'uomo non è in grado di accogliere l'infinità divina; sarà dunque compreso nei limiti delle possibilità creaturali. È chiaro che l'operazione ermeneutica dell'obiettore è finalizzata alla radicalizzazione del detto agostiniano per negare la comprensibilità dell'essenza divina e per rifiutare alla beatitudine il carattere gnoseologico: scindendo il *videre* e il *comprehendere*, la *beatitudo* non è più visione intellettuale. Gli argomenti precedenti miravano a chiarire come fosse vista l'essenza divina, dando per scontato che il vedere è un conoscere e ricorrendo così costantemente a nozioni di natura gnoseologica; l'obiezione tende a minare la stessa identificazione tra il vedere e il conoscere e con essa il sostrato teorico di tali riflessioni sulla *visio beatifica*.

Dopo il dibattito tra allievi e baccellieri, ecco la *solutio* del maestro:

Essentia videbitur, sicut dicit *Glossa* et textus videtur innuere, ob *Bernardi* «cognoscemus etc.» et *Augustinum*. Sed non videbitur ut essentia, quia essentia non erit ratio intelligendi, sed potentia. Hoc dicit *Dionysius*: «Numquid verum est dicere quoniam Deum cognoscimus non ex sui natura», hoc est ex sua essentia, quia essentia non est primo ductiva in sui cognitionem; quia potentia, ut dictum est, immediatius se habet ad potentiam intellectivam quam essentia.¹⁶⁶

Guerrico, riprendendo la posizione dell'obiettore circa il secondo quesito, media tra le opposte idee emerse nel dibattito circa il primo quesito, ossia tra l'idea secondo cui la visione dell'essenza divina è impossibile e quella per cui la beatitudine consiste proprio in questa visione: l'essenza divina sarà vista dai beati, ma non come essenza, bensì come potenza. Ma cosa significa vedere l'essenza divina come potenza? L'*Anonimo di Douai*, fonte di Guerrico da noi su analizzata, sostenendo che l'*essentia* sarà vista *ut potentia*, ne fornisce la spiegazione ricorrendo alla triade dionisiana e distinguendo l'*ordo essendi* dall'*ordo cognoscendi*: seguendo l'ordine delle cose, in Dio, così come in ogni realtà sovra-mondana, l'*essentia* precede la *potentia* e questa l'*actus*; seguendo l'ordine del conoscere, invece, e quindi il *modus intelligendi* dell'anima umana, l'*actus* precede la *potentia* e questa l'*essentia*. Così Guerrico sostiene che l'*essentia* non può essere conosciuta che *per potentiam* (*essentia non erit ratio intelligendi, sed potentia*), nelle modalità conoscitive dell'uomo non può essere che l'ultimo gradino (*essentia non est primo ductiva in sui cognitionem*). L'essenza di Dio sarà vista, ma non nella sua cruda nudità, bensì nella *virtus* divina, nella potenza, o meglio, nella onnipotenza di Dio.

Rispondendo alle obiezioni basate sull'*auctoritas* del Damasceno e del Crisostomo, secondo cui nessuno, neanche gli angeli, ha mai visto Dio, Guerrico afferma:

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 232,83-89.

Ad illud ergo *Damasceni* 'Post primam etc.' solutio: Viderunt quidem, sed non nobis, supermundanae virtutes. Hoc autem vult *Chrysostomus* qui dicit: «Ipsum quod est Deus non solum etc.», et paulo post: «Sed si interrogaveris eos, audies de substantia quidem nihil respondentem, gloriam autem in excelsis Deo cantantes». Aut potest quod non viderunt ex sui natura sed ex gratia, hoc est quod dicit idem *Chrysostomus*: «Quod creabilis naturae etc.». – Aut sic: Non viderunt, supplendum est: plene. Hoc ex quadam glossa super *Iob* 11: *usque ad perfectum* etc., *Glossa*: «Reperitur omnipotens, sed non ad perfectum»; in hoc innuitur quod videbitur essentia, sed non plene. Et similiter respondendum est ad omnes auctoritates quae sunt in contrarium, quod non videbitur plene.¹⁶⁷

Per Guerrico, vedere l'essenza come potenza e non come essenza non significa che l'essenza non sarà vista, ma che l'essenza non sarà vista *pienamente*. Il termine centrale è l'avverbio *plene*: l'essenza sarà vista, ma non in sé, cioè *plene*, bensì *per potentiam*, ossia *ut potentia*. L'operazione ermeneutica compiuta dal maestro domenicano nei confronti delle *auctoritates* greche consiste nell'attenuare la negatività che emerge di primo acchito dalle loro parole e che l'obiettore aveva messo bene in risalto nel tentativo di negare la visibilità dell'essenza divina. Così Guerrico puntualizza che, quando il Crisostomo afferma che neanche gli angeli vedono la sostanza di Dio, intende dire che non la vedono per mezzo della propria natura creata (*ex sui natura*) incapace di innalzarsi autonomamente al Creatore, ma per opera della grazia (*ex gratia*), capace di innalzare la natura inferiore a quella superiore. Oppure, ed è una seconda interpretazione, la negazione del Crisostomo riguarda la pienezza, non la visibilità della sostanza prima (*non viderunt, supplendum est: plene*). La citazione dalla *Glossa ordinaria*, a sua volta ripresa dei *Moralia in Iob* di Gregorio Magno, chiarisce che l'apparente intenzione del maestro domenicano, in questa prima *quaestio*, è quella di attenersi a una posizione più moderata, come quella gregoriana e isidoriana, che nega la pienezza della visione, ma non la visione stessa, e di leggere la patristica greca tentando di smorzarne le radicalità ricorrendo alla saggezza latina.

La stessa operazione ermeneutica di smorzatura delle asperità greche è applicata a un passo dello Pseudo-Dionigi, anch'esso utilizzato dall'obiettore per negare la visibilità dell'essenza divina:

Ad illud *Dionysii* 'Non sensibiliter etc.', supplendum est: humano intellectu, quantum est de natura intellectus humani. – Aut: non plene.¹⁶⁸

Quando l'Areopagita sostiene che Dio non può essere conosciuto né con i sensi né con l'intelletto, intende dire che l'intelletto umano, in quanto naturalmente limitato, è incapace di

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 232,90-100.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 232,101-102.

operare autonomamente per giungere alla comprensione di Dio, ma ciò non toglie che l'uomo possa conoscere la natura increata illuminato dalla grazia. Utilizzando il linguaggio gnoseologico di Guerrico, potremmo dire che, rispetto a Dio, l'uomo non è capace di una conoscenza possibile, perché questa sottintende, oltre che una capacità di ricezione, una facoltà di operazione, la cui premessa deve essere una *comparatio* tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto che, nel caso specifico della conoscenza umana di Dio, non si potrà mai avere. La conseguenza è che l'unica conoscenza che l'uomo può avere di Dio è quella ricevuta, *in via* dalla rivelazione scritturale, *in patria* dalla luce della gloria. Benché sia ricevuta e accolta, e non operativamente conseguita, la conoscenza di Dio è riconoscibile all'uomo. L'altra interpretazione del testo dionisiano che Guerrico propone ricalca lo stesso modo di procedere adottato per le *auctoritates* del Damasceno e del Crisostomo: la negazione dello Pseudo-Dionigi è da riferirsi alla *pienezza* della conoscenza, piuttosto che alla conoscenza *tout court*.

Dopo aver risposto alle obiezioni che negavano la visibilità dell'essenza divina, Guerrico si accinge a rispondere a quelle che, al contrario, sostenevano la sua completa e piena visibilità:

Et similiter ad alia, quod 'si simplicissimum est, ergo nihil ipsius etc.'; item, *Magister* in principio *Sententiarum*: 'plene etc.', solutio: Non videbitur ut essentia, sed ut virtus. Si videretur ut essentia, quia essentia simplicissima est, videretur plene; unde a quibus videretur ut essentia, videretur plene sicut a Patre et Filio et Spiritu Sancto. Sed dico quod ab humano intellectu videtur ut virtus. Sic autem est plura quodammodo; *Dionysius*: «Omnia est ut omnium causa», ut autem causa est «infinita virtus est».¹⁶⁹

Il maestro domenicano, sostenendo che l'essenza divina è vista non come essenza, ma come potenza, e quindi non *plene*, deve rispondere all'obiezione fondata sull'*auctoritas* di Pietro Lombardo, secondo cui la fruizione di Dio sarà piena e perfetta. In realtà, nelle *Sentenze* non si trova tale citazione: come abbiamo esposto nel paragrafo a lui dedicato, il Lombardo si limita a distinguere l'*uti* dal *frui*, il primo designando l'assunzione volontaria di qualcosa, il secondo un uso arricchito dalla gioia che ne consegue. Tale beatitudine è l'effetto di un possesso reale della cosa, piuttosto che una semplice speranza di possesso. Abbiamo anche osservato che il mezzo mediante cui avviene tale fruizione è l'amore, conducente a un'unione tra Dio e l'anima beata più mistica che intellettuale. È l'obiettore ad attribuire l'espressione al *Magister* e Guerrico, anziché mettere in discussione la paternità della citazione, preferisce confrontarsi sui contenuti, senza aver timore di prendere le distanze dall'*auctoritas*, pur essendo in realtà un falso storiografico: vedremmo pienamente se vedessimo l'essenza in quanto tale, essendo essa semplicissima e indivisibile; ma tale visione è attribuibile soltanto a Dio stesso, come Gregorio e

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 232,103-110.

Isidoro avevano già sostenuto; non potendo attribuire all'intelletto umano una capacità di visione pari a quella che Dio ha di se stesso, è necessario negare all'anima beata la pienezza del vedere e associarle la visione del composto, ossia di ciò che non può essere colto immediatamente nella sua interezza, del plurale che è la *virtus*, ossia l'infinita e molteplice potenza di Dio, la sua facoltà di essere causa di tutte le cose.

Si potrebbe concedere all'intelletto umano una visione piena, ma si tratterebbe di una pienezza relativa alle capacità dello stesso intelletto che riceve la visione, non di una pienezza effettiva, propria e oggettiva:

Ad illud *Sententiarum*, dicendum quod videbimus secundum plenitudinem accipientis, non accepti.¹⁷⁰

Si tratta della stessa risposta che il baccelliere aveva dato all'obietto che affermava la pienezza della *visio beatifica*. A tale risposta l'obietto aveva controreplicato sostenendo che, parlando di una visione piena relativamente alle nostre possibilità, si riconosce anche allo stato *in via* una pienezza nella conoscenza di Dio; per evitare di incorrere in tale errore, bisogna dunque ammettere *in patria* una visione oggettivamente piena. Guerrico non esita a rispondere:

Sed obiciebatur quod nunc videmus secundum plenitudinem accipientis, ergo etc. – Solutio: Dicit Hugo de S. Victore quod perfectum dicitur tripliciter: secundum naturam, secundum tempus, et universaliter. Perfectum secundum tempus est quando habet quicquid debetur ei secundum tempus: sic angeli in principio perfecte cognoscebant et perfecti fuerunt angeli et homines, et perfecti erunt in patria. Universaliter perfectus est solus Deus. Similiter plenum tripliciter, cum idem sit plenum et perfectum; dicendum ergo quod hic cognoscimus plene secundum tempus, sed tunc secundum naturam.¹⁷¹

Ricorrendo all'*auctoritas* di Ugo di San Vittore, Guerrico distingue tre modi di dire il perfetto e il pieno: secondo la natura, secondo il tempo e universalmente. Solo Dio è perfetto nel terzo modo, cioè assolutamente, a prescindere da qualsiasi situazione temporale o naturale; gli altri enti sono perfetti relativamente alla loro natura e al tempo in cui vivono, così gli uomini sono stati perfetti prima del peccato e lo saranno *in patria*, ma non lo sono ora, e *in patria* lo saranno in relazione alla propria natura; dunque, la pienezza della loro conoscenza sarà sempre inferiore a quella di Dio e relativa alle loro possibilità.

L'obiezione che attribuisce al Damasceno l'idea per cui tutto ciò che riguarda Dio è infinito e incomprendibile fornisce a Guerrico lo spunto per una importante riflessione sulla infinità della *potentia*:

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 232,111-112.

¹⁷¹ *Ibid.*, pp. 232,113-233,121.

Ad illud ‘quodlibet Dei est infinitum etc.’, solutio: Illa nominant ut virtutem, non ut essentiam. Sed essentia ut virtus potest dupliciter considerari: in ratione universali, sic est finita et sic est intelligibilis; rationes universales sunt quod summe bonus, quod summe potens etc. Si vero consideretur in ratione particularium, sic sciri non potest.¹⁷²

La *virtus* può essere intesa in due modi, secondo l’universale o secondo i particolari: nel primo caso, essa comprende gli attributi generici di Dio (il suo essere sommamente buono, sommamente potente, e così via) e denota ciò che Dio è generalmente capace di fare, e così intesa è finita e intelligibile; nel secondo caso, essa comprende le singole facoltà divine e i singoli enti che Dio può creare, e così intesa è infinita e inintelligibile. È evidente che qui si sta parlando non della *virtus* divina in sé, bensì della *virtus* divina in quanto conosciuta dall’uomo.

Guerrico tratta della *potentia* in sé nel *Quodlibet* 8, art. 3, dove si chiede *si potentia Dei est infinita*. La *responsio* del maestro è la seguente:

De potentia Dei est loqui dupliciter: vel in se vel in quantum respicit ordinationem ipsius. Primo modo respectu infinitorum est, secundo modo non, sed finitorum, quia sub certo numero sunt quae disposuit fieri. Eodem modo de scientia Dei possumus loqui dupliciter: vel prout sit eorum quae sunt in potentia absoluta – sic est infinitorum; vel prout respicit potentiam sub ordinatione – sic est finitorum.¹⁷³

La potenza di Dio può essere considerata in due modi: o rispetto a se stessa, e in questo senso è infinita, perché Dio può creare innumerevoli cose, e questa potenza è chiamata *assoluta*; oppure rispetto alle cose ordinate, cioè alle cose effettivamente create nel *numero*, e in questo senso la potenza è finita ed è chiamata *ordinata*. La risposta di Guerrico presenta qualcosa di radicalmente nuovo nella riflessione teologica medievale. Come ha osservato Trottmann, «nous avons sans doute ici une des premières occurrences de la distinction entre puissance absolue et puissance ordonnée de Dieu»¹⁷⁴. Il primo a proporre tale distinzione fu Ugo di Saint-Cher che, nel *Commento alle Sentenze*, distingue tra *potentia absoluta* e *potentia conditionata*. La distinzione di Guerrico, dal punto di vista contenutistico, è la stessa di Ugo, ed è pressoché certo che lui la riprenda dal futuro cardinale domenicano, ma la formulazione è diversa: Ugo parla di

¹⁷² *Ibid.*, p. 233,122-126.

¹⁷³ GUERRICUS, *Quodlibet* 8, a. 3, edd. Principe - Black cit. (alla nota 95), p. 350,278-290. L’altra *reportatio* recita: «Potentia Dei est dupliciter considerare: vel in se vel in quantum respicit suam in creaturis ordinationem. Ultimo modo ordinatio Dei certa est et finita, et scientia similiter, et ideo potentia. Potentia vero Dei in se considerata, cum in infinitum possit in plura quam faciat, infinita est: sic et scientia, cum possit ad infinita se extendere».

¹⁷⁴ TROTTMANN, *Psycho-somatique de la vision béatifique* cit. (alla nota 103), p. 214, nota 47.

potentia conditionata, Guerrico di *potentia ordinata*. Il cambio terminologico operato da Guerrico è stato probabilmente dettato dal fatto che l'aggettivo *conditionata*, pur avendo lo stesso significato di *ordinata*, indica una limitazione di Dio, un condizionamento esterno appunto; al contrario, *potentia ordinata* rinvia a una potenza che, presa *absolute*, risulta essere infinita¹⁷⁵. Emerge così l'importanza della novità introdotta da Guerrico per la tradizione filosofica.

Tentando una sintesi tra i vari testi di Guerrico, la *potentia Dei*, considerata secondo oggettivi modi d'essere, è infinita, se presa in sé, finita, se presa in relazione all'ordine creato; considerata secondo soggettivi modi di conoscenza, invece, è infinita, se presa *in ratione particularium*, finita, se presa *in ratione universali*. Per quanto riguarda il legame tra questa tematica e la *visio beatifica*, illuminanti sono le parole di Trottmann: «Sous un certain rapport, celui selon lequel elle est finie, la puissance de Dieu est plus accessible pour nous que son essence. C'est donc par la médiation de sa puissance et non directement que nous pourrions connaître l'essence divine»¹⁷⁶.

L'insistenza sulla impossibilità di una visione piena non deve far dimenticare che l'oggetto della visione è pur sempre l'essenza di Dio, la quale, pur essendo vista come potenza finita da un intelletto finito, è comunque vista. Guerrico lo ricorda alla fine della *solutio*, rispondendo all'obiezione basata sul commento di Gregorio Magno a Isaia:

Ad Glossam Isaiae 6, loquitur in via; in patria non habet locum eodem modo illud: substantiam angelorum...¹⁷⁷

Quando Gregorio, commentando la visione che il profeta ha del Signore, dice che, per quanto progrediamo nella contemplazione, non vediamo Dio stesso, ma ciò che è sotto di Lui, intende riferirsi alla condizione terrena; *in patria*, la contemplazione avverrà in ben altro modo e avrà come oggetto Dio stesso.

Nelle sue riflessioni sulla *visio beatifica*, Guerrico apparentemente riprende la dottrina tradizionale tramandata da Gregorio Magno e Isidoro di Siviglia sulla scorta di Agostino che pur poneva dei limiti alla *visio Dei*, dottrina secondo cui vedremo l'essenza divina, ossia Dio stesso, ma non *plene*; tuttavia, arricchisce il *plene* di ulteriori significati e con esso la negazione. Per i

¹⁷⁵ Cfr. TORRELL, *Introduction* cit. (alla nota 96), p. 32: «On peut préférer la formulation *puissance ordonnée* (*potentia sub ordinatione*), qui évoque une disposition de Dieu lui-même, à celle de *puissance conditionnée*, dont le sens est sans doute le même, mais qui suggérerait aisément une limitation extérieure».

¹⁷⁶ TROTTMANN, *Psycho-somatique de la vision béatifique* cit., p. 214.

¹⁷⁷ GUERRICUS, *Quaestio I de visione beatifica*, ed. Guyot cit. (alla nota 154), p. 233,127-128.

Padri citati, vedere *plene* significa vedere Dio come Dio vede se stesso, e ciò non è possibile all'uomo; per Guerrico, vedere *plene* significa vedere Dio come Dio vede se stesso, ossia vedere l'*essentia* divina *in se*, e questo non è possibile all'uomo. La novità è rappresentata dall'uso del linguaggio dionisiano e dalla negazione dell'*in se*, assenti nei testi dei Padri latini. Non possiamo sapere se Gregorio e Isidoro avrebbero condiviso o meno la terminologia usata da Guerrico, ma è certo che proprio la negazione dell'*in se* provocò la reazione e la condanna di cui parleremo oltre.

Il terzo quesito della *quaestio* riguarda l'immediatezza della visione: l'essenza divina sarà vista immediatamente o attraverso la mediazione di altro?

Tertio quaesitum est utrum per medium, aut sine medio. Quod sine medio, probatio: Dilectio et fides videntur praesentia sine medio; ipsa enim praesentia eorum in intellectu est ratio intelligendi, ergo videntur non per medium. Multo fortius Deus vel divina essentia videbitur sine medio.

Item. Inter Deum et imaginem eius nihil est; ergo etc.¹⁷⁸

Il primo è un *argumentum a minori*: l'amore e la fede sono presenti all'uomo immediatamente, a maggior ragione lo sarà l'essenza divina. Il secondo argomento, ignorando che la *imago* è essa stessa un *medium*, nega che tra Dio e la sua rappresentazione vi sia un elemento terzo.

Nella risposta Guerrico afferma la necessità del *medium* ricorrendo, come osserva Trottmann, a una soluzione avicennizzante¹⁷⁹:

Solutio: Dilectio et fides sunt formae impressae et ideo per se videntur. Deus autem est forma imprimens, non impressa; unde non per se videtur, sed per formam impressam. Quae sit ista forma, alias quaeretur.¹⁸⁰

L'amore e la fede sono forme impresse e, in quanto tali, immediate; al contrario, Dio è la forma imprimente che può essere vista solo attraverso una forma impressa. Quale sia tale forma è spiegato immediatamente.

Ad quartum videtur quod sub una similitudine tres personae videbuntur. Ibi erit perfecta visio, ergo perfectus intellectus erit. Sed quod non potest modo plura una similitudine videre aut simul, est ex debilitate sua; ergo tunc poterit simul et una similitudine videre plura. Sed quomodo est quod intelligat, indistinte.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 233,129-133.

¹⁷⁹ Cfr. TROTTMANN, *Psycho-somatique de la vision béatifique* cit. (alla nota 103), p. 215.

¹⁸⁰ GUERRICUS, *Quaestio I de visione beatifica*, ed. Guyot cit., p. 233,134-136.

Solutio. Sicut essentia creata est una similitudo distincta in tribus potentiis, ita et medium per quod similitudo creata assimilatur similitudini increatae; unde dico quod sub diversis similitudinibus videbitur Trinitas.¹⁸¹

Il problema riguarda il modo in cui si vedrà il Dio uno e trino: in un'unica similitudine o in più similitudini? Il concetto di *similitudo*, introdotto dall'obietto e confermato da Guerrico nella risposta, indica, nella tradizione, la creatura fatta a immagine e *somiglianza* di Dio. In Alessandro di Hales, la *visio per similitudinem*, in un'ipotetica scala gerarchica, rappresenta l'ultima tipologia di visione, riservata *in via* ai mortali cui è concesso di vedere Dio solo nella creatura. Essendo impossibilitato a vedere l'essenza divina, una e al contempo trina, in sé, l'intelletto umano non può che vedere attraverso il *medium* di una struttura interiore tripartita che, proprio in quanto tale, non rende conto dell'unità della sostanza, ma solo della distinzione delle persone. La trinitarietà dell'essenza creata, ossia dell'anima umana dotata, secondo un *leit motiv* agostiniano, di tre facoltà principali (memoria, intelligenza e amore), rispecchia la distinzione tra le persone della Trinità. La *species* mediante cui i beati vedono Dio è una *forma impressa*, non nel senso avicenniano di una specie prodotta in noi da un oggetto esteriore, bensì in quello agostiniano di una specie che rispecchia il modo d'essere trinitario dell'anima, *similitudo creata* di Dio. Così, la tripartita anima umana vede la Trinità divina, cogliendone la distinzione delle Persone, ma ignorandone, causa costituzione propria, l'unicità essenziale. Come già osservato a proposito dell'*Anonimo di Douai*, il *medium* della *visio beatifica*, nella riflessione di Guerrico, non è *oggettivo*, ossia un elemento esteriore che si frappone tra chi vede e ciò che è visto, ma *soggettivo*, conseguenza inevitabile di un modo d'essere dell'anima fatta a immagine e somiglianza di Dio, forma impressa nella creatura dal Creatore.

In conclusione, possiamo così sintetizzare il pensiero di Guerrico nella prima *quaestio*: l'essenza divina sarà vista, ma non in sé, bensì come potenza, e attraverso il *medium soggettivo* della similitudine trinitaria della creatura al Creatore. Tuttavia, grossi problemi speculativi restano aperti. Vedere l'essenza divina come potenza e non in sé non significa forse che, tenendo presente la triade dionisiana, di Dio non sarà vista l'essenza ma solo la potenza? L'insistenza sulla visibilità dell'essenza divina, benché non in sé, non sembra piuttosto un tentativo logicamente artificioso di preservare, almeno formalmente, l'oggetto della *visio beatifica*? E la visione dell'essenza divina come potenza non è un artificio retorico e teoretico per negare velatamente la visione di Dio in se stesso? Ancora: vedere l'essenza divina come potenza significa ammettere già un *medium* nella visione dell'essenza; perché dunque individuarne un altro nella *similitudo* creaturale? Sembra che più che di un *medium*, si stia parlando di due *media*.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 233,137-144.

Vedremo se tali quesiti saranno risolti nelle *quaestiones* successive o se resteranno senza risposta.

3.2 *Quaestio II*

La *Quaestio II* affronta, come tema principale, la visione dell'anima di Cristo e le eventuali differenze con la visione dell'anima beata.

Consequenter quaesitum est de differentia visionis animae Christi ad visionem nostram in patria et ad visionem Trinitatis. Circa quod sic proceditur.

Isidorus: «Ipsa Trinitas sibi soli nota est et homini assumpto». Aut loquitur de notitia completa, aut non plena. Si non plena, falsum dicit tum quia multis aliis nota est Trinitas sicut angelis et sanctis non plene, tum quia non est sibi nota sic, idest non plena notitia. Si loquatur de notitia plena, ergo homo assumptus plene cognoscit ipsam Trinitatem sicut ipsa se plene cognoscit. Et loquitur de plenitudine accepti; sic enim nihilominus procedit obiectio.¹⁸²

L'obiettore, richiamandosi all'autorità di Isidoro, spiega che Cristo, ossia l'uomo assunto, ha una conoscenza piena della Trinità, equivalente alla conoscenza che la Trinità ha di se stessa e differente dalla conoscenza non piena, quindi parziale, che della Trinità hanno gli angeli e le anime beate. Ma il baccelliere risponde:

Respondens. Verum est quod plene cognoscit secundum plenitudinem accepti homo assumptus quantum ad cognoscibilia, non quantum ad modum cognoscendi.¹⁸³

Il baccelliere ammette che Cristo conosce secondo la pienezza di Dio (*secundum plenitudinem accepti*) e non secondo la pienezza di cui è capace (*non secundum plenitudinem accipientis*), ma limita tale pienezza *ad cognoscibilia*, escludendo il *modum cognoscendi*. L'arduo significato di tale precisazione è presto chiarito:

Contra. *Anselmus* libro *Cur Deus homo*: «Nihil amatur quod non cognoscitur et sicut nihil boni est quod non amat», supple anima Christi, «sic nihil boni est quod ignorat». Sed ille modus quo Trinitas se ipsam cognoscit bonus est; ergo illud non ignorat; ergo cognoscit illo modo. – Respondens. Cognoscit illum modum sed non illo modo.¹⁸⁴

¹⁸² GUERRICUS, *Quaestio II de visione beatifica*, ed. Guyot cit. (alla nota 154), pp. 233,1-234,10.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 234,10-12.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 234,13-17.

L'obiettore, muovendo dall'*auctoritas* di Anselmo, mostra che, essendo possibile amare solo ciò che si conosce come bene e conoscendo e amando Cristo il modo in cui la Trinità conosce se stessa, Cristo conosce nello stesso modo. Il baccelliere risponde che Cristo conosce il modo in cui la Trinità conosce se stessa (*illum modum*), ma non conosce nello stesso modo (*sed non illo modo*). Alla luce di questa precisazione, possiamo comprendere la differenza di cui sopra tra la pienezza *quantum ad cognoscibilia* e la pienezza *quantum ad modum cognoscendi*: nel primo caso, il modo in cui la Trinità conosce se stessa è il conoscibile ed è l'oggetto della piena conoscenza di Cristo; nel secondo caso, il *modus cognoscendi* è applicato alla stessa modalità conoscitiva di Cristo, ma ciò non è accettabile come vero.

L'obiettore torna alla carica con altri due argomenti:

Tunc quaeritur: numquid potuit Deus dare animae Christi quod cognosceret illo modo? Si potuit et non dedit, ergo anima Christi potuit esse melior quam sit; ergo familiarius potuit ei divinitas uniri quam sit unita: quod falsum est. Si non potuit, ergo potentia Dei finita: quod similiter falsum est.

Item. Nihil novit aliquis quod non novit anima eius. Similiter nullo modo novit quid aliquis quo non novit anima eius; ergo Christus nihil novit nec ullo modo quo non novit anima eius. Sed ipse novit plenissimo modo quia Filius Dei est Deus; ergo etc.¹⁸⁵

Si tratta di obiezioni forti mosse dalla evidenziazione che la natura umana di Cristo era unita a quella divina. Se a Cristo si attribuisce una conoscenza non piena, si insinua che Egli sarebbe potuto essere migliore oppure che Dio non ha la facoltà di concedergli una conoscenza piena: entrambe le ipotesi sono evidentemente inaccettabili. La seconda obiezione, inoltre, insiste sulla figliolanza divina di Cristo, la cui anima non poteva che conoscere pienamente Dio.

Il baccelliere, in evidente difficoltà, così prova a rispondere:

Respondens. Primum verum est et auctoritas; secundum nec auctoritas nec verum est.¹⁸⁶

Che mai nessuno abbia conosciuto qualcosa in un modo diverso da quello della sua anima non è né logicamente vero né oggetto di fede; che Cristo abbia raggiunto la perfezione sia come uomo che come Dio e che a Dio nulla sia impossibile è oggetto di fede, dunque è necessario concedere all'anima di Cristo una conoscenza piena. Il baccelliere non può che ammettere la vittoria dell'obiettore, il quale insiste proponendo ulteriori argomenti a sostegno della propria tesi:

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 234,18-26.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 234,26-27.

Contra. *Isidorus* in praetacta auctoritate ponit 'integre', dicens: «Trinitas sibi soli integre nota est etc.». Sed integre dicit modum; ergo homo ille novit illo modo quo Trinitas. Sed quicquid habet Filius Dei per naturam, habet anima Christi per gratiam; ergo etc. Item *Damascenus*: «Omnino quod nobilius, Deo attribuendum»; ergo nobilissimus modus cognoscendi Filio Dei, quia ipse est Deus. Sed eadem habet anima Christi, ut dicit *Ambrosius* et *Augustinus De Trinitate*; ergo anima Christi cognoscit nobilissimo modo sicut ipsa Trinitas.¹⁸⁷

A Cristo è necessario attribuire il massimo grado di conoscenza che, in quanto vero Dio, ha per natura, in quanto vero uomo, ha per grazia. Senza volerlo, ammettendo che la conoscenza che Cristo uomo ha della Trinità è perfetta *per gratiam*, l'obiettore offre uno spunto al maestro che nella *responsio* insisterà sul carattere ricettivo della conoscenza di Cristo.

Dopo aver discusso sulla pienezza della conoscenza dell'anima di Cristo, si pone il problema sulla visione dell'essenza divina, se è vista da Cristo come essenza oppure come potenza.

Postea quaeritur utrum anima Christi videat essentiam ut essentiam, vel ut potentiam. Quod non ut potentiam, videtur quia *Cum venerit quod perfectum est evacuabitur quod ex parte est*, *Cor. 13* [*1 Cor 13, 10*]; sed cognitio essentiae per potentiam est per posterius et ita imperfecta et ex parte; ergo haec evacuabitur in patria. Ergo nec anima Christi nec alia anima cognoscet essentiam ut potentiam. Item videtur quod essentia videbitur ut actus magis immediate quam ut potentia, quia potentiae cognoscuntur per actus et per potentias substantiae.¹⁸⁸

Ancora una volta, prevalgono la triade dionisiana *essentia-potentia-actus* e le modalità conoscitive che essa sottintende: la conoscenza dell'essenza come potenza occupa un gradino inferiore rispetto alla conoscenza dell'essenza come essenza; essa dunque è imperfetta e, in quanto tale, non attribuibile né all'anima di Cristo né a qualsiasi anima beata la cui conoscenza, come insegnano le Scritture, *in patria* sarà perfetta. Originale è l'argomento successivo che mette in discussione la maggiore immediatezza della conoscenza dell'essenza *per potentiam*; piuttosto – si osserva – è più immediata la conoscenza *per actus*, poiché la potenza è vista a sua volta *per actus*; dunque, se si volesse negare la visione dell'essenza come tale perché non immediata, sarebbe più opportuno individuare la mediazione nell'atto piuttosto che nella potenza.

La risposta del baccelliere non si fa attendere: vedere *per actus* significa vedere attraverso gli effetti, ossia attraverso le creature; ma la visione di Dio attraverso le creature è la *visio per*

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 234,28-35.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 234,36-43.

speculum, propria della condizione terrena dell'uomo; dunque, *in patria* Dio non sarà visto *per actus*.

Sed tunc obicitur: videbitur per actus, ergo per effectus; ergo per creaturas; ergo visio illa erit per speculum.¹⁸⁹

L'obiettore replica mettendo ancora in discussione l'immediatezza della visio *per potentiam*, avendo come obiettivo non l'individuazione di un altro principio mediatore più immediato all'intelletto umano, ma la dimostrazione che l'essenza di Dio sarà vista in sé:

Item videtur quod immediatius videbitur ut bonitas quam ut potentia, qui aut bonitas sic est diffusiva, non ut potentia. Quod patet. Dicit *Damascenus* II° libro, 2° capitolo: «Quia bonus et superbonus Deus non contentus est sui ipsius contemplationes superabundantia bonitatis acceptavit creari quaedam quibus beneficeret etc.». Patet quod ut bonitas sic est sui diffusiva; ergo ut bonitas magis appropinquat cognitioni nostrae cui se infondit quam ut potentia. Aut sic: ergo cum visio sit receptio bonitatis, magis immediata est ad visionem ut bonitas quam ut potentia.

Item. Quare anima Christi non potest videre essentiam ut essentiam, cum hoc non sit videre essentiam in sui natura, et ideo hoc non est deificari creaturam? Unde nihil videtur impedire quin creatura possit videre essentiam ut essentiam; et si alia, maxime anima Christi.¹⁹⁰

Se proprio si dovesse ammettere che l'essenza divina non sarà vista in sé, avendo il baccelliere già in maniera convincente dimostrato che non potrà essere vista *per actus*, sarebbe più corretto affermare che sarà vista, più che come potenza, come bontà. Secondo un adagio dionisiano, infatti, il bene è diffusivo di se stesso; dunque, è più immediato della potenza. Tuttavia, l'obiettore insiste nel negare la maggiore immediatezza della potenza non perché voglia proporre una mediazione più convincente, ma perché vuole demolire e privare di ogni forza argomentativa la tesi secondo cui l'anima beata, e conseguentemente l'anima di Cristo vero uomo, non vede l'essenza di Dio in se stessa.

Il dibattito prosegue con l'interrogazione sulla differenza secondo la specie tra l'anima di Cristo e l'anima di Pietro, ossia l'anima beata (il termine *species* è qui da intendersi nel significato logico di ciò che è distinto all'interno di un genere comune):

Post modum queritur utrum animae Petri visio et animae Christi sit differens secundum speciem. Videtur quod non quia idem est visivum secundum speciem, anima scilicet; similiter visibile idem secundum speciem, quia essentia divina; similiter videtur quod medium sit idem secundum speciem, quia utrumque creatum. Ergo cum plura non sint in

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 234,44-45.

¹⁹⁰ *Ibid.*, pp. 234,46-235,57.

visione, videtur quod non differant secundum speciem visio animae Petri et visio animae Christi.¹⁹¹

Sembra che tra l'anima di Cristo vero uomo e qualsiasi altra anima beata non vi sia differenza alcuna, condividendo esse l'essere spirituale dell'anima, l'oggetto della visione (*essentia divina*) e il *medium* attraverso cui vedono (qui non precisato nella sua effettiva realtà). Ma un ulteriore obiettore ribatte riconoscendo una differenza specifica tra l'anima di Cristo e quella di Pietro (leggi: qualsiasi anima beata), individuandola nella infinitezza dell'anima dell'Uomo assunto:

Contra. Visio animae Christi infinita est respectu visionis sive cognitionis animae Petri; sed finitum et infinitum non sunt eadem secundum speciem: ergo etc.¹⁹²

L'intervento di un altro obiettore pone al centro dell'attenzione un tema aristotelico molto importante, l'identità tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto:

Querebatur etiam si idem erit ibi intelligens et quod intelligitur. Videtur quod sic. Dicit *Philosophus*: «In immaterialibus idem est quod intelligit et quod intelligitur»¹⁹³; ergo cum in patria erit intelligens maxime separatus, idem erit ibi intelligens et quod intelligitur.¹⁹⁴

Aristotele, nel *De anima*, sostiene che, riguardo alle cose immateriali, cioè alle cose di pensiero, non vi è differenza tra il soggetto e l'oggetto della conoscenza, perché il pensiero pensa se stesso. Estendendo l'ambito dell'immateriale al trascendente divino – operazione tipicamente medievale da non attribuire allo Stagirita – e applicandovi il principio esposto, segue che tra Dio (*quod intelligitur*) e l'anima di Cristo (*intelligens*) si realizza un'unione intellettuale tale da far coincidere l'umano e il divino, cosicché nulla del secondo sarà celato al primo¹⁹⁵.

Nella *solutio*, il maestro si confronta con l'intenso dibattito che abbiamo ricostruito:

Ad primum dicendum quod Trinitas scit et cognoscit omnia et omni modo; angeli et animae sanctorum nec omnia sciunt nec omni modo; anima Christi media est: omnia cognoscit sed non omni modo. Quod patet, quia videt sive cognoscit essentiam, sed non ut essentiam quod facit Trinitas. Et hoc, quia videre animae Christi et omnis intellectus creati est in recipiendo,

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 235,58-64.

¹⁹² *Ibid.*, p. 235,65-67.

¹⁹³ ARISTOTELES, *De anima*, III, 4, 430a.

¹⁹⁴ GUERRICUS, *Quaestio II*, ed. Guyot cit., p. 235,68-71.

¹⁹⁵ L'*intelligens* di cui parla l'obiettore è l'anima di Cristo e non qualsiasi anima separata: sarebbe alquanto azzardato parlare di un'identità tra Dio e l'anima beata.

receptio autem est per influentiam ab alio; influentia autem immediate se habet ad potentiam et propter hoc visio immediata est ad potentiam. Trinitas autem quia cognoscit non recipiendo sed seipsa, cognoscit essentiam ut essentiam. Sic igitur anima Christi non cognoscit omni modo.¹⁹⁶

La Trinità conosce tutte le cose e in ogni modo; gli angeli e le anime beate non conoscono tutte le cose né in ogni modo; l'anima di Cristo conosce tutte le cose, ma non in ogni modo. Assumendo come oggetto di conoscenza l'essenza divina, l'anima di Cristo la conosce come l'anima beata, ossia non come essenza, bensì come potenza. Guerrico aggiunge qui un altro tassello alla comprensione della visione dell'essenza divina *ut potentia*. Nella risposta alla *quaestio I*, il maestro domenicano aveva spiegato la sua posizione ricorrendo allo schema aristotelico-dionisiano e notando che la potenza, più che l'essenza, è immediatamente conoscibile dall'intelletto umano. Qui chiarisce che ciò che distingue la visione che Dio ha della propria essenza dalla visione che ne ha l'anima beata non è l'*oggetto*, ossia l'essenza divina, ma la *modalità*: Dio vede se stesso da se stesso, senza alcun sostegno esterno; l'anima vede Dio *in recipiendo*, ossia *per influentiam ab alio*. Richiamando le nozioni gnoseologiche già analizzate, tra l'anima umana e ciò che le è superiore, ossia il divino, non vi è *comparatio* alcuna, ragion per cui l'anima non può operare attivamente per conoscere il divino; dinnanzi al trascendente, essa, e con essa l'anima di Cristo in quanto vero uomo, non può che *ricevere* una conoscenza, comunicata evidentemente *per gratiam*. La trasmissione di un'informazione, senza l'operatività del soggetto conoscente, implica una mediazione che impedisce all'oggetto visto di essere visto nella sua *noumenicità*. Volendo usare la terminologia moderna, Dio, poiché si mostra e non può che essere visto in seguito al suo mostrarsi, non è conosciuto come è in sé (*noumeno*), ma per come appare (*fenomeno*). Nell'apparire, di Dio non può mostrarsi l'essenza, immutabile e solennemente fissa in se stessa, ma solo la potenza¹⁹⁷. Possiamo dare ora una risposta all'interrogativo sopra posto circa l'effettiva visibilità dell'essenza, al di là degli artifici retorici di un maestro di teologia preoccupato di essere fedele all'ortodossia: l'essenza divina non sarà vista in sé, dunque non sarà vista dall'anima beata. Sostenere che sarà vista, ma non *in se*, bensì *ut potentia*, è un modo per attenuare la forza della negazione: vedere Dio come potenza significa vederlo così come si mostra a un intelletto incapace di coglierne l'essenza. La potenza non è il *medium*, ma l'oggetto stesso della visione.

¹⁹⁶ GUERRICUS, *ibid.*, p. 235,72-81.

¹⁹⁷ Cfr. TROTTMANN, *Psycho-somatique de la vision béatifique* cit. (alla nota 103), p. 216: «L'âme du Christ (et toute âme bienheureuse) ne saurait donc connaître Dieu par essence comme il se connaît lui-même, elles le connaissent par son influence qui est nécessairement celle de sa puissance (non de son essence)».

Mettendo da parte le nostre valutazioni, ritorniamo al testo e consideriamo le risposte di Guerrico alle varie obiezioni:

Quod obicitur de Isidoro, respondens bene solvebat; scit enim anima Christi Trinitatem cognoscere illo modo, sed ipsa illo modo non cognoscit.¹⁹⁸

Guerrico riprende *in toto* la risposta già fornita dal baccelliere all'obiettore: Isidoro, nell'affermare che la Trinità è nota solo a se stessa e all'uomo assunto (Cristo), intende dire che Cristo conosce il modo in cui la Trinità conosce se stessa (*illum modum*), ma non conosce nello stesso modo (*sed non illo modo*).

Un'obiezione molto forte, che il baccelliere è stato costretto a concedere come verità di fede, riteneva che, se a Cristo si disconosce una conoscenza piena, si ammette o che Egli sarebbe potuto essere migliore di quanto sia stato oppure che la potenza di Dio è finita, essendo il Padre incapace di concedere al Figlio una conoscenza piena. Il maestro risponde:

Quod obicitur 'utrum Deus potuit animae Christi dare quod cognosceret illo modo', dico quod non. Nec propter hoc sequitur: ergo potentia Dei finita est. Est enim dupliciter considerare potentiam Dei: ex parte dantis, et sic infinita est; aut ex parte accipientis, et sic finita est quia non potest tantum recipere accipiens quam potest dare dans. Quod ergo non potuit dare animae Christi, non fuit defectus ex parte dantis sed ex parte recipientis.¹⁹⁹

Abbiamo già trattato dei vari modi di intendere la *potentia Dei*: considerata secondo oggettivi modi d'essere, è infinita, se presa in sé (*absoluta*), finita, se presa in relazione all'ordine creato (*ordinata*); considerata secondo soggettivi modi di conoscenza, invece, è infinita, se presa *in ratione particularium*, finita, se presa *in ratione universali*. Nel testo in questione, dei quattro modi di intendere la potenza di Dio su esposti (oggettiva-infinita; oggettiva-finita; soggettiva-infinita; soggettiva-finita), Guerrico ne utilizza soltanto due, il primo e il quarto: la *virtus* divina, se intesa dal punto di vista di colui che la possiede, cioè Dio stesso, è infinita (oggettiva-infinita); se intesa dal punto di vista di colui che la riceve, ossia l'anima di Cristo e qualsiasi anima beata, è finita, a causa della deficienza dell'intelletto umano, incapace di accogliere e comprendere l'infinità della potenza divina, deficienza da attribuire anche all'anima umana di Cristo. Di conseguenza, Cristo non conosce pienamente, non perché la potenza di Dio, che avrebbe potuto fargli conoscere pienamente, sia finita, ma perché è finita e limitata la facoltà di Cristo vero uomo di accogliere l'infinità della potenza del Padre. Con questa risposta, il maestro domenicano

¹⁹⁸ GUERRICUS, *Quaestio II de visione beatifica*, ed. Guyot cit., p. 235,82-83.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 235,84-90.

respinge la seconda parte dell'obiezione, quella relativa alla potenza di Dio, ma non la prima, quella relativa alla possibilità che Cristo potesse essere migliore, a cui difatti non risponde.

All'altra obiezione concernente la figliolanza divina di Cristo, la cui anima non poteva che conoscere pienamente il Padre, poiché non si può conoscere in un modo diverso da quello della propria anima, Guerrico risponde condividendo la risposta del baccelliere secondo cui questa non è né una verità di ragione né una verità di fede:

Quod dicitur 'nihil novit quis etc.', bene respondebat respondens.²⁰⁰

Un altro obiettore aveva messo in discussione l'immediatezza della visione *per potentiam* sostenendo che è più immediata la visione *per actus*; il baccelliere aveva risposto che la *visio per actus* coinciderebbe con la *visio per creaturas*, inammissibile *in patria*. Guerrico così risponde:

Quod quaeritur 'videbiturne immediatius ut actus quam ut potentia', responsio: credo quod sic. Nec sequitur: videbitur per actus, ergo per creaturas, quia ipsa divina essentia ut actus ducet in se ipsam ut potentiam. Unde actus ibi non supponit creaturas.²⁰¹

Alla base di tale risposta regna l'artificioso tentativo di salvare la visione dell'essenza divina, ferma restando la negazione della sua *in-seità*: questo è possibile se la potenza e l'atto non sono considerate come elementi ulteriori della divinità oltre l'essenza, ma come articolazioni dell'essenza stessa. L'obiettore pensa l'essenza, la potenza e l'atto come momenti diversi dell'essere e dell'agire divino, per cui, se la visione dell'essenza è possibile soltanto tramite ciò che di Dio risulta conoscibile all'uomo più immediatamente, allora bisogna affermare che il tramite è l'atto, ossia l'azione divina immediatamente visibile e comprensibile all'intelletto creato, piuttosto che la potenza. Guerrico, al contrario, pensa, o è costretto a pensare, la potenza e l'atto non come fasi autonome dell'essere divino, bensì come declinazioni della stessa essenza, ragion per cui è legittimo parlare di *essentia ut potentia* o di *essentia ut actus*. In questa concezione, l'essenza come atto non è la creatura, poiché questa è semplice atto, ma è un principio logico capace di condurre l'intelletto umano alla visione dell'essenza come potenza, ulteriore principio logico. I dubbi riguardano l'effettiva sostenibilità di tali espressioni e la loro validità al di fuori di un pensiero preoccupato di salvaguardare logicamente la visibilità dell'essenza.

La negazione all'anima di Cristo della pienezza della visione impone una distinzione, paradossalmente suggeritagli dall'obiettore e che Guerrico riprende: la visione parziale è propria

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 235,91.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 235,92-95.

di Cristo in quanto vero uomo; Cristo, in quanto vero Dio e Figlio di Dio, non può che avere una visione perfetta della Trinità.

Quod dicitur ‘quicquid habet Filius Dei etc.’, solutio: ibi est figura dictionis de quicquid in quomodo. Aut potest dici quod ibi est duplex praedicatio, sicut hic ‘ille puer creavit stellas’; de puero enim in quantum Filius Dei praedicatio est essentialis; aut in quantum homo, quod non convenit nisi in quantum Filio Dei unitus. Eodem modo anima Christi videt plenissimo modo aut huiusmodi.²⁰²

L’obbiettore insisteva sulla non immediatezza della potenza e proponeva in alternativa la bontà come principio conducente all’essenza. Guerrico risponde:

Ad aliud ‘utrum immediatius videbitur ut bonitas quam ut potentia’, solutio: non, quia ut bonitas movet ad influendum, ut potentia influit sive complet id ad quod bonitas movet; et ita immediatius se habet ad intellectum nostrum qui cognoscet per influentiam ut potentia quam ut bonitas.²⁰³

La bontà è ciò che sta dietro e muove la potenza; Dio è buono e in virtù di questa bontà decide di mostrarsi all’anima beata. La potenza – qui è ribadito – è lo stesso apparire di Dio. La bontà, pur essendo diffusiva di se stessa e pur essendo la causa prima della creazione, come osserva il Damasceno, è la causa movente, non la causa completiva:

Quod obicitur de Damasceno, solutio: quia dicit causam motivam, non completivam.²⁰⁴

Dio crea mosso dall’amore, ma ciò che compie la creazione è la sua potenza. Dunque, per quanto la bontà possa essere il motore del creare divino, è la potenza che lo attualizza e lo rende più vicino alla comprensione dell’uomo.

La conoscenza dell’essenza come potenza è evidentemente una conoscenza imperfetta e parziale, perché l’essenza in sé resta celata. Ma come si spiega allora il versetto paolino secondo cui *in patria* l’imperfetto scomparirà?

Quod obicitur de *Cor* 13, dicendum quod cognitio illa est per prius uno modo, scilicet quoad nos, per posterius quoad divinam essentiam; unde omni creaturae essenziale est cognoscere modo illo, scilicet per prius sibi: unde non est imperfectionis.²⁰⁵

²⁰² *Ibid.*, pp. 235,96-236,101.

²⁰³ *Ibid.*, p. 236,102-105.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 236,196-107.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 236,108-111.

Guerrico richiama la distinzione tra l'*ordo essendi* e l'*ordo cognoscendi* che già l'Anonimo di Douai aveva proposto: nell'ordine delle realtà divine, la potenza segue l'essenza; nel processo conoscitivo dell'uomo, invece, l'essenza segue la potenza. Si tratta certamente di un capovolgimento dell'ordine divino dovuto ai limiti della conoscenza umana, di un'imperfezione che tuttavia è essenziale alla creaturalità dell'uomo, per cui anche *in patria*, restando l'essenza creata, resteranno le imperfezioni che le sono proprie, tra cui quella conoscitiva. Per quanto qui Guerrico si sforzi di evitare di parlare in termini di perfezione e imperfezione, resta la sua insistenza sui limiti della natura umana, base teorica fondamentale per la negazione della pienezza della visione.

Da tale deficienza non è esclusa l'anima di Cristo: in quanto vero uomo, il suo statuto gnoseologico nei confronti della Trinità è del tutto assimilabile a quello umano:

Quod quaeritur de medio in visione animae Christi etc., responsio: idem est medium secundum speciem et cognitio eadem secundum speciem. Quod obicitur 'cognitio animae Christi infinita est respectu cognitionis animae Petri' forte falsum est, quia cognitio animae Christi finita; et nihil finitum est infinitum respectu alterius, quia dicere est hoc totum est in illo. Praeterea infinitum respectu illius et finitum bene sunt eadem secundum speciem.²⁰⁶

Stupisce l'insistenza con cui Guerrico, in contrasto con la tradizione anselmiana, attribuisce all'anima di Cristo, per quanto questa sia intesa nella sua umanità, deficienze, mancanze, finitezze, imperfezioni. Uno studio sulla cristologia del maestro domenicano sarebbe quanto mai opportuno, e negli ultimi anni non è mancato in qualche studioso tale interesse; mi limito qui a evidenziare un modo quasi *naïf* e spensierato, ai limiti dell'impudenza, nel trattare un tema così delicato. La preoccupazione per la salvaguardia della visibilità dell'essenza, che a mio avviso conduce ad artifici retorici e logici quale l'espressione *essentia ut potentia*, non è accompagnata da atteggiamento simile quando la riflessione ha per oggetto la conoscenza dell'anima di Cristo: un consigliabile uso di parole meno aspre lascia il campo a una terminologia schietta e per nulla prudente.

Il problema della visione dell'anima di Cristo è stato il pretesto per un approfondimento del problema relativo alla visione dell'anima beata. Il secondo quesito della *quaestio II* riguarda la simultaneità della visione: quanto visto dall'anima beata, lo sarà simultaneamente o no?

Secundo quaesitum est utrum sub uno aspectu omnia videbimus. Et videtur quod sic. *Augustinus* in libro *De civitate Dei*, XV: «Non erunt cogitationes volubiles de uno ad aliud»; ergo uno aspectu sive simul omnia videbimus.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 236,112-118.

Item in libro *Confessionum*: «Non videbimus modo hoc modo illud sed simul omnia sine ulla vicissitudine temporum».²⁰⁷

Basandosi sull'autorità agostiniana, l'obiettore sostiene che la visione sarà simultanea. La conoscenza umana, *in patria*, non sarà discorsiva, procedente da un elemento all'altro, ma intuitiva e noeticamente onnicomprensiva. Ma un altro obiettore ribatte che la natura umana non può che procedere gradualmente e, dato che *in patria* sarà conservata, resterà all'uomo l'incapacità di vedere simultaneamente:

Contra. *Gregorius*: Quando mens humana ad unum convertitur, ab alio avertitur.
Item. *Augustinus*: «Natura servabitur, vitium detrahetur». Ergo natura intellectus servabitur. Sed natura intellectus est videre unum per aliud; ergo ibi intelligemus unum per aliud; ergo non omnia simul sub uno aspectu.²⁰⁸

La risposta di Guerrico è lapidaria, ma poco argomentativa:

Solutio. In optione nostra erit intelligere omnia simul vel non simul; unde poterimus simul omnia intelligere sive uno aspectu.²⁰⁹

Nella *quaestio I*, il maestro aveva affrontato un tema affine nel rispondere al quesito circa la visione della Trinità, se questa sarà vista sotto una sola specie oppure sotto tre specie distinte; la soluzione di Guerrico scartava la prima opzione, rifiutando così all'intelletto umano una visione simultanea delle tre Persone. In confronto a quella posizione, questa, che ammette la noeticità della visione, è chiaramente contraddittoria. Qui è ammessa la visione di tutte le cose, quindi anche delle tre Persone trinitarie, simultaneamente e sotto un'unica immagine (*simul sive uno aspectu*); lì proprio il *simul* era negato.

Evidenti contraddizioni rispetto a quanto precedentemente affermato appaiono anche nelle risposte alle obiezioni:

Quod obicitur de Gregorio, intelligitur secundum coarctationem intellectus in via quod est ex eius imperfectione. Sicut ex imperfectione visus est quod non potest simul apprehendere totam superficiem, quia quicquid videt necesse habet videre sub angulo. Sed in patria dilabitur intellectus.

Quod obicitur 'natura servabitur sed imperfectio naturae detrahetur', hoc est ex imperfectione naturae quod modo non videmus vel intelligimus plura simul. – Aut dicendum quod intelligere multa simul impedit intelligere unum per aliud.²¹⁰

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 236,119-124.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 236,125-130.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 236,131-132.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 236,133-140.

In precedenza, Guerrico non aveva mai parlato di dilatazione o estensione dell'intelletto *in patria*; al contrario, aveva sottolineato a più riprese i limiti che impediscono all'anima beata, persino a quella di Cristo, di avere una conoscenza piena del divino anche nell'aldilà; aveva insistito sulla conservazione della propria natura che può dirsi perfetta solo in relazione a ciò di cui l'intelletto umano è capace; l'intero impianto speculativo si basava sulla persistenza delle lacune intellettive creaturali anche innanzi a Dio. Questo evidente cambio di registro sembra una chiara anticipazione della *retractatio* compiuta nella *quaestio III*.

Alla fine della *quaestio I* è stato posto il problema del *medium*, cioè se la *visio Dei* avviene attraverso un elemento terzo rispetto al soggetto vedente e all'oggetto visto, e Guerrico, rispondendo positivamente al quesito, aveva individuato tale *medium* in una *forma impressa* da Dio nell'uomo, che coinciderebbe con la *similitudo creata*, cioè l'essere simile a Dio della creatura. Tale somiglianza, esplicita nelle tre facoltà principali dell'uomo (memoria, sapienza e amore), è il *medium* – da definirsi soggettivo e non oggettivo, non essendo un terzo oggetto esterno – della *visio beatifica*. Avevamo anche individuato un problema nell'apparente presenza di due *media*: infatti, se l'essenza divina sarà vista *per potentiam*, quest'ultima è pur essa un *medium*, ossia un elemento tramite cui il soggetto vedente è condotto all'oggetto visto. Tuttavia, alla luce delle riflessioni sopra fatte sul significato e sull'ambiguità dell'espressione *videre essentiam divinam ut potentiam sive per potentiam* e considerato che la *virtus* non è propriamente un *medium* bensì l'oggetto stesso della visione, a scapito dell'essenza che resta celata, il problema è risolto e, non potendo considerare la *potentia* come *medium*, non resta che il *medium soggettivo* di cui detto. Alla fine della *quaestio II*, ritorna al centro del dibattito tale problema: il baccelliere ritiene che l'amore sia il *medium* tra la potenza (da notare che qui l'oggetto visto non è l'essenza come potenza, ma la potenza *tout court*: sintesi efficace e poco diplomatica della posizione del maestro) e l'anima vedente.

Postea quaesitum est de medio quod erit ibi medium visionis.
Respondens dicebat: amor erit medium inter potentiam et visibile.²¹¹

Seguono tre obiezioni:

Contra. Non diligimus nisi cognitum; ergo cognitio potius medium est ad amorem quam e converso.

²¹¹ *Ibid.*, p. 236,141-142.

Item. Secundum hoc magis dicenda esset dilectio tota merces per causam quam visio.

Item. Si videbitur Deus per medium, ergo per speciem videbitur. Utrum ergo videbitur per speciem quae est ipse aut quae non est ipse? Videtur quod per speciem quae erit ipse, quia unumquodque melius cognoscitur per se quam per aliud. Ibi autem erit optimus modus cognoscendi, ergo etc.²¹²

L'obbietto contesta al baccelliere l'individuazione del *medium* nell'amore: si ama ciò che si conosce, dunque bisogna anteporre la conoscenza all'amore. Il *medium* è una *species*, cioè una rappresentazione dell'oggetto visto: tale *species* è Dio stesso, perché se ammettessimo una *species* diversa da Dio, ammetteremmo una conoscenza inferiore. Vedere Dio nella *species* che è Lui stesso significa vederlo *facie ad faciem*, come Paolo insegna opponendo alla *visio per speculum* la *visio per speciem*, laddove *species* non ha il significato aristotelico di rappresentazione, ma indica la visione perfetta. L'obbietto, nell'uso della parola *species*, attingendo sia dalla tradizione aristotelica secondo cui la *species* è una rappresentazione e dunque un *medium*, sia da quella paolina in cui la *species* indica la perfezione, propone una originale sintesi, cioè una visione che, implicando una rappresentazione che non è un oggetto terzo, ma Dio stesso, si propone come *optimus modus cognoscendi*.

Con argomenti particolarmente complessi, un secondo obbietto rifiuta l'identificazione del *medium* con Dio stesso senza tuttavia proporre un elemento ulteriore in cui individuare il *medium*:

Contra. In Deo non est nisi unitas essentiae et Trinitas personarum; ad quod illorum refertur illa species? Si ad Trinitatem, ibi sunt quinque notiones; ad quam illarum refertur? Si ad essentiae unitatem, tunc idem erit medium et extremum; ergo species illa non erit ipse Deus.

Item. Li per cum dicitur 'videbitur per speciem' non dicit causam disponentem quia omnis causa disponens est forma intus impressa; divina essentia non est huiusmodi, ergo etc.

Item. Omne medium convenit cum extremis. Sed species quae est Deus non est communis; ergo illa non erit medium.²¹³

Il primo argomento spiega che, se Dio stesso fosse il *medium* della visione, in quanto Trinità lo sarebbe o come distinzione personale oppure come unità sostanziale. Nel primo caso, considerando le cinque nozioni trinitarie, bisognerebbe individuare come *medium* una di esse²¹⁴; nel secondo caso, si giunge a una inaccettabile tautologia: difatti, per *medium* si intende ciò che

²¹² *Ibid.*, p. 237,143-150.

²¹³ *Ibid.*, p. 237,151-159.

²¹⁴ Per *notiones* si intendono le proprietà distinte di ogni ipostasi divina. La tradizione teologica ne ha individuate cinque: l'*innascibilitas*, propria del Padre che non ha origine da nulla; la *paternitas*, l'atto per cui il Padre genera il Figlio; la *filiatio*, la generazione del Figlio dal Padre; la *communis spiratio*, l'atto tramite cui lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio; la *processio*, il modo in cui lo Spirito Santo deriva dal Padre e dal Figlio.

media tra due estremi, e per *extremum*, uno dei due poli tra cui agisce il *medium*; ma se ciò che media tra Dio e l'uomo è Dio stesso, Dio è il *medium* e l'*extremum* pure, il che non è vero. Il secondo argomento riflette sulla *causa disponens*: essa indica ciò che mette una cosa in condizione di riceverne un'altra. Per esempio: la fede e la speranza sono cause dispositive della carità, perché mettono l'anima in condizione di riceverla. In quanto tale, la causa dispositiva è una *forma intus impressa*, cioè un modo d'essere interiore che dispone l'anima ad accogliere informazioni esterne. Nel nostro caso, la *causa disponens* sarebbe la *species* attraverso cui si vede l'essenza divina, quindi sarebbe una disposizione dell'anima umana; ma l'essenza divina non è una disposizione dell'anima umana, più che *forma impressa* essa è *forma imprimens*; dunque, l'essenza divina non può essere la *species*, il *medium*. Il terzo argomento, infine, riflette sulla natura del *medium* che, in quanto tale, permette l'unione o l'incontro dei poli opposti tra qui è mediatore; quindi, deve essere comune ai due estremi. Nel nostro caso, i due estremi sono, da un lato Dio, dall'altro l'uomo; se ammettiamo come *medium* Dio stesso, tale *medium* avrebbe tutto in comune con un estremo, addirittura coincidendo con esso, ma nulla in comune con l'altro, non avendo Dio nulla in comune con l'uomo; dunque, Dio non può essere il *medium*.

Il baccelliere, rinnegando la sua prima idea che individuava il *medium* nell'amore, ammette, con il primo obiettore, che Dio stesso è il *medium*, e così risponde al secondo obiettore, relativamente al suo terzo argomento:

Respondens: Hoc locum habet in creaturis.²¹⁵

Non è vero che tra Dio e l'uomo non vi è nulla in comune; il legame che li unisce è da individuarsi nella creaturalità dell'uomo; dunque, avendo Dio elementi in comune con entrambi gli estremi della visione, può fungere da *medium*.

Il secondo obiettore ribatte la risposta del baccelliere, e propone altri due argomenti tesi a dimostrare che non solo Dio non è il *medium* della visione, ma che neanche l'amore può assolvere a tale funzione:

Contra. Infinita distantia est inter creaturas et Deum; ergo si sit reductio ipsius ad Deum, oportet quod fiat per aliquod commune medium quod non sit Deus.

Item. Ubi cognitio, ibi aliqua habitudo cognoscentis ad cognitum. Sed omnis habitudo diversorum fundatur in aliquo absoluto quod est commune utrique; ergo etc.

Item. Quod amor non sit medium sive causa cognitionis videtur, quia simul erunt saltem simultate evi licet non natura. Sed talium alterum non est causa alterius, eo modo quo est cum illo simul; ergo etc.²¹⁶

²¹⁵ GUERRICUS, *ibid.*, p. 237,159-160.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 237,161-169.

È vero, come osserva il baccelliere, che tra Dio e l'uomo vi è un legame fondato sull'atto creativo, ma è altrettanto vero che la distanza tra le creature e il Creatore è infinita e che potrebbe essere ridotta, ma non annullata, solo da un *medium* che non sia Dio stesso. Il secondo obiettore nega non solo a Dio, ma anche all'amore, il ruolo mediatorio. Infatti, la visione dell'essenza divina e l'amore per la stessa essenza avverranno contemporaneamente. L'uomo vedrà e al contempo amerà. Questa simultaneità esclude un rapporto causale, in quanto questo presuppone una successione nel tempo. Il *medium*, ossia *causa cognitionis*, cioè causa della visione, precede, in quanto causa, la visione stessa. L'amore, dunque, in quanto esclude la causalità, non può essere il *medium* della *visio*.

Un terzo obiettore individua il *medium* nell'amore. Il suo argomento è fondato sull'*auctoritas* della *Glossa ordinaria*:

Contra. *Mt* 6 [*Mt* 6, 22]: «Lucerna corporis tui». *Glossa*: «Quando cessabit fides, sola caritas lux erit»; ergo per solam caritatem erit ibi videre.²¹⁷

Ma, se l'amore è il *medium* della *visio beatifica*, è necessario fare ulteriori precisazioni:

Tunc quaeritur utrum illa caritas sit effectus amoris personalis vel essentialis. Si personalis, ergo cum simul sint visio et dilectio, amor personalis praecedet visionem, quod est inconueniens; ergo effectus est amoris essentialis.

Praeterea. Amor essentialis communis est, personalis non; unde forsitan effectus amoris personalis non esset videre vel cognoscere totam Trinitatem. Quare relinquitur quod effectus erit amoris essentialis.²¹⁸

L'amore come *medium* è l'effetto dell'*amor personalis* o dell'*amor essentialis*? Secondo la distinzione risalente a Pietro Lombardo, il primo è l'amore con cui il Padre e il Figlio si amano, ossia lo Spirito Santo; il secondo è l'amore trinitario, inteso non secondo la distinzione delle persone, ma secondo l'unità della sostanza, ossia è l'amore con cui l'unica essenza divina ama. Ora, se l'amore con cui l'anima beata ama Dio fosse l'effetto dell'amore personale, essa amerebbe le Persone singolarmente; ma, essendo l'amore e la visione simultanee, ammettendo che l'anima ama le varie Persone una dopo l'altra, si perderebbe la simultaneità della visione trinitaria e con essa la simultaneità dell'amore e della visione; dunque, dato che l'anima vede simultaneamente, sotto un'unica specie, le tre Persone, e dato che, mentre vede, ama, la sua carità è effetto dell'amore essenziale.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 237,170-171.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 237,172-178.

A conclusione del dibattito sul *medium*, è posto un problema relativo alla tipologia di similitudine propria della creatura. Nella *quaestio I*, Guerrico aveva individuato il *medium* nella somiglianza dell'uomo a Dio. L'obiettore chiede se questa somiglianza sia essenziale o accidentale:

Postea quaeritur, *cum apparuerit similes ei erimus, etc.* [I Gv 3, 2] quid copulat similes: utrum similitudinem essentialem vel accidentalem? Neutrum videtur quia non est convenientia creatoris et creaturae in aliquo essentiali vel accidentali.²¹⁹

Sembra che non sia né essenziale né accidentale, perché tra il Creatore e la creatura non vi è alcuna *con-venientia*; quindi, l'uomo non potrà in alcun modo essere simile a Dio; ma allora cosa intende dire l'*auctoritas* scritturale?

Guerrico, che già si era espresso sul *medium* alla fine della *quaestio I*, ritorna sull'argomento:

Solutio. Secundum Anselmum, in omni visione tria sunt: videns, visum et medium. Unde videbimus in patria per medium non deferens ut modo est aer, sed disponens ut lux est. Intellectus creatus non est proportionalis ad recipiendum primam essentiam nisi dispositus per gratiam; hoc enim est ordo: primo est dispositio naturae, postea dispositio gratiae, et gloriae dispositio.²²⁰

Dopo aver ribadito, questa volta con il sostegno dell'*auctoritas* anselmiana, la necessità del *medium* nella *visio beatifica*, Guerrico precisa che non si tratta di un *medium deferens*, ossia di un elemento che *conduce* a vedere qualcosa, come l'aria, ma di un *medium disponens*, ossia di un elemento che *dispone* il soggetto a vedere, come la luce. Tale disposizione è necessaria all'intelletto creato, incapace non solo di operare autonomamente per conoscere l'essenza divina, ma persino di ricevere informazioni su di essa se non adeguatamente preparato, e si estende su tre livelli: la natura, la grazia e la gloria. La *natura*, in realtà, dispone ben poco alla ricezione dell'essenza divina, ed è proprio questa mancanza che la *grazia* va a colmare; la pienezza della grazia, tuttavia, si ottiene soltanto nella luce della *gloria*. Nello splendore della gloria celeste, l'anima beata riceve la grazia che la dispone alla visione di Dio. Il *medium* in questione non è un oggetto esterno che conduce il soggetto vedente all'oggetto visto, ma una disposizione interna al soggetto vedente. La distanza con Alessandro di Hales è evidente: quest'ultimo aveva inteso il *medium* nel senso *oggettivo*, individuandolo nella *gloria* assimilabile, nella sua funzione, all'aria

²¹⁹ *Ibid.*, p. 237,179-182.

²²⁰ *Ibid.*, pp. 237,183-238,188.

tramite cui vediamo il sole, o meglio la *species* del sole; Guerrico intende il *medium* nel senso *sogettivo*, individuandolo nella *gloria* che, effetto della grazia, prepara l'anima alla visione della potenza di Dio²²¹.

La risposta alle obiezioni consente al maestro di confrontarsi con chi individuava il *medium* in Dio stesso e con chi lo individuava nell'amore:

Quod quaeritur 'videbitur Deus per medium quod est ipse'; non, sed per medium quod erit ab ipso; videbitur enim per formam impressam ab ipso qui est forma imprimens. Sed quod est illud medium utrum caritas vel aliud et quomodo sit commune quod est assimilatio cognoscentis et cogniti unde oportet quod sit commune cum utroque? – Solutio: oportet quod illud medium sit similitudo assimilans et assimilata; sed maxime assimilans est amor quia habet vim motivam et ita assimilatur. Assimilatur quia est exemplum amoris essentialis et non personalis propter causam supradictam.²²²

Guerrico ribadisce quanto detto nella *quaestio I*: il *medium* è *forma impressa*, ragion per cui non è Dio stesso, ma una forma che viene da Dio, *forma imprimens*. Questa *forma impressa* è una *similitudo*, l'essere simile a Dio dell'uomo. Ma cosa rende l'uomo simile a Dio? Delle tre facoltà proprie della similitudine creata – memoria, intelligenza, amore – Guerrico sceglie l'amore. Mentre nella *quaestio I* il maestro si era limitato a parlare genericamente di *similitudo* e delle tre potenze che rendono l'uomo simile alla Trinità, qui opta per l'amore, non perché le altre facoltà non siano *assimilanti*, cioè capaci di rendere simili, ma perché l'amore lo è massimamente (*maxime*) in quanto causa movente. Già sopra Guerrico aveva definito la bontà divina *causa motiva* della creazione; ora definisce l'amore, sia umano che divino, *vis motiva*, ossia la facoltà che, a differenza delle altre, muove l'agire umano e divino e, più delle altre, rende simile la creatura al Creatore. Per essere tale, il *medium* deve essere non solo assimilante, ma anche assimilato: da un lato rende l'uomo simile a Dio, dall'altro è assimilato a Dio stesso in quanto esempio dell'amore essenziale:

²²¹ Cfr. TROTTMANN, *Psycho-somatique de la vision béatifique* cit. (alla nota 103), pp. 219-220: «[Le *medium* subjectif] n'est autre que l'effet de la glorification de l'âme dont l'analogie la plus propre est la lumière (...) Il a pour unique fonction de transformer l'intellect de façon à le disposer à être informé par l'essence de Dieu, objet de sa connaissance bienheureuse. Même si les termes lumière et gloire ne sont pas ici accolés, il s'agit bien pour l'intellect d'une disposition subjective, dont l'origine est la gloire, à recevoir la divine essence comme forme». Pur condividendo la lettura di Trottmann, eviterei l'insistenza sull'essenza divina come oggetto della visione, essendo essa, come già osservato, inaccessibile all'intelletto umano, capace, pur nella disposizione della grazia, di vedere solo la potenza divina.

²²² GUERRICUS, *Quaestio II*, ed. Guyot cit., p. 238,189-197.

Quod ergo quaeritur 'in quo habet convenientiam cum extremis', solutio: medium dicitur quia inter haec, non quia habet aliquam convenientiam cum extremis. Est autem inter haec extrema quia ab hoc efficiente in hoc quod efficitur; est enim ab in quantum assimilatum est ad hoc in quantum assimilans.²²³

Il maestro, dunque, accetta la posizione dell'obiettore che individuava il *medium* nella carità, effetto dell'amore essenziale e non di quello personale:

Quod obicitur 'quando cessabit fides etc.', solutio: illa caritas non est effectus amoris personalis sed essentialis ut dictum est.²²⁴

Un altro obiettore negava all'amore il carattere mediatorio: il *medium* è anche *causa cognitionis*; ma l'amore, essendo simultaneo alla visione, non può essere causa della stessa; dunque, l'amore non è il *medium*. Guerrico risponde:

Quod obicitur postea, visio et dilectio simul erunt simulate evi; secundum hoc ergo neuter est causa alterius, alterum tamen est causa alterius natura.²²⁵

Il rapporto causale tra visione e amore non deve far pensare alla successione nel tempo, perché nell'eternità non vi è successione temporale, ma ad una causalità essenziale (*natura*). La *dilectio*, in quanto *medium*, è essenzialmente causa della *visio*, ma l'opera di mediazione avviene nella simultaneità dell'eternità. Già l'obiettore aveva sostenuto che la visione e l'amore saranno contemporaneamente a causa della simultaneità dell'eternità e non a causa della natura, che invece negherebbe tale simultaneità; ma, mentre per l'obiettore il rapporto essenzialmente causale tra l'amore e la visione impedisce al primo di fungere da *medium*, per il maestro la simultaneità dell'eternità, pur restando l'essenziale relazione causale tra l'amore e la visione, non nega alla *dilectio* il carattere mediatorio.

Al termine della *solutio*, Guerrico torna sul confronto tra l'anima di Cristo e quella di Pietro, ovvero di qualsiasi anima beata, ribadendo che esse condividono, oltre all'oggetto della visione e allo statuto gnoseologico del soggetto vedente, anche il *medium*:

Quod quaeritur utrum per idem medium visio animae Christi et animae Petri, solutio: per idem secundum speciem sicut patuit.²²⁶

²²³ *Ibid.*, p. 238,198-202.

²²⁴ *Ibid.*, p. 238,203-204.

²²⁵ *Ibid.*, p. 238,205-207.

²²⁶ *Ibid.*, p. 238,208-209.

Sul problema del *medium*, la *quaestio II* aggiunge importanti elementi alla riflessione effettuata nella *quaestio I*. Guerrico ribadisce la necessità di un terzo elemento mediatorio tra il soggetto vedente e l'oggetto veduto e lo individua nell'amore, inteso come quella facoltà che rende simile l'uomo a Dio e che assolve al meglio le funzioni mediatorie, perché, se da un lato consente al secondo estremo (l'uomo) di essere simile al primo (Dio), dall'altro proviene dal primo estremo (la grazia divina) e giunge al secondo (la creatura imperfetta) disponendo questo alla visione del primo. Come abbiamo già osservato nel paragrafo dedicato a Pietro Lombardo, individuare l'elemento mediatorio, mezzo ma anche causa della visione, nell'amore, equivale ad attenuare il carattere intellettualistico della visione. Delle tre potenze che rendono l'uomo simile a Dio, Guerrico avrebbe potuto scegliere, come *medium* della visione, la memoria o la sapienza, ma ha preferito optare per l'amore, perché evidentemente l'intelligenza umana non è capace, da sé, di accogliere l'infinita potenza di Dio e l'unico veicolo in grado di ridurre le distanze è l'amore. Tuttavia, ciò non conduce a un esito mistico in cui la *beatitudo* si determina come *unio amorosa*, dichiarando il fallimento di ogni pretesa conoscitiva; il vedere Dio è pur sempre un conoscerLo, seppur non pienamente e non nella sua essenza, ma ciò che permette questa conoscenza e dispone il soggetto a una visione intellettuale è l'amore, dono della grazia divina. Condividiamo con Trottmann le valutazioni circa la peculiarità del *medium* amoroso: «Ce *medium* n'a pas encore toute sa dimension noétique pour Gueric. Dans cette question du moins, il ne peut le penser comme une lumière intellectuelle, et l'identifie avec l'amour de charité. Gueric souligne pourtant le rôle de la grâce créée»²²⁷. Non riteniamo, tuttavia, che «Gueric doit quitter les exigences de clarté de la noétique, et se tourner vers une mystique de l'amour»²²⁸. Per quanto la conoscenza dell'essenza in quanto tale non sia possibile all'intelletto umano, capace di vedere soltanto la potenza di Dio, la visione è pur sempre un atto intellettuale, per quanto limitato possa essere e condizionato dal mostrarsi di Dio più che da un'operazione autonoma e attiva dell'intelletto. Il ricorso costante di Guerrico allo schema dell'*ordo cognoscendi* che muove dall'atto per attingere la potenza e dalla potenza per giungere all'essenza, sebbene quest'ultima fase sia impraticabile all'uomo, indica che la *visio Dei* si definisce principalmente come atto intellettuale e che l'individuazione del *medium* nella carità non conduce a una mistica amorosa, bensì a una visione intellettuale mossa dall'amore, ma non esaurita da esso²²⁹.

²²⁷ TROTTMANN, *Psycho-somatique de la vision béatifique* cit. (alla nota 103), p. 220.

²²⁸ *Ibidem*.

²²⁹ Ricordiamo che, per Guerrico, l'amore è *causa motiva*, non *completiva*.

4. RIFLESSIONI SULLA *VISIO BEATIFICA*: SECONDA FASE

Il 1241 è un anno cruciale. La condanna di alcune tesi, tra cui quella sostenuta da Ugo di Saint-Cher, da Guerrico di Saint-Quentin e dall'Anonimo di Douai sull'oggetto della *visio beatifica*, costringe il nostro domenicano a rivedere la sua posizione, dando luogo a una vera e propria *retractatio*. Oltre alla *Quaestio disputata III*, analizzeremo il *Quodlibet 2, art. 2*, il *Quodlibet 4, art. 2 b III*, e un estratto dalla *Postilla al Vangelo di Giovanni*.

4.1 *La condanna*

Il 13 gennaio 1241, Guglielmo di Auvergne, vescovo di Parigi, condanna dieci tesi, attribuite in un codice a Stefano di Vénizy, domenicano, ma che erano state sostenute da altri esponenti dell'Ordine dei Predicatori, tanto che il Capitolo generale del 1243 e il Capitolo provinciale del 1256 obbligarono i frati a rivedere i loro scritti e a correggerli seguendo le indicazioni dell'autorità ecclesiastica²³⁰. Victorin Doucet, sulla base di un attento esame della tradizione manoscritta, ha sostenuto che la censura del 1241, data indicata dal *Chartularium Universitatis Parisiensis*, fu seguita da una condanna più solenne nel 1244, evidentemente conseguenza delle resistenze dei teologi nell'adeguarsi ai richiami del Vescovo di Parigi²³¹.

Entrando nel merito dei contenuti, proponiamo l'esame del primo e del nono errore condannati.

Primus error, quod divina essentia in se nec ab homine nec ab angelo videbitur. Hunc errorem reprobamus et assertores et defensores auctoritate Wilhermi episcopi

²³⁰ Cfr. *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, 128, edd. H. Denifle – E. Chatelain, Paris 1889, pp. 170-172.

²³¹ Cfr. V. DOUCET, *La date des condamnations parisiennes de 1241. Faut-il corriger le chartulaire de l'Université?*, in *Mélanges Auguste Pelzer*, Louvain 1947 (Recueil de travaux d'histoire et de philologie, 3^e série, 26), pp. 183-193. Cfr. anche F. PELSTER, *Die pariser Verurteilung von 1241. Eine Frage der Datierung*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum», 18 (1948), pp. 405-417; J. G. BOUGEROL, *À propos des condamnations parisiennes de 1241 et 1244*, in «Archivum Franciscanum Historicum», 80 (1987), pp. 462-466.

excommunicamus. Firmiter autem credimus et asserimus, quod Deus in sua essentia vel substantia videbitur ab angelis et omnibus sanctis et videtur ab animabus glorificatis.²³²

Si tratta proprio della tesi sostenuta da Guerrico, oltre che dal confratello Ugo di Saint-Cher, da Alessandro di Hales e dall'Anonimo di Douai. Contro tale errore, si afferma che Dio è visto dagli angeli e dalle anime beate nella sua essenza.

Nella *quaestio III* di Guerrico vi sono dei riferimenti alla nona proposizione condannata, riguardante anch'essa la *visio beatifica*, che conviene qui riportare:

Nonus, quod qui habet meliora naturalia, de necessitate plus habebit de gratia et gloria. Hunc errorem reprobamus, firmiter enim credimus, quod Deus secundum quod preelegit et preordinavit, dabit unicuique gratiam et gloriam.²³³

La distribuzione della grazia e della gloria alle anime beate non è direttamente proporzionale alle qualità naturali di ciascun'anima, come se ci fosse una norma cui Dio si attiene, ma dipende esclusivamente dalla pre-scelta e pre-ordinazione divine²³⁴.

4.2 *Quaestio III*

Un rubricatore, nel codice di Praga contenente le tre *quaestiones disputatae* sulla *visio beatifica*, accanto alla *quaestio I*, scrive: «Questio ista retractata est et reprobata a fratre Guerrico»²³⁵. La *retractatio* si compie nella *quaestio III*.

²³² *Chartularium* cit., p. 170.

²³³ *Ibid.*, p. 171.

²³⁴ Le altre proposizioni condannate sono le seguenti: «*Secundus*, quod licet divina essentia una sit in Patre et Filio et Spiritu Sancto, tamen ut in ratione forme una est in Patre et Filio, sed non una in hiis cum Spiritu Sancto, et tamen forma hec idem sit quod divina essentia (...); *tertius*, quod Spiritus Sanctus, prout est nexus vel amor, non procedit a Filio, sed tantum a Patre (...); *quartus*, quod anime glorificate non sunt in celo empireo cum angelis, nec corpora glorificata erunt ibi, sed in celo aqueo vel cristallino, quod supra firmamentum est, quod et de beata Virgine presumitur (...); *quintus*, quod malus angelus in principio sue creationis fuit malus, et nunquam fuit nisi malus (...); *sextus*, quod angelus in eodem instanti potest esse in diversis locis et esse ubique si voluerit (...); *septimus*, quod multe veritates sunt ab eterno, que non sunt Deus (...); *octavus*, quod primum nunc et creatio-passio possit non esse creata (...); *decimus*, quod malus angelus nunquam habuit, unde stare posset, nec etiam Adam in statu innocentie», in *ibid.*, pp. 170-171.

²³⁵ Cfr. DONDAINE – GUYOT, *Guerric de Saint-Quentin et la condamnation* cit. (alla nota 154), p. 227.

Quaesitum est secundum Guerricum de visione divinae essentiae in patria. Et primo quaeritur si divina essentia in se videbitur ipsa; secundo, dato quod videbitur, utrum essentia ut essentia tota videbitur; tertio utrum essentia ut essentia videbitur in creaturis.

Ad primum sic. *Mt 5* [*Mt 5, 8*]: *Beati mundo corde quoniam ipsi Deum videbunt. Glossa*: «Hic per spem, illic per rem». Sed videre per rem non est nisi videre in essentia nuda; ergo videbitur in nuda essentia.

Item. Si intelligetur in suo puro esse sincera deitas, idem: «Ibi beata vita in suo fonte bibitur»; ergo etc.

Item. *Augustinus*, libro *De civitate Dei*: Deus videbitur in se ipso.

Item. Verius videtur lux quae est super omnem lucem quam lux corporalis. Sed lux corporalis se ipsa videtur; ergo et lux increata, maxime cum intellectus ad hoc natus sit.

Item. *I Gv 3* [*I Gv 3, 2*]: *Videbimus eum sicuti est. Glossa*: «Deum in sua deitatis substantia contemplabimur».²³⁶

Il primo obiettore presenta cinque argomenti, quattro dei quali di autorità, a sostegno della tesi secondo cui l'essenza divina sarà vista nella sua nudità, in sé, in quanto essenza.

Un secondo obiettore risponde negando la visione dell'essenza di Dio in quanto tale:

Contra. *Ex 6. Glossa*: «Dei substantia sicut est nullus hominum aut angelorum unquam videre potuit».

Item. *Chrysostomus*: «Omnes visiones prophetarum condescensiones sunt, nec erat ipsius substantiae visio». Et hoc probat quia prophetae differenter videbant; substantia autem indifferens est, ergo non videbant substantiam. Ergo a simili, cum differenter visuri sint sancti in patria et substantia sit indifferens, non videbunt substantiam.

Idem: «Ipsum quod Deus est nec angeli nec archangeli vident; quod patet. Si de hoc interrogaveris angelos qui cantant *Gloria in excelsis...Deo* etc.».

Item. *Damascenus*: «Quid est Deus secundum substantiam, incomprehensibile est omnino». Ergo etc.

Item. *Augustinus* in libro *De quaestionibus novi et veteris testamenti*: «Deus est quem nulla attingit opinio; plus est quam quicquid dici possit aut cogitari». Ibidem dicit: «Unaquaeque natura pro capacitate sui suspicatur de Deo ut quantum differat natura a natura, differat sententia a sententia, de hoc scilicet quod est Deus». Cum ergo sententia de Deo sit differens in singulis secundum differentiam et distantiam naturarum, et substantia divina sit indifferens, non videbitur substantia divina.

Item. Si sicut differunt natura etc., ergo sensus et cognitio vel etiam gloria erit secundum distributionem naturalium, ut qui meliora habet naturalia plus habeat de gratia vel de gloria: quod est inconveniens.²³⁷

Conviene sottolineare che le *auctoritates* citate dall'obiettore a sostegno della tesi secondo cui l'essenza divina non sarà vista in sé sono sia greche (il Crisostomo e il Damasceno) che latine (la Glossa ordinaria e Agostino), prova ulteriore che la coscienza storiografica della doppia tradizione di cui parlano Dondaine e Trottmann non era propria dei pensatori medievali, ma il risultato della sintesi operata dagli studiosi del Medioevo. Mettendo tra parentesi tale questione, di cui già abbiamo discusso all'inizio del presente capitolo, è opportuno

²³⁶ GUERRICUS, *Quaestio III de visione beatifica*, ed. Guyot cit., p. 238,5-15.

²³⁷ *Ibid.*, pp. 238,16-239,37.

isolare il nucleo speculativo centrale di tali obiezioni: l'indifferenza della sostanza divina *versus* la differenza e la varietà delle visioni e opinioni umane; un intelletto instabile, mobile, articolato, non può vedere lo stabile, l'immobile, l'Uno. L'ultimo argomento, infine, esclude che, dal fatto che i pensieri umani su Dio mutano a seconda della natura, segua che muta anche la distribuzione della grazia e della gloria in relazione alla dignità ontologica delle nature beate (si tratta di una delle tesi condannate nel 1241)²³⁸.

Il secondo problema dibattuto è il seguente: ammesso che l'essenza divina sarà vista in sé, essa sarà vista nella sua totalità o solo parzialmente? Circa tale quesito, il baccelliere sostiene la seguente posizione:

Dicebat²³⁹ quod Deus finitus est et infinitus, totus videtur et non totus: finitus est in suscipiente quia coaptat se suscipienti, et sic videtur in isto totus; infinitus est in seipso, et sic non videtur totus.²⁴⁰

Dio può essere considerato finito e infinito: in sé, è infinito; in relazione al finito intelletto umano, incapace di vedere l'infinità di Dio, è finito. Dunque, in sé, l'essenza divina, essendo infinita, non sarà vista totalmente; intesa in relazione all'uomo che vede, invece, sarà vista totalmente, ma come finita.

L'obiettore ribatte sostenendo la visione *totale* dell'essenza divina:

Contra. In se simplex est; ergo in se videbitur totus si in se videbitur.

Item. *Bernardus*: Esto sanctus ut comprehendas. Et *Apostolus* [Eph 3,8]: *Ut possitis comprehendere*. Sed apprehensio est perfecta visio et totalis.

Item. Cum sit infinitus, si non videtur totus, quod latet de ipso infinitum est; ergo plus dicendus est non visibilis quam videri in patria.

Item. Cum sit simplex et impartibilis, quomodo aliquid eius videbitur, quin totum?²⁴¹

Il nucleo dell'argomentazione dell'obiettore è la semplicità, ossia l'indivisibilità, dell'essenza divina: essendo Dio semplice, se visto, è visto nella sua totalità. Inoltre, Egli è infinito; ma se ammettiamo che non sarà visto totalmente, concediamo che vi sono delle parti di Lui che non

²³⁸ Strano che l'obiettore, nel giudicare *inconveniens* tale tesi, evidentemente memore della condanna, non giudichi *inconveniens* anche l'altra tesi condannata, e che lui continua a sostenere, sulla non visibilità dell'essenza divina *in se*.

²³⁹ Il soggetto sottinteso è il *respondens*, ossia il baccelliere. L'uso della terza persona si spiega ricordando che anche tale *quaestio* è una *reportatio*.

²⁴⁰ GUERRICUS, *ibid.*, p. 239,38-40.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 239,41-47.

saranno viste e, ammesso e non concesso che in Lui vi siano delle parti, queste sarebbero infinite; dunque, non vedere queste parti significherebbe non vedere affatto Dio, il che è da escludere.

All'ultimo argomento, secondo cui, essendo Dio semplice, non si può vederlo che totalmente, il baccelliere risponde:

Dicebat quod simplex et infinitus, infinitas enim radicata est in simplicitate; nam hoc sequeretur si solum esset ibi simplicitas.²⁴²

Il baccelliere, sostenitore della visione dell'essenza divina in quanto finita, non in sé ma in relazione all'uomo finito che non può vedere l'infinito, risponde al difficile argomento sulla semplicità e impartibilità dell'essenza, ricordando che Dio, oltre a essere semplice, è infinito. Il suo obiettivo consiste nel mostrare che l'invisibilità della totalità di Dio è dovuta alla sua infinità e non alla semplicità, dimenticando tuttavia che l'obiettore aveva trattato in modo convincente anche il problema dell'infinità, quando aveva osservato che, se si concedesse erroneamente che Dio sarà visto solo in parte, essendo infinito, le parti celate sarebbero ugualmente infinite e la loro non visibilità impedirebbe la stessa visione di Dio, oltre che una visione totale.

Un altro obiettore contesta al baccelliere l'idea dell'essere radicato dell'infinità divina nell'essenza, opponendole, con una serie di argomenti speculativamente assai interessanti, la distinzione logica tra infinità ed essenza:

Contra. Simplicitas et infinitas non sunt in ipso ex eadem ratione quia simplicitas privat divisionem, infinitas divisionem ponit, cum dicat rationem quanti.

Item. Infinitas est virtutis vel durationis, simplicitas autem naturae vel essentiae; ergo etc. Et inde ergo infinitas ibi non impedit visionem essentiae secundum sui totalitatem.

Item. Infinitum dicit rationem quanti, essentia non; ergo infinitas ibi non est secundum essentiam. Ergo etc.

Item. Infinitas est secundum potentiam et virtutem, quia non potest in tot quin possit in plura; unde infinitas determinatur in Deo secundum fluxum ad creaturas. Essentia de se non dicit fluxum, ergo infinitas ibi non est ex parte essentiae. Inde ut prius quod non impedit totum videre.

Item. Quantum diligemus, tantum cognoscemus; sed diligemus totum etc. Iustum enim est ut sit cognitio circa totum verum sicut affectio circa totum bonum.

Item. Non diligimus nisi cognitum; ergo si diligimus totum etc.

Item. Sicut potentia est infinita, sit bonitas; sed infinitas bonitatis non impedit quin tota diligatur, ergo nec infinitas potentiae quin tota cognoscatur.

Item. *Damascenus*: «Hoc solum comprehensibile est de Deo quia incomprehensibilis»; ergo infinitatem eius comprehendemus.

Item. Infinitas erit nobis praesens; ergo ipsam videbimus.

²⁴² *Ibid.*, p. 239,47-48.

Item. Negationes maxime notae sunt de Deo. Infinitas autem et incomprehensibilitas dicuntur per negationem; ergo etc. Unde *Damascenus*: «Familiarius est facere rationem ex omnium ablatione».²⁴³

La semplicità e l'infinità non sono attributi logicamente assimilabili, perché l'una esclude ciò che l'altra pone, ossia la quantità e conseguentemente la divisibilità. Non avendo la stessa connotazione logica (*non ex eadem ratione*), tali attributi non possono essere riferiti a un unico aspetto di Dio: l'uno – la semplicità – riguarda l'essenza, l'altro – l'infinità – la potenza. L'essenza dice l'essere stabile, fisso, immobile, di Dio, e in quanto tale è semplice; la potenza dice il flusso (*fluxus*) verso la creatura, l'uscita da sé per andare incontro alla creatura, il disporsi al mostrarsi, e in quanto tale è infinita. Ne segue che l'essenza divina, in quanto semplice, sarà vista nella sua totalità, perché l'infinità, in quanto concernente la potenza e non l'essenza, non impedisce all'intelletto finito di vedere totalmente l'essenza. Ciò non significa che, di Dio, sarà conosciuta totalmente solo l'essenza e non la potenza – una tale ammissione avrebbe significato comunque una visione parziale della divinità, pur in una visione totale dell'essenza: l'amore non ha limiti; ma si ama ciò che si conosce; dunque, se si ama il tutto, si conosce anche il tutto, anche la potenza infinita di Dio. Pur di rendere conoscibile l'infinità della potenza, l'obietto compie un'operazione ermeneutica a dir poco azzardata: il Damasceno, nel tentativo di affermare l'assoluta trascendenza e misteriosità di Dio, in accordo con la tradizione greca, con un gioco di parole aveva sostenuto che di Dio è comprensibile soltanto che è incomprendibile; l'obietto, volutamente ignorando il gioco retorico del padre greco e associando l'in-finità come non-finitezza all'in-comprensibilità come non-comprensibilità, giunge alla affermazione della comprensibilità dell'infinità. È comprensibile di Dio soltanto che è incomprendibile; ma l'infinito come negazione del finito è analogo all'incomprensibile come negazione del comprensibile; dunque, l'infinito è comprensibile. Capovolgendo all'interno la teologia negativa, l'obietto pone la conoscibilità dell'infinità: insegnano i padri greci che di Dio possiamo conoscere solo ciò che non è; ma l'in-finità è la negazione del finito; dunque, possiamo conoscere, e vedere, l'infinità di Dio. L'obietto, a ben vedere, ha fornito degli argomenti utili all'affermazione della visibilità dell'infinità divina. Ma allora, perché preoccuparsi di scindere logicamente la semplicità e l'infinità, l'essenza e la potenza? Se anche l'infinità di Dio è visibile all'intelletto finito dell'uomo, perché negare l'infinità all'essenza nel tentativo di renderla totalmente visibile? Non sarebbe stato sufficiente proporre gli argomenti sulla visibilità dell'infinito, senza adoperarsi di riservarla alla potenza? Il senso di tale operazione speculativa ci sfugge.

²⁴³ *Ibid.*, pp. 239,49-240,73.

Il dibattito riportato nella *quaestio III* si conclude con il seguente quesito:

Item quaeritur si essentia ut essentia videbitur in rebus. Videtur quod non, quia essentia ut essentia non est in rebus. Essentia enim ut essentia non dicit rationem diffusionis; unde essentia licet vere sit in rebus, non tamen per modum essentiae sed bonitatis, licet ipsa essentia videatur in rebus.²⁴⁴

Il problema, benché poco dibattuto, non è marginale: si tratta di capire se l'essenza divina, come essenza, possa essere vista nelle creature. Sembra di no, perché l'essenza è stabile, è *in sé* per definizione, non è diffusiva, non è ciò che di Dio può muoversi verso le creature, ossia la bontà. La negazione, tuttavia, non riguarda la presenza dell'essenza divina nelle cose, bensì la sua modalità di presenza: l'essenza è nelle cose, ma non *per modum essentiae*, bensì *per modum bonitatis*; Dio è presente nelle creature non in quanto Dio, ma in quanto Creatore.

Nella *responsio* di Guerrico ai vari problemi discussi nel dibattito si compie la *retractatio* di quanto detto nella *quaestio I* e nella *quaestio II*:

Responsio. Dicendum quod ipsa essentia in se ipsa videbitur, ut ostensum est per auctoritates. Et *Apostolus* dicit *I Cor 13* [*I Cor 13, 12*]: *Cognoscam sicut et cognitus sum*; unde cum Deus conosca in unoquoque id quod ipsum est, et cognoscentes in ipso cognoscent id quod est: unde videbitur in se ipso, in sua substantia nuda, non in lumine sparso, non in simulacris. Et ostendit *Commentator* super *Hierarchiam caelestem Dionysii*: «Quid est in theophaniis solum Deum videri et cum extra eas nunquam videri, nisi eum nunquam videri?». Si enim in his, idest theophaniis, idest simulacris, semper videtur, imago semper videtur; et si imago semper videtur, nunquam videtur, quoniam imago non est veritas. Item ibidem dicit: «Sicut nos satiare aliquid praeter ipsum non potest, ita sistere aliquid usque ad ipsum non potest». Ergo non sistemus in simulacro, non sistemus in lumine sparso. Unde etsi videamus in rebus essentiam, nihilominus videbitur in seipso.

Praeterea. Si solum videretur in lumine sparso vel in simulacris et non aliter videre Deum esset, sic videre Deum est terminus rationalis creaturae; sed ipsum videre et ipsa visio est creatura, ergo creatura est terminus rationalis creaturae et ita rationalis creatura non esset degnissima creatura, cum terminus sit dignius terminato.

Item. Deus non esset vere finis omnium, cum tamen dicat: *Ego sum alpha* etc. *Apoc. 1* et ultimo [*Ap 1,8; 22,13*].²⁴⁵

Mentre precedentemente Guerrico aveva negato la visione dell'essenza divina in se stessa, ritenendo possibile all'anima beata soltanto la visione dell'essenza come potenza, ora sostiene, basandosi sulle autorità scritturali e di Ugo di San Vittore, che l'essenza divina sarà vista in se stessa, nella sua nudità (*in sua substantia nuda*), così com'è. Il maestro domenicano riprende la

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 240,74-78.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 240,79-99.

polemica del vittorino contro la teofania eriugeniana: ne segue che negare la visione dell'essenza divina in sé equivarrebbe ad ammettere la visione di un'immagine, di una rappresentazione, di una *species* di Dio, e non di Dio stesso, con conseguenze disastrose per la dignità e la finalità della creatura umana. È da notare che l'opposto della visione dell'essenza divina in sé contro cui polemizzare non risulta essere la visione dell'essenza come potenza (la prima posizione di Guerrico), ma la visione di un simulacro a cui comunque non è possibile ridurre la potenza. L'affermazione della visione dell'essenza in sé non conduce qui alla negazione esplicita della visione dell'essenza come potenza, bensì a quella della visione dell'essenza in immagini. È chiaro che, pur in assenza di una negazione esplicita, affermare la visione dell'essenza in sé implica la negazione della visione dell'essenza come potenza. La mancanza di riferimenti evidenti alla prima posizione sostenuta va letta come un tentativo di smorzare la *retractatio*: il *retractator* polemizza contro un termine non coincidente con quello effettivamente sostenuto (Guerrico non aveva mai affermato che Dio sarà visto in un'immagine), evidentemente nel tentativo di far dimenticare quanto inizialmente insegnato.

Sul problema del *medium*, Guerrico ora così si esprime:

Videbitur autem Deus sine medio deferente, quia tale medium non est necessarium nisi in visione quae est per distantiam localem; visio autem Dei non est per distantiam, cum sit essentialiter ubique: ita enim angelus videt Deum existens in terra sicut ens in caelo. Videbimus etiam sine medio obnubilante quomodo videmus solem sub nubilo, quia tolletur speculum et enigma. Unde *Gregorius XVIII Moralium*, exponens illud *Moysi 33 Exodi* [Ex 33, 18]: *Ostende mihi faciem tuam*, dicit quod ipse «petebat videre quem videbat»; et respondet: «Sed ex hac petitione colligitur quod Deum sitiebat videre per claritatem incircumscriptionis naturae». Ergo credebatur se perventurum ad illam visionem, aliter frustra peteret; ergo sancti perveniunt ad hoc quod videant Deum in claritate incircumscriptionis naturae, et ita sine medio obnubilante, unde sequitur in auctoritate: «Ut sic superna gratia mentis oculis adesset, petiit, scilicet Moyses, ad aeternitatis visionem nulla imago creata interesset». Non autem videbitur Deus sine medio disponente quia intellectus humanus non potest ex se in illam lucem inaccessibilem, et ideo disponitur per gloriam. Et hoc etiam patet, quia non potest modo credere nisi disponatur per gratiam fidei, ergo multo magis nec tunc poterit plene cernere nisi disponatur per gloriam; et illa gloria erit nihilominus gratia, *Gv 1* [*Gv 1, 16*]: *gratia pro gratia*, et *Zc 4* [*Zc 4, 7*]: *adaequabit gratiam gratiae* etc., gratiam scilicet patriae gratiae viae. Haec autem dispositio erit ex parte videntis, non visi, quia ipsum visum se offeret quia lux est; sicut et color non potest videri nisi ratione lucidi, sed ipsa lux corporalis se ipsa videtur.²⁴⁶

Questo passo prova che il grosso della *retractatio* riguarda l'oggetto della visione, piuttosto che il *medium*. Infatti, il maestro domenicano ribadisce, in accordo con le *quaestiones* precedenti, la necessità del *medium* e il suo carattere *disponente*: il *medium* non è *deferens*, perché nella *visio beatifica* non vi è una distanza spaziale da colmare; non è *obnubilans*, ossia un oggetto terzo che

²⁴⁶ *Ibid.*, pp. 240,100-241,122.

impedisce la visione chiara dell'oggetto al soggetto vedente, come la nube impedisce la visione chiara del sole; ma è *disponens, medium soggettivo* che mette il soggetto vedente nelle condizioni di poter vedere. La differenza rispetto alla prime *quaestiones* concerne piuttosto l'individuazione dell'elemento con cui identificare il *medium*: prima era l'amore, proveniente dalla grazia divina che dispone l'uomo, a sua volta innamorato di Dio, a vedere la potenza di Dio; ora è la gloria, *surplus* di grazia che illumina l'uomo, consentendogli una visione perfetta. In realtà, già nella *quaestio II* Guerrico aveva parlato di una *dispositio gloriae*, ma, rispondendo successivamente a un'obiezione, aveva indicato la carità quale *medium* ideale per la funzione equilibrante tra gli estremi: da un lato essa rende l'uomo simile a Dio, dall'altro proviene da Dio, essendo effetto proprio della grazia. Il rapporto tra la gloria e l'amore può essere così descritto: la gloria dispone l'uomo all'amore, tramite cui l'anima conosce Dio. Nella *quaestio III*, invece, l'amore non assolve la funzione mediatrice, perché la *dispositio gloriae* è sufficiente al raggiungimento di una piena visione. Come osserva Trottmann, ora «le *medium disponens* est une lumière intellectuelle»²⁴⁷, non più la carità; ma ciò non significa, come vorrebbe lo studioso francese, che Guerrico passi da una concezione mistica e volontaristica a una concezione intellettualistica della *visio beatifica*: vedere Dio significa sempre conoscerlo, ma, mentre inizialmente il maestro domenicano individuava nell'amore la causa movente di tale conoscenza, pur nella disposizione della gloria, ora tale disposizione, ossia tale lume intellettuale, non ha più bisogno di un elemento ulteriore (l'amore), ma basta a creare le condizioni sufficienti alla visione. A ragione, ancora Trottmann legge in questa posizione un'anticipazione del *lumen gloriae*. Cos'è il *lumen gloriae* se non una luce sovranaturale che dispone il soggetto vedente a vedere l'essenza divina in se stessa superando i limiti della propria natura²⁴⁸? La gloria è il *medium*, non nel senso in cui lo intendeva Alessandro di Hales, ossia come un *medium deferens* che permette di vedere come in un filtro, analogamente all'aria tramite cui vediamo il sole, ma come un *medium soggettivo* (*ex parte videntis, non visi*) che dispone l'anima a superare le imperfezioni e le incapacità proprie per aprirsi alla luce in sé.

²⁴⁷ TROTTMANN, *Psycho-somatique de la vision béatifique* cit. (alla nota 103), p. 220.

²⁴⁸ Cfr. AQUINAS, *Summa theologiae*, I, q. 12, a. 5, ed. Leonina, *Opera omnia*, IV, Roma 1888, p. 123: «Omne quod elevatur ad aliquid quod excedit suam naturam, oportet quod disponatur aliqua dispositione quae sit supra suam naturam: sicut, si aer debeat accipere formam ignis, oportet quod disponatur aliqua dispositione ad talem formam. Cum autem aliquis intellectus creatus videt Deum per essentiam, ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis intellectus. Unde oportet quod aliqua dispositio supernaturalis ei superaddatur, ad hoc quod elevetur in tantam sublimitatem. Cum igitur virtus naturalis intellectus creati non sufficiat ad Dei essentiam videndam, ut ostensum est, oportet quod ex divina gratia superaccrescat ei virtus intelligendi. Et hoc augmentum virtutis intellectivae illuminationem intellectus vocamus; sicut et ipsum intelligibile vocatur lumen vel lux».

Dopo aver fornito la sua risposta, il maestro è chiamato a rispondere alle varie obiezioni, tra cui quella fondata sull'*auctoritas* del Crisostomo che, riflettendo sulla varietà delle visioni dei profeti narrate dalla Scrittura, concludeva che questi non vedevano l'essenza divina immutabile e sempre uguale a se stessa:

Quod obicitur 'prophetae viderunt differenter etc.', responsio: Chrysostomus bene argumentatur si arguit quod sic solutio non valet, scilicet haec: sancti differenter videbunt in patria, ergo etc. Est enim duplex modus videndi differenter, scilicet quantum ex parte videntis et quantum est ex parte visi. Utroque modo videbant prophetae differenter: quantum est ex parte videntis, differenter videbant quia idem propheta aliquando plus aliquando minus cognoscebat; erat etiam differentia ex parte visi quia videbant Deum sub diversis formis, sicut Abraham [Gn 18] vidit angelos, *Isaias* 6 sedentem super solium excelsum, *Daniel* 7 antiquum dierum, et sic de aliis. Et haec differentia erat secundum exigentiam eorum quae debebant nuntiari. Et ideo cum uniformis sit divina essentia, non videbant divinam essentiam. Non sic autem erit in visione patriae; etsi enim sit ibi quaedam diversitas ex parte videntis quia erit visio secundum plenitudinem accipientis, unde alius plus alius minus, non tamen est ibi diversitas ex parte rei visae quia ipsa essentia una ab omnibus videbitur.²⁴⁹

Il Crisostomo ben diceva quando negava ai profeti la visione dell'essenza divina, ma tale negazione non può essere estesa alle anime beate. Queste vedranno *in patria* in maniera diversa, chi più chi meno secondo la pienezza della propria natura (*secundum plenitudinem accipientis, alius plus alius minus*), ma l'oggetto della loro visione non sarà vario e molteplice come nel caso dei profeti, bensì stabile e immobile quale è l'essenza divina. La diversità riguarderà la capacità di ricezione dell'anima beata, non l'oggetto visto. Il Dio dei profeti si adattava alle loro capacità intellettive e così si mostrava in vario modo; ma l'essenza resta in sé, non esce da sé, è sempre uguale a se medesima, non vi è diversità che la riguardi. Ciò che muta è solo la densità della visione che varia da anima ad anima, a seconda della sua facoltà recettiva. Ma come si può ricevere ciò che non si dà a vedere? Meglio, la ricezione implica un dare, un mostrarsi; ma l'essenza divina, perfettamente ferma in se stessa, non si mostra. Perché allora continuare a parlare di ricezione? Tale termine era consono e adeguato alla posizione originaria di Guerrico, secondo cui l'essenza divina non è attingibile e non è possibile vedere Dio se non nel suo apparire, piuttosto che nel suo essere. Qui, essendo Dio visto nella sua fissità ontologica, non può esservi ricezione alcuna, ma solo movimento verso di Lui. Se Dio è visto nella sua essenza, non è Lui a mostrarsi, ma l'anima a muoversi verso di Lui. E tale movimento non può essere una ricezione passiva, bensì un moto attivo. L'uso del participio *accipiens* (*secundum plenitudinem accipientis*) non è dunque corretto e va segnalato come un'imprecisione terminologica del maestro; meglio sarebbe connotare l'anima beata come *attingens*. Ma l'uomo, creatura imperfetta, come può camminare verso la statuaria essenza divina? Evidentemente illuminato

²⁴⁹ GUERRICUS, *Quaestio III*, ed. Guyot cit. (alla nota 154), p. 241,123-137.

dalla luce sovranaturale della gloria (*lumen gloriae*) che supplisce al difetto della natura. Stando a questa interpretazione, le premesse gnoseologiche di Guerrico, mentre sono in accordo con quanto detto nelle *quaestiones I e II*, non sono conciliabili con la *quaestio III*. Ricordiamo infatti che, per Guerrico, circa le cose di grazia, ossia gli enti sovranaturali, l'uomo non può che avere una conoscenza ricevuta: l'assenza di *comparatio* tra l'uomo e il trascendente impedisce qualsivoglia *cooperatio*, ragion per cui all'uomo non resta che ricevere dall'alto informazioni rivelate, impossibilitato com'è a operare attivamente per costruirsi un bagaglio conoscitivo che abbia per oggetto ciò che gli è superiore. Da tale premessa si deduceva coerentemente che l'anima beata, e con essa l'anima di Cristo in quanto vero uomo, non può vedere Dio così com'è (*essentia*), ma soltanto nel suo apparire (*potentia*), laddove il mostrarsi di Dio è inteso come un dare comunicazioni che il soggetto conoscente recepisce e riceve. Nel divenire visibile dell'essenza divina, tale schema gnoseologico crolla: se l'uomo vede Dio così com'è, nella sua essenza, non è più Dio a mostrarsi, ma l'uomo a muoversi verso di Lui; di conseguenza, la creatura non *riceve* più alcuna conoscenza, ma la *produce* attingendo la statica essenza divina. In questo attingere, l'uomo è preso per mano dalla grazia nella disposizione della gloria: la grazia non comunica all'uomo delle nozioni, ma lo aiuta nella produzione attiva di conoscenza. Così, l'impossibilità di *co-operatio* non è più sostenibile, perché l'uomo co-opera con la grazia divina per conoscere la quiddità di Dio. Nella *retractatio* Guerrico avrebbe dovuto modificare le premesse gnoseologiche; non solo non compie tale operazione, ma, chissà se coscientemente o meno, continua a usare una terminologia (relativa alla ricezione) non più appropriata. La risposta che stiamo commentando, oltre alla parola *accipientis*, presenta un altro problema, relativo all'espressione *alius plus alius minus*. Come sopra esposto, la condanna del 1241 aveva per oggetto, oltre alla proposizione riguardante l'essenza come oggetto della visione, anche quella secondo cui le anime che posseggono maggiori doti naturali godranno di una grazia e di una gloria altrettanto maggiori. Se in un'altra risposta, come vedremo, Guerrico mostrerà di aver ben compreso la lezione della condanna a tal proposito, qui sembra sostenere proprio la proposizione condannata: affermare che le anime avranno una maggiore o minore visione (*alius plus alius minus*) a seconda della loro capacità di ricezione (*secundum plenitudinem accipientis*), mettendo da parte il problema relativo alla ricezione di cui abbiamo già discusso, significa ammettere che la qualità della visione sarà proporzionale alla bontà della propria natura. Il maestro domenicano giunge a tale conclusione nel tentativo di giustificare la varietà della visione *ex parte videntis*, piuttosto che *ex parte visi* (ammesso e non concesso che fosse necessario ammettere una molteplicità della *visio in patria*), e così incorre in un errore, ancora una volta non sappiamo se

cosciente o meno, che, in una *quaestio* successiva alla condanna, evidentemente risulta fuori luogo.

Nel rispondere all'obiezione fondata sul passo del Crisostomo, assai ricorrente nei testi che stiamo esaminando, secondo cui neanche gli angeli vedono l'essenza divina, Guerrico chiama in causa l'avverbio *plene*, declinandolo in modo diverso rispetto alle *quaestiones* precedenti:

Quod obicitur 'hoc ipsum quod est Deus, neque angeli etc.', responsio: 'hoc ipsum quod est' est intelligendum secundum sui plenitudinem qua a se videtur. Et quod sic exponi debeat, patet per hoc quod sequitur in auctoritate: «Si de hoc interrogaveris angelos etc.»; quid est dicere: cantant *Gloria in excelsis Deo*, nisi 'in excelsis' idest in altitudine suae comprehensionis quae sibi soli constat. Haec est gloria de qua *Isaias* [Is 42, 8]: *Gloriam meam alteri non dabo*. Unde ultima pars *Glossae* exponit primam.²⁵⁰

Nella *quaestio I* Guerrico aveva affermato che l'essenza divina sarà vista *in patria* (evidente escamotage retorico che abbiamo già smascherato) ma non *plene*, laddove l'avverbio indicava la negazione sia della visione dell'essenza in sé sia della visione di Dio pari a quella che Dio ha di se stesso. Qui, invece, delle due negazioni viene utilizzata solo la seconda: l'essenza divina sarà vista in sé, ma non *plene*, ossia non come essa vede se stessa. Si compie così l'allineamento di Guerrico all'ortodossia espressa da Gregorio Magno e Isidoro di Siviglia.

Alle obiezioni fondate su *auctoritates* che sembravano negare la visione dell'essenza divina, Guerrico risponde notando che le loro negazioni si riferivano allo stato della vita terrena, non alla condizione *in patria*:

Quod obicitur de Damasceno quoniam 'quid est Deus etc.', responsio: loquitur secundum statum viae; non enim possumus in via conoscere quid est, quia videmus in speculo.
Quod obicitur 'Deus est quem nulla attingit opinio', responsio: verum dicit, quia opinio non est nisi in via; in via autem non potest attingi, idest in sua essentia et sicut est videri.²⁵¹

Lo Pseudo-Agostino, nella citazione dell'obiettore, oltre a sostenere che Dio non può essere attinto da alcuna opinione, afferma che Egli supera ogni possibilità umana di dirLo o semplicemente pensarLo. Da ciò l'obiettore deduce che è impossibile vedere Dio nella sua essenza. Guerrico risponde:

Quod obicitur 'Deus plus est quam possit dici vel cogitari', responsio: verum est, quia ipse est plus quam possit dici vel cogitari a nobis quantum est in nobis; non tamen propter hoc sequitur quin per gratiam videatur in sua substantia. – Vel: est plus quam possit dici vel

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 241,138-144.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 241,145-150.

cogitari, quia non potest comprehendi per dictionem vel cogitationem; non tamen sequitur quin possit videri.²⁵²

La risposta di Guerrico è duplice: nella prima, il maestro domenicano osserva che, pur non potendo essere né detto né pensato dalla creatura, Dio può essere visto nella sua sostanza con il sostegno della grazia; nella seconda, sostiene che il non poter comprendere Dio con il linguaggio o con il pensiero non implica il non poter vederLo. Sullo sfondo vi è l'adagio medievale, di origine agostiniana, secondo cui «Deum videre possibile, comprehendere impossibile», laddove la comprensione indica la possibilità di limitare Dio nello spazio finito della nostra mente o nelle possibilità limitate del nostro linguaggio e non la conoscenza *tout court*. La *comprehensio* è una conoscenza piena che nulla tralascia. Lungi dallo scindere il vedere dal conoscere, il che farebbe crollare l'intero impianto speculativo su cui regge la sua riflessione, Guerrico intende dire che, pur non essendo possibile una comprensione di Dio pari a quella che Dio ha di se stesso e una definizione di Dio che Lo comprenda in determinati limiti, è possibile averne una visione intuitiva, che è pur sempre una forma di conoscenza²⁵³. L'intuizione indica un'immediatezza della visione non contraddittoria con la necessità del *medium* che Guerrico a più riprese ribadisce, essendo il *medium* ammesso semplicemente *disponens* e non *deferens*.

Ancora la citazione dell'obiettore dal *De quaestionibus novi et veteris testamenti* fornisce ulteriori elementi di riflessione. Lo Pseudo-Agostino sosteneva una naturale diversità di pensiero tra gli uomini, donde l'obiettore deduceva l'impossibilità di vedere l'essenza divina, stabile e immutabile. Guerrico risponde:

Quod dicit postea 'unaquaeque natura pro capacitate sui etc.', responsio: loquitur de sententia quae est secundum modum naturae, quia illa sententia quae est ex puris naturalibus, non per gratiam, distat sicut distat natura a natura. Et secundum hoc ipse coaequat sententiam naturalibus, quia sentire naturale differentiam habet secundum diversitatem naturae; sed sentire gratuitum non habet differentiam secundum diversitatem naturae, quia aliquis qui habet minus bona naturalia plus videt Deum per gratiam quam alius qui habet magis bona.²⁵⁴

²⁵² *Ibid.*, p. 241,151-156.

²⁵³ Cfr. TROTTMANN, *Psycho-somatique de la vision béatifique* cit. (alla nota 103), p. 219: «L'impossibilité pour une créature finie d'atteindre une connaissance exhaustive de Dieu qui lui est réservée, n'exclut pas, précise Guerric, la vision (intuitive) de son essence. Les bienheureux voient bien l'essence de Dieu et connaissent sa quiddité, sans pour autant partager la connaissance exhaustive qu'il a de lui-même».

²⁵⁴ GUERRICUS, *Quaestio III*, ed. Guyot cit., pp. 241,157-242,164.

L'*auctoritas* si riferisce alle opinioni umane su Dio, molteplici, varie, inevitabilmente differenti in quanto frutto dell'imperfezione naturale dell'intelletto creaturale, non ai pensieri orientati dalla grazia verso la verità. Questi ultimi presentano una differenza che non dipende dalla natura diversa delle anime, ma dalla gratuita quantità di grazia elargita in modo diverso e misterioso ai vari beati. Abbiamo già osservato che, tra le varie proposizioni condannate nel 1241, vi era quella che sosteneva una proporzione tra la bontà della natura di un'anima e la grazia ricevuta. Abbiamo anche notato che sopra Guerrico sembra sostenere proprio la proposizione condannata quando ammette una diversità nella visione beatifica proporzionale alle capacità di ricezione di ciascuna anima. Qui, invece, si conforma all'ortodossia, tanto da capovolgere paradossalmente la proposizione condannata: non riceve più grazia l'anima che possiede maggiori doti naturali, ma al contrario l'anima maggiormente carente nella natura. Le oscillazioni di Guerrico possono spiegarsi soltanto con una lentezza e una poca convinzione nell'assimilazione della lezione della condanna.

Il secondo quesito della *quaestio III*, su cui si è sviluppato un ampio dibattito, riguardava la totalità della visione dell'essenza: ammesso che la sostanza divina sarà vista in se stessa, lo sarà nella sua totalità o solo parzialmente? La discussione ha chiamato in causa alcuni attributi divini, la semplicità e l'infinità. Guerrico così risponde:

Quod obicitur 'quomodo Deus in se ipso videbitur cum sit simplex', respondeo sine praeiudicio quod bene verum est quod Deus simplex est et infinitus, et non ex eadem ratione est infinitas et simplicitas, ut visum est. Unde cum simplicitas sit ex parte essentiae, ex parte illa non erit infinitas; et ideo infinitas non impedit quin essentia in ratione essentiae tota videatur. Et hoc est quod dicit *Glossa*: «Fac quod sis sanctus et totum comprehendes», idest totam essentiam in ratione essentiae, non tamen in ratione virtutis. Secundum hoc concedo omnes obiectiones quae factae sunt ad hoc.²⁵⁵

Nelle *quaestiones I e II*, il maestro domenicano aveva sostenuto l'impossibilità di vedere l'essenza divina in quanto tale, perché, essendo questa semplicissima, se fosse vista, la vedremmo pienamente e la nostra conoscenza di Dio non sarebbe diversa in nulla da quella che Dio ha di se stesso. Ma, essendo inaccettabile una simile conclusione, bisogna negare la visione dell'essenza e ammettere soltanto la visione della potenza, la quale, indicando la capacità produttrice di Dio, si dà all'intelletto umano più immediatamente dell'essenza che resta nascosta nella sua semplicità. Dopo la *retractatio*, dovendo ammettere la visione dell'essenza in sé, Guerrico deve affrontare una serie di domande speculative. Innanzitutto, la pienezza della conoscenza: essendo ora possibile la visione dell'essenza in quanto tale e divenendo la conoscenza dell'anima beata piena, in cosa la *cognitio* umana differisce da quella che Dio ha di

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 242,165-173.

se stessa? Guerrico ha già risposto dicendo che la visione dell'essenza divina può dirsi piena in quanto l'essenza è vista in se stessa, ma non può essere equiparata alla conoscenza che ne ha Dio stesso. Un ulteriore quesito riguarda la comprensione dell'essenza: essendo semplice, l'essenza divina sarà vista totalmente? La risposta è positiva, pur ammettendo, come già visto, che non è possibile ammettere una visione comprendente la interezza divina. Difatti, sarà vista nella sua esaustività soltanto l'essenza, non la potenza: il capovolgimento della posizione antecedente la condanna è netta. Ma come può l'intelletto finito vedere l'essenza infinita di Dio? Se tra il finito e l'infinito non vi è proporzione alcuna, come sostenuto a più riprese dai teologi dell'epoca sulla base del lemma aristotelico *finiti ad infinitum nulla est proportio*²⁵⁶, come si spiega la visione dell'infinito da parte del finito? La soluzione di Guerrico consiste in un'operazione speculativa molto efficace: dovendo garantire all'intelletto finito la visione dell'essenza in sé ed essendo impossibile annullare l'infinita distanza tra il finito e l'infinito, il maestro nega l'infinità all'essenza. La semplicità e l'infinità sono riferite a diversi aspetti del divino e non sono radicate l'una nell'altra (*non ex eadem ratione*): la prima concerne l'essenza, la seconda la potenza. Così, l'infinità non impedisce la visione dell'essenza, bensì quella della potenza. Rendendo l'essenza semplice e non-infinita, Guerrico può concludere sostenendo la visione completa ed esaustiva dell'essenza divina da parte dell'anima beata.

La tesi di Guerrico circa la non-infinità dell'essenza è stata oggetto di un'interessante discussione tra gli storici. Dondaine²⁵⁷ ipotizza che il maestro di Saint-Quentin sia tra i *quidam* cui Bonaventura attribuiva la tesi della finitezza dell'essenza divina e che, sempre secondo la testimonianza del teologo francescano, successivamente furono costretti a ritrattare²⁵⁸. Si

²⁵⁶ Cfr. ARISTOTELES, *De caelo*, I, 6, 274a; 7, 275a; *Physica*, VIII, 1, 252a. Per approfondimenti sull'uso dell'espressione aristotelica nel dibattito teologico degli anni 1220-1255, cfr. CÔTÉ, *L'infinité divine* cit. (alla nota 89), pp. 45-63.

²⁵⁷ Cfr. DONDAINE, *Guerric de Saint-Quentin et la condamnation* cit. (alla nota 154), p. 229: «De fait, il était un peu osé de paraître renoncer à l'attribut 'infini' pour la divine essence. Est-ce donc Guerric que vise S. Bonaventure quand il écrit à ce propos: 'Qui hoc primo dixit postmodum retractavit'? Peut-être. Encore une rétractation. On entrevoit le climat mouvant des essais de cette période, en pleine recherche tâtonnante». Trottmann riferisce ulteriori particolari sulla convinzione di Dondaine: «Remarquons que le tiré-à-part de l'article de H.-F. Dondaine, que les pères dominicains de Grottaferrata ont eu la gentillesse de nous donner, et sur la couverture duquel est inscrit '*ad usum f. H. D.*', comporte, en face de l'interrogation de la page 95: 'Qui a pu lancer pareille solution?' une note marginelle: 'Guerric!'. Pas de point d'interrogation», in TROTTMANN, *Psycho-somatique de la vision béatifique* cit. (alla nota 103), p. 215, nota 51.

²⁵⁸ Cfr. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *In III Sent.*, d. 14, a. 1, q. 2, in *Opera Omnia*, III, Quaracchi 1887, p. 300: «Ad praedicatorum intelligentiam est notandum, quod aliqui dicere voluerunt, quod Verbum increatum et ipse Deus non solum ab anima Christi, sed etiam ab aliis animabus beatis habet comprehendi, et aliquo modo est

tratterebbe di una *retractatio* relativa all'attribuzione della finitezza all'essenza divina, non alla negazione della visione dell'essenza in sé; dunque, ammesso che il soggetto sia Guerrico, dovremmo concedere un'ulteriore *retractatio* rispetto alla *quaestio III*, di cui però non abbiamo traccia. L'ipotesi di Dondaine, che in privato era una vera e propria convinzione, è condivisa da Sweeney, tra i maggiori studiosi del problema dell'infinità divina²⁵⁹: egli presenta Guerrico come un difensore della tesi della finitezza dell'essenza divina, basandosi sia sul passo della *quaestio III* appena analizzato sia sulle testimonianze indirette, oltre che di Bonaventura, di Alessandro di Hales²⁶⁰ e Tommaso d'Aquino²⁶¹. Antoine Côté, in diversi scritti, ha mostrato che, dai testi dei tre grandi teologi del XIII secolo considerati da Sweeney, emergono due gruppi di *quidam* e non, come il gesuita americano riteneva, un solo gruppo di pensatori accomunati dalla negazione della finitezza dell'essenza divina: solo i teologi del primo gruppo, la cui posizione è riassunta da Bonaventura, sostengono la finitezza dell'essenza divina; quelli del secondo gruppo, il cui pensiero è riportato da Alessandro e Tommaso, pensano che l'essenza divina non sia né finita né infinita, perché il finito e l'infinito si predicano della categoria della quantità con cui non si può pensare il Dio immateriale e incorporeo, ma o semplice o composta. Si tratta evidentemente di

incomprehensibilis. Comprehendi enim habet quantum ad *essentiam*, ut dixerunt, quae est finita, et ideo finita, quia in se ipsa simplex et perfecta; dicitur autem et est incomprehensibile quantum ad *potentiam*, quae respicit infinita; nunquam enim potest esse in tot, quin in plura. Et per hoc dissolvere voluerunt auctoritates Sanctorum et Scripturae, quae videntur invicem repugnare (...) Sed iste modus dicendi in primo libro improbatus fuit, quia impossibile est, quod *potentia* excedat *essentiam* (...) Et ideo iste modus dicendi stare non potest; et qui hoc primo dixit postmodum retractavit». Cfr. anche ID., *In I Sent.*, d. 43, a.1, q. 2, in *Opera Omnia*, I, Quaracchi 1882, p. 769: «Voluerunt quidam dicere, quod divina essentia sub ratione *essentiae* est finita, sub ratione *potentiae* est infinita. Nam essentia nominat Deum ut *in se*, et sic est finitus, quia perfectus; finitus etiam, quia comprehenditur a finito, ut a Beatis; et hoc dixerunt propter essentiae simplicitatem, quam dixerunt totam videri. In quantum autem consideratur sub ratione *potentiae*, sic dicit respectum ad effectus. Et quia non est status ibi, quia semper est aliquid extra accipere, dixerunt, quod sub ratione potentiae erat infinita».

²⁵⁹ Cfr. L. SWEENEY, *Divine Infinity in Greek and Medieval Thought*, New York 1992, p. 420.

²⁶⁰ Cfr. ALEXANDER HALENSIS, *Summa theologica*, I, tr. 2, q. 1, c. 1, Quaracchi 1924, p. 56: «Quantum ad primum sic objicitur: finitum et infinitum congruunt quantitati; unde semper dicitur finitum et infinitum sub ratione quantitatis, simplex autem et compositum sub ratione substantiae vel essentiae. SI ergo quantitatem non dicimus circa divinam essentiam nisi solum circa virtutem ejus, quae dicitur aliquo modo quanta, secundum quod ponit Augustinus quantitatem virtuales et dimensionem, in libro *De quantitate animae*; ergo non est dicere de essentia divina quod sit finita vel infinita, sed solum de ejus virtute vel potentia».

²⁶¹ Cfr. AQUINAS, *In I Sent.*, d. 43, a. 1, q. 1, ed. P. Mandonnet, I, Paris 1929: «Quidam enim, accipientes finitum et infinitum solum secundum quod sunt passiones quantitatis, non poterant in Deo invenire infinitatem, nisi secundum quod inveniebant in eo rationem quantitatis virtualis; unde dicebant Deum esse infinitum, quia virtus ejus est infinita. Ideo accidit quod quidam negaverunt essentiam Dei esse infinitam in ratione essentiae consideratam, et sic a sanctis eam videri asserebant. Sed istud erroneum est».

idee contrastanti che non possono essere associate a un'unica compagine di teologi, come erroneamente pensava Sweeney. A questo punto, bisogna chiedersi a quale dei due gruppi appartiene Guerrico. Côté, contrariamente a Dondaine e Sweeney, osserva che il maestro di Saint-Quentin, nel passo della *quaestio III* in questione, non afferma esplicitamente la finitezza dell'essenza divina, ma si limita a separare logicamente i due attributi della semplicità e della infinità, assegnando il primo all'essenza e il secondo alla potenza. Negare l'infinità all'essenza non implica affermarne la finitezza: «En bonne logique, on ne saurait conclure de ce que Dieu n'est pas infini qu'il est fini (deux termes contraires pouvant être faux simultanément). Dieu peut n'être ni fini ni infini, en ce sens qu'aucun de ces attributs ne saurait, pour une raison qui reste à déterminer, se prédiquer de lui»²⁶². Secondo Côté, dunque, Guerrico andrebbe collocato nel gruppo di *quidam* citato da Alessandro e Tommaso, la cui dottrina dell'infinito si fonda «sur l'interdiction de la confusion des genres»²⁶³ ed è basata sulla concezione aristotelica dell'infinito materiale e quantitativo²⁶⁴. La tesi di Côté è condivisibile anche alla luce del fatto che Guerrico ammette le obiezioni che insistevano sulla relazione dell'infinito con la *ratio quanti*, con la *divisio*, con la *duratio*, elementi da negare all'essenza²⁶⁵.

La *solutio* di Guerrico prosegue con la risposta alle obiezioni che, appellandosi alla tradizione greca e alla teologia negativa, miravano a rendere visibile anche l'infinità della potenza, con un'operazione ermeneutica ardita e una procedura speculativa insensata rispetto alle conclusioni relative alla visione dell'essenza.

Quod obicitur de incomprehensibilitate quae videtur maxime comprehensibilis, responsio: infinitas, immensitas et incomprehensibilitas possunt dupliciter considerari: prout sunt in ipso intellecto, et sic sunt ipse Deus et secundum hoc non comprehenduntur; vel prout in

²⁶² A. COTÉ, *Note sur Guerric de Saint-Quentin et la question de l'infini divin*, in «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», 62 (1995), [pp. 71-79], p. 73.

²⁶³ ID., *L'infinité divine* cit. (alla nota 89), p. 84.

²⁶⁴ Cfr. ARISTOTELES, *Physica*, I, 2, 185a-185b: «Infinitum enim in quantitate est (...) Infiniti autem ratio quantitati congruit, sed non substantiae neque qualitati». Côté osserva che, nelle discussioni sull'infinito divino degli anni '30-'40 del XIII secolo, alla prevalente concezione aristotelica dell'infinito si oppose quella, proposta dall'autore della *Quaestio halesiana*, di un infinito de-materializzato e non-quantitativo che indichi «non pas une improbable sphère matérielle aux dimensions infinies, mais bien la perfection e la transcendance de Dieu», in COTÉ, *L'infinité divine* cit., pp. 76-77.

²⁶⁵ Sul problema dell'infinità divina, cfr. anche COTÉ, *Guerric de Saint-Quentin et le problème de l'infinité divine*, in *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge*, Actes du IX^e Congrès international de Philosophie Médiévale (Ottawa, 17-22 août 1992), éd. B. C. Bazán - E. Andújar - L. G. Sbrocchi, pp. 1206-1222; ID., *L'infinité divine dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, in «Dialogue», 34 (1995), pp. 119-137.

ipso intelligente, ut puta in anima vel in angelo, et sic bene possunt et maxime comprehendi, quia nihil melius intelligit homo de Deo quam quod est incomprehensibilis et infinitus. Et sic debet intelligi Damasceni verbum 'hoc solum etc.'. Tamen illa auctoritas Damasceni non intelligitur secundum statum viae, quia in via quae sunt dicta de Deo affirmative minime cognoscuntur, quae vero privative, maxime. E converso est in patria: quae dicuntur de Deo secundum affirmationem maxime cognoscuntur, propter ipsam divinam essentiam quae in se ipsa videbitur; minime vero quae secundum negationem, quia immensitas et huiusmodi non cognoscuntur nisi per quamdam privationem. Sed essentia ut essentia ibi videbitur per se ipsam.²⁶⁶

L'obiettore, da cui peraltro Guerrico riprende le riflessioni sull'infinità scissa dalla semplicità, aveva provato a rendere comprensibile anche l'infinità della potenza, benché avesse insistito sulla non-infinità dell'essenza al fine di renderla comprensibile all'intelletto finito, giocando sulle strutture logiche della teologia negativa: l'uomo non conosce ciò che Dio è, bensì ciò che Dio non è; ma l'infinità è negazione della finitezza; dunque, l'uomo conosce l'infinità di Dio. Guerrico non può concedere tale sillogismo, perché, essendosi preoccupato di negare l'infinità all'essenza pur di renderla visibile pienamente all'intelletto umano, non potrebbe ammettere la comprensione dell'infinità della potenza: così facendo, renderebbe insensata la negazione dell'infinità dell'essenza (controsenso in cui cade l'obiettore) e riconoscerebbe una comprensione piena anche della potenza divina, perdendo così la differenza tra la conoscenza umana di Dio e quella che Dio ha di se stesso. Avendo individuato i pericoli in cui l'obiettore incorre, il maestro distingue due modi di intendere l'infinità, l'im-mensurabilità e l'incomprensibilità di Dio: in quanto sono in Dio stesso e in quanto pensati dall'uomo, ossia ontologicamente e gnoseologicamente. Nel primo caso, tali attributi non sono comprensibili, perché l'uomo finito non potrebbe in alcun modo comprendere l'infinità di Dio (l'operazione teoretica della negazione dell'infinità dell'essenza è salva e con essa lo scarto tra la conoscenza umana e quella divina, restando la potenza infinita incomprendibile); nel secondo caso, essi sono comprensibili, perché, applicando la metodologia apofatica, l'uomo pensa ciò che Dio non è, non-finito, non-misurabile, non-comprensibile. Si tratta di un procedimento meramente logico e soggettivo, applicabile soltanto alla conoscenza umana *in via*. *In patria*, al contrario, l'intelletto umano non avrà più bisogno di strutture logiche privative: esso, con il sostegno della grazia, diventa in grado di conoscere l'essenza divina in se stessa, *affermativamente*, nella sua nuda realtà.

La *solutio* di Guerrico si conclude con la risposta all'ultimo quesito riguardante la presenza dell'essenza divina nelle creature. L'obiettore rispondeva affermativamente puntualizzando tuttavia che l'essenza divina è presente nelle cose non come essenza, bensì come

²⁶⁶ GUERRICUS, *Quaestio III*, ed. Guyot cit., p. 242,174-187.

bontà, essendo quest'ultima diffusiva, a differenza della sostanza immobile. Il maestro concorda pienamente:

Quod quaeritur 'utrum essentia videbitur in rebus ut essentia', potest dici quod essentia est in rebus, sed modus essentiae est non diffondere, modus bonitatis diffondere; unde licet essentia sit in rebus, tamen in rebus non habet modum essentiae sed in rebus habet modum bonitatis. Et secundum hoc dico quod in rebus etiam videbitur secundum modum bonitatis et non per modum essentiae. Et illa visio quae est in rebus non est verissima visio; in se enim verissime videbitur.²⁶⁷

Lo stesso tema è affrontato da Guerrico nella *quaestio* 2b iii del *Quodlibet* 4:

Tertio quaeritur utrum Deus videbitur in creaturis sicut modo, et videtur quod sic. Augustinus: "Videbitur in caelo, videbitur in terra; non sit alibi sicut *invisibilia Dei a creatura mundi intellecta conspiciuntur*, licet alio modo". Quis est ille modus? Respondeo quod videbitur etiam ratio in creatura, sed differentia est in claritate ab eo modo quo videbitur tunc et videtur nunc quia clarius videbitur tunc longe quam modo, et hoc voluit dicere Augustinus.²⁶⁸

Nel *De civitate Dei*, Agostino, come già osservato nel sotto-paragrafo a lui dedicato, afferma che la visione perfetta dell'essenza divina in se stessa non esclude la visione di Dio nelle creature: *in patria* tutto è pieno di Dio e così sarà possibile vedere il Creatore anche in ogni anima e in ogni corpo risuscitato. La visione di Dio nelle creature non indica, in questi testi di Guerrico, una parzialità del vedere, un'imperfezione dell'umano che permane nell'eternità, un'estensione della visione *per speculum et in aenigmate*. La visione terrena di Dio, che non può che avvenire nelle creature, sarà superata dalla chiara visione della stessa Sostanza che, irradiando l'etere di sé, continuerà a essere vista anche nelle creature. La visione dell'essenza non esclude quella nelle *teofanie* (entrambe permarranno nella perfezione e nella chiarezza dell'eternità) qui intese non come simulacri impedienti la visione diretta del Creatore (significato che Ugo di San Vittore attribuiva a Eriugena), ma come entità che, brillando della luce di Dio, Lo manifestano.

4.3 *Quodlibet* 2, art. 2

Le oscillazioni di Guerrico nelle riflessioni sulla *visio beatifica* non sono dovute soltanto alla necessità della *retractatio* dopo la condanna del 1241, ma anche a un sistema (?) di pensiero dalle basi speculative poco solide. Così, dopo aver riscontrato nella *quaestio III* una mancanza di

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 242,188-194.

²⁶⁸ GUERRICUS, *Quodlibet* 4, a. 2b iii, edd. Principe - Black cit. (alla nota 95), pp. 241,223-242,230.

revisione delle premesse gnoseologiche che pur si richiedeva considerando la sconfessione di quanto precedentemente affermato, individuiamo, nel testo che ci accingiamo ad analizzare, delle contraddizioni clamorose circa il problema del *medium* rispetto sia alle *quaestiones I e II* che alla *quaestio III*.

Il problema della *quaestio* è *utrum visio fidei differat secundum speciem a visione patriae*. L'obbiettore presenta tre argomenti con cui nega una differenza specifica tra la visione della fede che l'anima ha *in via* e la visione che avrà *in patria*:

Quaeritur utrum visio fidei differat secundum speciem a visione patriae sive speciei, et videtur quod non quia apertum et occultum non diversificant speciem. Ergo visio occulta et aperta non differunt secundum speciem. Visio autem fidei est visio obscura sive occulta, visio vero speciei aperta; ergo etc. – Vel sic: Occultum et apertum non diversificant essentiam. Ergo visio fidei et speciei non differunt secundum essentiam.

Item, esto quod anima aliqua quae fruitur modo uniatur corpori corporali: prius habebat visionem speciei, modo fidei. Cum ergo ipsa non diversificatur secundum essentiam sed solum secundum accidens sive secundum statum tantum, nec visio utrobique diversificatur secundum essentiam.

Item, homo in statu immortalitatis et mortalitatis est unum et idem numero; ergo et similiter visio in tempore et in aeternitate, et ita ut prius.²⁶⁹

Ciò che distingue la visione della fede (*visio fidei*) dalla visione della specie (*visio speciei* – qui *species* è intesa nel senso paolino di visione faccia a faccia) è la chiarezza: la prima visione è occulta, celata, enigmatica, la seconda, aperta, manifesta, palese; ma tale distinzione non può assurgere a differenza specifica; dunque, la *visio fidei* e la *visio speciei* vanno classificate sotto un'unica specie di visione. Inoltre, ipotizzando, *per absurdum*, che un'anima beata ritorni nella condizione terrena, passando dalla visione aperta a quella occulta, ciò che cambierebbe sarebbe soltanto lo *status*, ossia la condizione accidentale, in cui l'anima si troverebbe, non l'essenza del vedere, né l'anima che resterebbe uguale a se stessa.

La risposta di Guerrico è sorprendente:

Responsio: Dicimus quod differunt secundum speciem visio fidei et visio speciei quia, proprie loquendo, fides non est visio, unde nec occulta nec aperta, et causa huius est quia visio vel est per praesentiam, et haec est propriissima, vel est per similitudinem, et haec non est ita propria. Fides neutro modo est cum sit *per speculum* et *in aenigmate*, unde est per speculum creaturarum, quae non sunt similitudo aeternitatis sed vestigium, et si dicerentur similitudo, non dicerentur similitudo nisi extenderetur nomen et improprie diceretur: unde patet quod fides non est visio. Sed cognitio patriae sive speciei visio est. Unde secundum speciem differunt.²⁷⁰

²⁶⁹ ID., *Quodlibet 2*, a. 2, edd. Principe - Black cit., p. 197,68-82.

²⁷⁰ *Ibid.*, pp. 197,83-198,92.

Il problema posto non è esatto (trattandosi di una *quaestio de quolibet*, il quesito poteva essere posto da chiunque tra gli astanti – il maestro decideva l’argomento da dibattere soltanto nelle *quaestiones disputatae*, esercitazioni che avvenivano nel contesto ristretto dell’aula di lezione, non pubblicamente né con il coinvolgimento delle *quaestiones quodlibetali*), perché la *visio fidei* non è una *visio*: si ha una visione in presenza dell’oggetto visto (è il caso della *visio speciei*) oppure in una similitudine, ossia in un oggetto che somiglia all’oggetto visto (*visio per similitudinem*). Solo nel primo caso si ha una *visio* propriamente detta. La *visio fidei* non corrisponde né all’uno né all’altro caso; dunque, non può dirsi *visio* né propriamente né impropriamente. Essa, rendendo possibile soltanto una conoscenza *per speculum et in aenigmate*, esclude sia la presenza di Dio che quella di una *similitudo*, perché la creatura, in cui la fede vede Dio, non è propriamente *similitudo* della divinità, ma semplice *vestigium*, orma, impronta, segno di Dio. La negazione di Guerrico è triplice: prima nega il carattere *proprio* della visione alla *visio per similitudinem*; poi nega *tout court* il carattere di visione alla fede; infine, nega alla creatura l’attributo della somiglianza all’eternità. Il maestro domenicano non prende le distanze soltanto da Alessandro di Hales che aveva considerato la *visio per similitudinem* una modalità degna, per quanto relativa allo *status* terreno, di visione di Dio, ma anche da se stesso che, nelle *quaestiones* antecedenti la condanna, aveva individuato il *medium* della *visio Dei* proprio nella *similitudo* della creatura al Creatore, qui negata non come *medium*, ma come *similitudo*²⁷¹.

Nel rispondere alle obiezioni, Guerrico apporta nuovi elementi al suo pensiero sulla *visio beatifica*:

Quod obicitur, “Occulta et aperta visio non differunt secundum speciem”, patet solutio quia fides nec occulta nec aperta visio est. Supposito tamen quod fides dicatur visio, dicendum quod adhuc differunt secundum speciem: tria enim exiguntur ad visionem, scilicet videns et quod videtur et medium per quod videtur sive ratio videndi. In visione fidei et speciei, quod videtur Deus est, videns intellectus, unde aperte ista non differunt. Sed medium omnino differt hinc et inde quia in patria videbitur Deus per speciem quae est ipse (quidam tamen dicunt quod videbitur per quoddam infusum, id est, per expressam similitudinem, et intelligendum est per modum disponendo, nam illud infusum disponet ad visionem ipsius in se), modo autem per fidem videtur, non per speciem quae est ipse nec per similitudinem expressam, sed per speculum creaturarum. Unde medium differt et ideo, cum medium sit ratio visionis, facit formalem et specificam differentiam: videns enim et quod videtur sunt materia visionis, hoc sicut obiectum, illud sicut subiectum, et ideo non faciunt differre visionem secundum speciem.²⁷²

²⁷¹ La negazione della *similitudo* alla creatura risulta ancor più singolare se si considera che essa implica un allontanamento dall’intera tradizione scritturale e patristica.

²⁷² GUERRICUS, *ibid.*, p. 198,93-109.

Lo schema triadico della visione, ereditato da Anselmo e sfondo costante del pensiero di Guerrico sia prima che dopo la *retractatio*, è qui confermato, almeno *pro forma*: al *subiectum* e all'*obiectum* della *visio* si aggiunge necessariamente il *medium*. Ora, ammesso e non concesso che la fede presupponga una forma di visione, questa avrebbe in comune con la *visio speciei* tanto il *videns* (l'uomo) quanto il *visum* (Dio), ma non il *medium*: *in via* il *medium* sarebbe lo specchio di Dio che è la creatura, non *similitudo* ma *vestigium, speculum Dei*²⁷³; *in patria*, invece, il *medium* è Dio stesso. Prima della condanna, Guerrico aveva individuato il *medium* nell'amore, *assimilans* perché capace di rendere simile l'uomo a Dio e *assimilatum* perché proveniente da Dio. Nella *Quaestio II*, Guerrico, rispondendo ad alcune obiezioni, nega che il *medium* sia Dio stesso, puntualizzando che piuttosto esso è *ab Deo, forma impressa* da Dio che è *forma imprimens*, capace di *disporre (disponens)*, e non condurre (*non deferens*), l'uomo alla *visio beatifica*. È proprio questa posizione che, per molti aspetti, il maestro domenicano ora attribuisce a taluni *quidam*. Costoro, secondo la sua sintesi, hanno affermato che Dio è visto attraverso una disposizione (*per modum disponendi*), che è una qualche similitudine (*per expressam similitudinem*) infusa da Dio nella creatura (*per quoddam infusum*), consentendole di vedere Dio così com'è (*illud infusum disponet ad visionem ipsius in se*). Solo quest'ultimo punto non sarebbe condiviso dal primo Guerrico, che negava la visione di Dio nella sua essenza; l'identificazione del *medium*, invece, coincide totalmente con quella delle *quaestiones* antecedenti la condanna²⁷⁴. Nella *Quaestio III*, il maestro di Saint-Quentin, dopo aver riaffermato, in linea con le precedenti *quaestiones*, la necessità di un *medium disponens*, non *deferens* o *obnubilans*, lo identifica, non più con la carità, ma con la *dispositio gratiae et gloriae*, accentuando così il carattere intellettualistico del *medium* e anticipando la teoria tommasiana del *lumen gloriae*. Nella *quaestio* che stiamo analizzando, Guerrico smentisce entrambe le posizioni: il *medium* non è né oggettivo (un terzo oggetto che conduca il vedente al veduto oppure che impedisca la visione frapponendosi tra essi) né soggettivo (un elemento che disponga il soggetto

²⁷³ Torrell contesta a Guerrico l'idea per cui il *medium* della fede sia lo specchio creaturale: «Son medium n'est pas le miroir des créatures, mais bien la révélation divine», in TORRELL, *Introduction* cit. (alla nota 96), p. 147. Teoreticamente intesa, l'obiezione dello studioso francese è valida; non storicamente, considerando che la maggiore modalità di conoscenza di Dio che la tradizione, dallo Pseudo-Dionigi ad Alessandro di Hales, riconosce all'uomo terreno è quella nelle creature.

²⁷⁴ Stupisce che né Trottmann né Torrell individuino tale celata auto-referenza di Guerrico, mettendosi alla ricerca di pensatori con cui identificare tali *quidam*, ricerca che, e non poteva essere altrimenti, non conduce ad alcun risultato. Cfr. TROTTMANN, *Psycho-somatique de la vision béatifique* cit. (alla nota 103), p. 217, nota 59: «La terminologie est imprécise et rend difficile l'identification des *quidam*. La vision par similitude impresses est un thème avicennien qui se retrouve dans la première école franciscaine». Eppure lo stesso Trottmann aveva notato influenze avicenniane sulla *Quaestio II*... Cfr. anche TORRELL, *Introduction* cit., p. 147, nota 234.

a vedere e che risieda nell'anima stessa, sia esso l'amore – come nelle *quaestiones I e II* – o la gloria – come nella *quaestio III*), ma è Dio stesso. L'espressione *videbitur Deus per speciem quae est ipse* gioca sul duplice significato della parola *species*: nel senso paolino, essa indica chiarezza e perfezione della visione contro l'oscurità della *visio fidei*; nel senso aristotelico, indica una rappresentazione, un'immagine, un filtro tramite cui si vede. Vedere Dio nella specie che è lui stesso significa vedere Dio in una rappresentazione che è il suo stesso volto: l'aristotelismo è salvo solo formalmente; sostanzialmente, è affermata la visione *facie ad faciem* contro quella *per speculum et in aenigmate* della fede²⁷⁵. Formalmente Guerrico conferma lo schema triadico anselmiano: *videns – visum – medium videndi*; sostanzialmente, sostiene lo schema binario *videns – visum*, in cui il *medium* è escluso in quanto astrattamente identificato con il *visum*. Ne risulta una concezione paolina della *visio beatifica*, secondo cui l'anima beata vede Dio nella sua essenza, immediatamente, direttamente, senza alcun tramite né disposizione²⁷⁶. Conseguentemente, tale *quaestio*, benché in disaccordo sul tema del *medium* con la *quaestio III*, non può che essere datata posteriormente al 1241²⁷⁷.

²⁷⁵ Cfr. *ibid.*, p. 146: «Cette façon de s'exprimer est assez étonnante; alors que jusqu'ici Guerric utilise *species* au sens de *1 Cor 13, 12* (*per speciem*, dit Paul), pour caractériser la vision 'de la face' (*visio speciei*), il reprend ici l'expression en jouant sur le sens médiéval de *species*, représentation mentale de la réalité vue; mais on le remarque aussi il prend bien soin d'écartier toute idée d'une dissociation entre la *species* et la réalité vue: c'est Dieu lui-même qui est sa propre *species*».

²⁷⁶ Torrell scrive che «on admirera la manière dont Guerric a su placer l'accent sur le *medium* comme étant l'essentiel dans l'acte de connaissance», in *ibid.*, p. 147. In realtà, il domenicano compie proprio l'operazione inversa: sminuire il ruolo del *medium* tanto da escluderlo effettivamente dalla struttura della *visio*. Lo studioso francese si fa ingannare evidentemente dall'individuazione del *medium* come differenza specifica tra la *visio fidei* e la *visio speciei*, dimenticando che Guerrico lo presenta come tale in una risposta a un'obiezione in cui ipotizza, pur non concedendolo, che si possa parlare di una *visio fidei*, il che era stato negato nel *corpus* della risposta. In sintesi, l'obiettore sosteneva che la *visio fidei* e la *visio speciei* non si differenziano essenzialmente secondo la specie; Guerrico, nella *solutio*, spiega che il problema non andrebbe neanche posto, perché è improprio parlare di *visio fidei*, e nella risposta all'obiezione aggiunge che, pur volendo ammettere, ma non concedendolo, una *visio fidei*, questa si diversificherebbe essenzialmente dalla *visio speciei* in virtù del *medium*. Si tratta però soltanto di un'ipotesi strumentalmente utilizzata in risposta all'obiettore. Anzi, ribadisco che, a mio parere, nel testo in questione il ruolo del *medium* viene praticamente reso vano.

²⁷⁷ In modo alquanto oscuro, Torrell afferma che «on en conclura volontiers que le Quodlibet que nous venons de lire est antérieur aux rétractations de Guerric après la condamnation de 1241», in *ibid.*, p. 148.

4.4 Postilla a Jo 1, 18

Il testo che ci accingiamo a commentare è stato già analizzato, negli aspetti formali, nel precedente capitolo sull'esegesi biblica, in cui, del brano in questione, abbiamo messo in evidenza non soltanto l'applicazione della pratica della *divisio textus*, ma anche la forma della *quaestio* sotto cui questo commento esegetico si presenta. Ora ci soffermiamo sugli aspetti contenutistici e sulle importanti riflessioni circa la *visio beatifica* che emergono.

Deum nemo vidit unquam. Hic dicuntur tria: primo dicit quod nemo pure vidit Deum; secundo dicit quod Filius Dei vidit ipsum et notificavit nobis; tertio dicit quod non sic Iohannes qui testimonium perhibuit: et hoc est testimonium Iohannis etc. [Jo 1, 19] – Littere continuatio: Quomodo per Iesum veritas, cum veritas sit in visione? Responsio: licet Deum nemo vidit, tamen Filius enarravit. Vel sic: *de plenitudine etc.*, quia ipse Filius enarravit nobis Deum quem nemo vidit. Augustinus sic: Ne forte dicat aliquis, quomodo non est facta gratia et veritas per Moysen, *nemo vidit Deum unquam etc. nisi unigenitus.* Si est bona exceptio, ergo unigenitus est homo, quod verum est; vel, ergo unigenitus vidit, et hoc verum, quia simul viator fuit et comprehensor. Obicitur de Iacob, Gn 31 [Gn 32, 30]; Is 6 [Is 6, 1]: «Vidi Dominum» etc.; de Ezechiele 1 [Ez 1, 1] et 10, et Dn 7 [Dn 7, 13]; et Moyse, Ex 33 [Ex 33, 19]. – Responsio: viderunt omnes in subiecta creatura. Crisostomus: «Illa condescensionis erant, non ipsius substantie visio; si enim ipsam vidissent naturam, nunquam ipsam differenter considerassent: simplex enim est».²⁷⁸

Nel celebre prologo del suo Vangelo, Giovanni afferma che nessuno ha mai visto Dio nella sua nudità (*pure*), eccetto il Figlio Unigenito che Lo ha rivelato agli uomini e di cui il Battista è primo testimone. Ma allora come si spiegano le molteplici visioni dei profeti descritte nell'Antico Testamento? Guerrico risponde con la ormai nota citazione del Crisostomo: i profeti videro l'apparire di Dio, non la sua sostanza immobile, e così si spiega la varietà delle loro visioni. Se avessero visto Dio così com'è, nella sua semplicità, avrebbero descritto la stessa scena; ma, essendo incapaci di muoversi verso Dio per attingerne l'essenza, non hanno potuto che osservare il mostrarsi di Dio che, nella sua grazia, discende verso di loro (*condescensio*) e si mostra adeguandosi alle loro limitate facoltà intellettive.

L'impossibilità di attingere l'essenza di Dio riguarda i profeti in quanto uomini viventi, non gli angeli e le anime beate. Ma allora come si spiegano le parole del Crisostomo secondo cui neanche le intelligenze celesti vedono la sostanza divina? Per l'ennesima volta, Guerrico si confronta con l'*auctoritas* crisostomiana:

²⁷⁸ Ms. Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 15599, f. 54^{vb}; trascritto in DONDAINE, *L'objet et le 'medium' de la vision béatifique* cit. (alla nota 1), p. 121.

Crisostomus etiam videtur dicere quod nec ab angelis etiam videatur substantia Dei. Dicit enim: «Ipsam quod est Deus non solum prophete, sed neque angeli viderunt neque archangeli; sed si interrogaveris eos, audies de substantia quidem nichil respondentes, gloria vero in excelsis Deo cantantes». Per hanc auctoritatem dixerunt quidam quod nunquam videtur substantia, etiam a glorificatis. Quod est contra *Mt* 18 [*Mt* 18, 10]: «Angeli eorum semper vident faciem Patris». Et Ioannes dicit: Videbitur Deus «sicuti est» [*I Jo* 3, 2]. – Solutio: Ipsum quod est, etc., substantia videlicet secundum eius plenitudinem. Et quod infra sequitur, dic quod nichil respondebunt de substantia, non quia non videant et cognoscant, sed quia tibi carnali non expedit. Quod autem intelligat Crisostomus de cognitione secundum plenitudinem cogniti, patet per aliam auctoritatem que sequitur. Crisostomus: «Si simpliciter cuiusquam incorporee virtutis, etsi genite existentis, non possumus suscipere considerationem universaliter, multo magis et incorporee et ingenite substantie».²⁷⁹

Come già nella *quaestio I*, ma con intenti diversi, Guerrico osserva che la negazione del Crisostomo non ha per oggetto la visione dell'essenza divina, ma la pienezza di tale visione: gli angeli e le anime beate vedranno Dio così com'è, ma non *plene*, ossia non come Dio vede se stesso. Essi, se fossero interrogati sulla sostanza, nulla risponderebbero, non perché non la vedano o conoscano, ma perché all'uomo carnale non conviene avere una risposta esauriente sul tema (*tibi carnali non expedit*). Il tentativo ermeneutico di Guerrico, non manchevole di forzature, mira a salvare l'*auctoritas* del Crisostomo dall'apparente eterodossia e a confermare se stesso sulla retta via dell'ortodossia tracciata dal vescovo di Parigi nel 1241²⁸⁰.

²⁷⁹ *Ibidem*.

²⁸⁰ Dondaine, nel suo fondamentale articolo del 1952, basandosi proprio sul brano da lui trascritto e da noi appena analizzato, classifica Guerrico tra i teologi-simbolo della reazione latina contro i seguaci della tradizione greca che negavano ai beati la visione dell'essenza (cfr. DONDAINE, *L'objet et le 'medium' de la vision béatifique* cit., pp. 88-89). Ignorava la posizione del primo Guerrico e non poteva ipotizzare una *retractatio* di cui anche il commento a *Jo* 1, 18 è prova: le tre *quaestiones de visione beatifica* sarebbero state pubblicate solo nel 1960.

5. IL CORPO NELLA *VISIO BEATIFICA*

Le riflessioni di Guerrico finora considerate sono state incentrate sull'oggetto della *visio beatifica* e sul *medium* che consente all'anima di vedere Dio. Lungi dall'ignorare il ruolo della corporeità *in patria*, il maestro domenicano dedica al tema due *quaestiones de quolibet* in cui si pone all'origine di una tradizione teologica che si interroga vivacemente sulla glorificazione del corpo e sulle sue influenze sull'anima beata.

L'articolo 1 del *quodlibet* 6 pone questo quesito: *utrum beatitudo corporis sit pars beatitudinis*. Un primo obiettore presenta una serie di argomenti sfavorevoli:

Oportet quod id quod per se est subiectum gratiae est per se susceptivum gloriae. Sed anima est per se susceptivum gloriae, nec corpus; ergo etc.

Item, tres sunt res quae beatificant nos: Pater, Filius, et Spiritus Sanctus, et tres in quibus beatificamur sunt tres vires animae: rationalis, irascibilis, concupiscibilis, et tribus modis, scilicet videndo, diligendo, fruendo. Sed haec non pertinent ad corpus; ergo etc.

Item, anima proprie operatur in corpore opera interiora. Ergo anima proprie beatificatur.

Item, Christus habuit plenam beatitudinem adhuc viator, sed non secundum corpus; ergo etc.²⁸¹

Il baccelliere conforta l'obiettore:

Responsio est quod secundum partem inferiorem non fruebatur Christus²⁸².

L'obiettore insiste nel sostenere che la beatitudine concerne essenzialmente l'anima, a differenza del corpo, suscettiva della grazia divina e conseguentemente della gloria e atta a essere premiata per le opere meritevoli che compie. L'esempio di Cristo, beato già *in via* ma non secondo il corpo, conferma l'esclusione della corporeità dalla beatitudine.

Un secondo obiettore, al contrario, propone argomenti favorevoli alla partecipazione del corpo allo *status* beatifico:

²⁸¹ GUERRICUS, *Quodlibet* 6, a. 1, edd. Principe - Black cit. (alla nota 95), p. 278,30-53. Circa il terzo argomento, un'ulteriore *reportator* precisa: «Corpus proprie non meretur, sed anima. Ergo corpus non glorificatur».

²⁸² *Ibid.*, p. 278,54-56.

Sed contra hoc est quia per hoc anima eius secundum quid esset beata, secundum quid non²⁸³.

Item, angelus secundum se totum videt et fruitur, et animae similiter quae sunt in gloria; ergo multo fortius anima Christi.

Item, secundum se totam anima Christi erat unita Divinitati. Ergo secundum se totam fruebatur.

Si dicatur quod motus naturalis quo appetit anima incorporari impedit modo plenam animae beatitudinem, contra: Voluntas carnalis absorbet motum quo anima appetit bonum ut nec sentiatur. Ergo cum in infinitum sit maior illa delectatio quae est in gloria, potest omnino absorbere motum naturalem sive appetitum naturalem quem habet anima ad incorporandum ut nec sentiatur. Ergo non impeditur propter huiusmodi motum naturalem quin tota intentione feratur in Deum.²⁸⁴

Il secondo obiettore, anziché discutere la maggiore idoneità dell'anima alla beatitudine rispetto al corpo, sostenuta dal primo obiettore, afferma a più riprese la beatitudine dell'anima di Cristo presa nella sua totalità: essa fruirebbe di Dio non solo con le facoltà superiori, ma anche con quelle inferiori, altrimenti si dovrebbe concedere una fruizione parziale di Cristo, incompatibile con la sua unione totale alla divinità. È da notare che l'obiettore parla soltanto dell'anima di Cristo, non del suo corpo: l'anima intesa *secundum se totam* comprende tanto le facoltà intellettive quanto quelle sensoriali; nel primo caso, Cristo è *comprehensor*, ossia unito a Dio intellettivamente, nel secondo caso, è *viator*, ossia unito al corpo. Così Cristo, durante il suo soggiorno tra gli uomini, sarebbe stato beato sia come *viator* che come *comprehensor*, sia nella natura umana che in quella divina. Non si parla dunque del corpo glorificato del Cristo, ma delle facoltà della sua anima che lo legano al corpo. L'obiettore, così facendo, anticipa la struttura dell'argomentazione successiva in cui affronta il tema centrale della beatitudine dell'anima prima della risurrezione del corpo: l'anima beata è totalmente presa da Dio e non distratta dal desiderio di ricongiungersi al corpo, perché l'appagamento in Dio è tale da assorbire il desiderio naturale che l'anima ha di incorporarsi.

Il primo obiettore ribatte opponendo l'*auctoritas* di Pietro Lombardo che riprende a sua volta Agostino:

Sed contra: Dicit Magister in *Sententiis*: “Dubium non est et mentem a sensibus carnis hominis abstractam et post mortem ipsa carne deposita, non sic videre posse incommutabilem substantiam sicut sancti angeli vident, sive alia latentiori causa, sive ideo quia inest ei quidam naturalis appetitus corpus administrandi, quo retardatur quodam modo ne tota intentione pergat in illud summum caelum, donec ille appetitus conquiescat”. Ergo per naturalem illum appetitum retardatur ne tota feratur in Deum. Ergo non est plene beata.²⁸⁵

²⁸³ Un'altra *reportatio* aggiunge: «Non ergo plene».

²⁸⁴ *Ibid.*, pp. 278,58-279,83.

²⁸⁵ *Ibid.*, pp. 279,85-280,100.

L'Ipponate, nel *De genesi ad litteram*²⁸⁶, sostiene chiaramente che l'anima beata, prima della risurrezione del corpo, non vede la sostanza divina come gli angeli, non perché non ne sia capace (qui vanno escluse implicazioni gnoseologiche), ma perché il desiderio di governare il corpo le impedisce di immergersi totalmente, con tutta l'intenzione (*tota intentione*), in Dio.

Nella risposta Guerrico non esita a porsi contro una tradizione teologica così autorevole:

Solutio: Dicunt quidam quod beatitudo corporis non est beatitudo vel pars beatitudinis, nec magis erit anima beata cum corpore quam modo est sine corpore, vel homo, sed dicunt quod in pluribus erit homo beatus, et dicunt isti quod sicut punctus additus lineae non facit maius, sic nec gloria corporis, quae est incomparabilis gloriae animae, auget eius gloriam. Sed potest dici quod gloria corporis, comparata ad gloriam animae, nihil est, sed comparata ad gloriam hominis aliquid est, quia homo constat ex anima et corpore, unde et gloria eius constat in duobus, scilicet in gloria corporis et animae, nec est unica gloria corporis et animae sicut non sunt unius generis corpus et anima, et dicendum est quod anima non habebit in futuro intensiorem beatitudinem, scilicet visionem vel dilectionem vel fruitionem quam modo.²⁸⁷

La beatitudine del corpo è nulla rispetto alla beatitudine dell'anima, ma è qualcosa rispetto alla beatitudine dell'uomo, composto di anima e corpo. Come duplice è l'uomo, così duplice sarà la sua gloria: vi sarà una beatitudine dell'anima e una del corpo, non un'unica beatitudine, perché l'anima e il corpo non appartengono allo stesso genere. Tale posizione è coerente con la concezione dell'anima esposta da Guerrico in altre *quaestiones de quolibet*: non essendo l'anima forma del corpo e non risiedendo essa essenzialmente in ogni parte del corpo, come voleva Aristotele, ma essendo sostanzialmente spirito, essa gode di una beatitudine diversa da quella del corpo. Così, dopo la risurrezione della carne, un'ulteriore beatitudine si aggiungerà a quella dell'anima, ma, essendo essa di un genere differente, non determinerà un aumento dell'intensità della gloria dell'anima²⁸⁸. In un'altra *quaestio de quolibet* dedicata al tema, tuttavia, Guerrico precisa che, dopo la risurrezione del corpo, è lecito ammettere un aumento *estensivo* della beatitudine:

²⁸⁶ Cfr. AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram*, XII, 35, 483-484, ed. Zycha cit. (alla nota 5), pp. 432,15-433,11.

²⁸⁷ GUERRICUS, *Quodlibet* 6, a. 1, edd. Principe - Black cit., pp. 280,102-281,127.

²⁸⁸ Trottmann, preferendo utilizzare la terminologia porretana piuttosto che quella aristotelica, correttamente scrive: «Nous retrouvons ici une application à la vision béatifique, de la psycho-somatique d'inspiration porrétaïne relevée plus haut. La béatitudo du corps fait partie de celle du sujet (*quod est*), jusque dans sa résurrection finale. Elle ne saurait être considérée pour lui comme quantité négligeable, même si elle demeure aux yeux de Guerric infiniment moindre que celle de l'âme. Mais aussi elle ne saurait affecter la béatitudo essentielle des âmes (*quo est*), qui ne reçoivent pas pour autant un surcroît de béatitudo à la résurrection», in TROTTMANN, *Psycho-somatique de la vision béatifique* cit. (alla nota 103), p. 222.

Potest autem beata dici magis vel quantum ad intensionem beatitudinis vel quantum ad numerum causarum beatificantium. Si quantum ad intensionem li magis, nunquam anima magis erit beata propter beatitudinem corporis; si quantum ad numerum eorum qui concurrunt ad beatitudinem, potest dici magis beata quia in pluribus erit beata et pluribus rationibus sive causis propter dotes corporis.²⁸⁹

L'espressione *quantum ad numerum causarum beatificantium* è una parafrasi dell'*extensio beatitudinis*: la beatitudine del corpo, pur non aumentando *intensive* la gloria dell'anima, aumenterà *extensive* la gloria dell'uomo inteso, nella sua totalità, come composto di anima e corpo. Guerrico anticipa così la posizione esposta da Tommaso d'Aquino nella *Summa theologiae* contrastante quanto affermato dallo stesso Dottore Angelico nel *Commento alle Sentenze*²⁹⁰.

Nella *solutio* dell'art. 1 del *Quodlibet* 6, Guerrico riporta la posizione di taluni *quidam* secondo cui la beatitudine del corpo nulla ha a che fare con la beatitudine dell'anima: quest'ultima non godrà maggiormente dopo la risurrezione della carne, in seguito a cui si avrà soltanto una estensione della beatitudine per cui l'uomo godrà, oltre che nell'anima, anche nel corpo. Costoro, per chiarire la propria posizione, propongono una metafora: come la linea non aumenta se le si aggiunge un punto, così la gloria dell'anima non aumenta se le si aggiunge quella del corpo. Chi sono tali *quidam*? Guerrico stesso che, nel prosieguo della risposta, riafferma, seppur in forma più sfumata, tale idea, e che altrove presenta la stessa analogia:

Si loquimur de beatitudine animae, dicimus quod beatitudo corporis ad illam ita se habet sicut punctus ad lineam: illa enim terminatur ad summum et increatum bonum, haec autem ad creatum quia in plenitudine Christi et bonitate et huiusmodi. Sed creati ad increatum non est proportio; ita nec beatitudinis animae ad beatitudinem corporis.²⁹¹

Come spiegare tale auto-referenza celata? Perché attribuire ad altri quanto sostenuto non solo in un altro testo, ma proprio nel seguito della risposta? Sembra che Guerrico voglia procedere gradualmente in un campo minato dall'*auctoritas* del *Maestro* delle *Sentenze* che riprende *in toto* Agostino e, ricorrendo a un *escamotage* retorico, forgia un anonimo gruppo di pensatori che, a

²⁸⁹ GUERRICUS, *Quaestiones de quolibet*, Appendix 3, edd. Principe - Black cit., p. 406,28-33.

²⁹⁰ Cfr. AQUINAS, *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 4, ed. P. Fiaccadorus, *Opera omnia*, VII/2, Parma 1858, pp. 1194-1195: «Potest etiam dici, quod etiam beatitudo animae ipsius augebitur intensive»; ID., *Summa theologiae*, I-II, q. 4, a. 5, ad 5, ed. Leonina, *Opera omnia*, VI, Roma 1891, p. 43: «Desiderium animae separatae totaliter quiescit ex parte appetibilis: quia scilicet habet id quod suo appetitui sufficit. Sed non totaliter requiescit ex parte appetentis: quia illud bonum non possidet secundum omnem modum quo possidere vellet. Et ideo, corpore resumpto, beatitudo crescit non intensive, sed extensive».

²⁹¹ GUERRICUS, Appendix 3, edd. Principe - Black cit., pp. 405,22-406,27.

differenza di *auctoritates* così importanti, negano qualsiasi contributo del corpo alla beatitudine dell'anima. Dopo aver escogitato il nemico da abbattere, si presenta come colui che cerca una mediazione tra due fuochi e precisa, contro la radicale negazione dei *quidam*, che il corpo, pur non avendo nulla a che fare con la beatitudine dell'anima, ha una funzione nella beatitudine dell'uomo inteso come composto di anima e corpo. In realtà, i *quidam* avevano fatto la stessa precisazione, ma, nella finta *reportatio* di Guerrico, essa è arricchita da un'analogia che il maestro non pare condividere (ma che altrove lui stesso propone) e da un tono negativo che apparentemente inganna il lettore²⁹².

In ogni caso, interrogato dall'obiettore, Guerrico non può evitare il confronto diretto con il Lombardo e la tradizione agostiniana:

Quod obicitur quod “retardatur per appetitum naturalem ad corpus ne tota intentione ad Deum feratur”, responsio: Expone: id est, ne secundum omnes intentiones suas feratur in Deum, non tamen minus modo quam tunc: anima enim, secundum Augustinum, dum est in via, habet volubiles cogitationes et succesivas, sed in gloria plura simul potest cogitare, unde simul et solum et intendit in Deum et intendit incorporari, unde secundum utramque cogitationem non proferetur in Deum, sed facta incorporatione complebitur appetitus incorporandi nec remanebit, unde ex toto tunc feretur in Deum ut modo, sed tamen minus modo quam tunc quia unus appetitus non impedit alterum quia non sunt contrarii: non enim appetit corpus nisi ut firmatur a Deo et eo fruatur.²⁹³

Per non ostentare la propria contrarietà all'*auctoritas* agostiniana, Guerrico risponde con Agostino stesso: in un passo del *De Trinitate*, da noi già commentato, l'Ipponate sostiene che *in patria* i nostri pensieri non saranno volubili e successivi, ma simultanei e immediati, non penseremo più discorsivamente e separatamente oggetti diversi, ma tutto ci sarà presente noeticamente; così, conclude Guerrico, contemporaneamente l'anima beata desidera Dio e il

²⁹² Anche Trottmann è stato tratto in inganno: «Il faut, pour Gueric, éviter deux extrêmes. L'un serait de considérer la béatitude essentielle elle-même comme affectée par celle du corps. Le second consisterait à exclure totalement le corps de la béatitude du sujet. Cet intellectualisme éthéré dut trouver des défenseurs en son temps puisque le *Quodlibet* mentionne un *quidam* pour qui la béatitude du corps n'était ni une béatitude ni même une partie de la béatitude. Il ne reconnaissait aucune augmentation de la béatitude à la résurrection, et employait une métaphore géométrique pour exprimer que de même que le point n'ajoute rien à la ligne, la béatitude du corps n'ajoute rien à celle de l'âme», in TROTTMANN, *Psycho-somatique de la vision béatifique* cit. (alla nota 103), p. 222. Lo studioso francese, ingannato dal tono negativo con cui Guerrico parla dei *quidam*, ignora che costoro solo apparentemente escludevano totalmente il corpo dalla beatitudine, perché ammettevano un'estensione della gloria (*sed dicunt quod in pluribus erit homo beatus*). Torrell, aiutato anche dall'altra *quaestio* sulla beatitudine del corpo, edita da Principe e Black in appendice e di cui Trottmann, nel 1994, non era a conoscenza, individua l'auto-referenza di Guerrico, ma senza cercarne le motivazioni: cfr. TORRELL, *Introduction* cit. (alla nota 96), p. 151.

²⁹³ GUERRICUS, *Quodlibet* 6, a. 1, edd. Principe - Black cit., p. 281,128-152.

proprio corpo, senza che l'un desiderio ostacoli l'altro, anzi, l'appetito del corpo è funzionale non a un appagamento individualistico dell'anima, bensì alla conferma e alla beatitudine dello stesso corpo in Dio. Per quanto Guerrico voglia attutire la polemica con Agostino, non emerge possibilità di conciliazione tra un pensiero che ritiene che il desiderio dell'anima di incorporarsi ritarda la piena beatitudine e un altro che, al contrario, sostiene una pacifica convivenza tra i due appetiti senza che la totale fruizione di Dio sia impedita.

Il concetto è ribadito più avanti:

Quod obicitur de voluntate corporali carnali, quod absorbet etc., responsio: Non est simile hinc et inde: voluntas enim carnalis absorbet alteram quia contrariae sunt, sed illae intentiones ad Deum et ad corpus non sunt contrariae, ut dictum est, et ideo utrumque simul est in anima glorificata.²⁹⁴

All'argomento agostiniano il secondo obiettore aveva risposto che la gloria dell'anima assorbe, tanto da annullarlo, il desiderio dell'incorporazione. Guerrico, pur condividendo l'intenzione del suo interlocutore, ossia negare che l'appetito che l'anima beata ha del corpo possa ridurre l'intensità della beatitudine, non concorda con l'argomentazione: tra desiderio di Dio e desiderio del corpo non vi è una contrarietà tale che l'uno è escluso a vantaggio dell'altro, ma assoluta compatibilità.

Alle obiezioni riguardanti l'anima di Cristo e l'esclusione della parte sensitiva della sua anima dalla beatitudine, Guerrico così risponde:

Quod obicitur de anima Christi, dicendum quod tota fruebatur simul et tota patiebatur, et comparatio animae ad corpus non retrahebat a Deo, licet contrarium sit modo in puro viatore.²⁹⁵

Per l'anima di Cristo vale un discorso analogo a quello relativo all'anima beata: essa è totalmente unita a Dio e le sofferenze patite a causa del legame con il corpo non diminuiscono la beatitudine per la piena comprensione della divinità. Tale posizione è comprensibile alla luce dell'articolo 1 del *Quodlibet* 5 in cui Guerrico, interrogato sulla eventuale simultaneità dell'essere *viator* e *comprehensor* di Cristo, così risponde:

Simul fuit Christus comprehensor et viator, et anima eius secundum se totam unita fuit Divinitati et secundum se totam unita corpori; unde oportuit quod secundum se totam reciperet proprietates et condiciones quae sequuntur ex utraque unione, quae sunt fruitio et passio, et neutra diminuebat aliam, nec una unio derogabat alteri. Unde nec condiciones

²⁹⁴ *Ibid.*, pp. 281,153-282,162.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 282, 163-168.

derogabant sibi, sed hoc erat secundum diversos respectus secundum duplicem unionem. Et ex hoc est quod nullus hominum tantum potuit habere dolorem, unde *Threni* 3 [*Lm* 1, 12]: *Videte si est dolor sicut dolor meus*; aliter enim est in martyribus, in quibus amor adimat et alleviat dolorem.²⁹⁶

In quanto vero uomo, Cristo era unito al corpo come ogni pellegrino in questo mondo (*viator*) e soffriva come e più degli altri uomini; in quanto vero Dio, Egli era unito a Dio e ne fruiva gioendo (*comprehensor*)²⁹⁷. La convivenza delle due nature implica, secondo Guerrico, la simultaneità dei due sentimenti che esse comportano, la sofferenza e il gaudio, senza che l'uno impedisca l'altro; analogamente, l'anima beata al contempo desidera Dio e il proprio corpo, senza che l'insoddisfazione per l'assenza del corpo e il suo appetito riducano la beatitudine provata per la visione di Dio che, come non subisce diminuzioni a causa del desiderio dell'anima di governare il proprio corpo, così non avrà aumenti di intensità quando tale desiderio sarà appagato. La co-esistenza simultanea di gioia e passione in Cristo non comporta, come erroneamente sostiene Trottmann, che le anime beate gioiscano e al contempo soffrano per coloro che ancora sono in viaggio sulla terra²⁹⁸. Rispondendo all'obiezione per cui, se in Cristo la passione non impedisce la fruizione²⁹⁹, allora anche i beati potranno gioire e insieme patire, Guerrico così si esprime:

Quod obicitur de patria non est simile quia ibi anima non habet duplicem comparisonem. – Item, sunt in statu comprehensionis tantum, non viatoris, et ideo nihil passionis possunt habere.³⁰⁰

²⁹⁶ ID., *Quodlibet* 5, art. 1e, edd. Principe - Black cit., pp. 261,310-262,330.

²⁹⁷ Nelle *quaestiones quodlibetali* il maestro domenicano non si sofferma sulla pienezza o meno della conoscenza dell'anima di Cristo, tema affrontato nella *quaestio disputata II* in cui Guerrico aveva assimilato la conoscenza di Dio del *comprehensor* a quella di qualsiasi anima beata. Nei testi che stiamo esaminando, Cristo, per la sua natura divina, è unito intellettualmente alla divinità e ne conosce i pensieri; se questa conoscenza abbia per oggetto la stessa essenza divina o sia pari a quella che Dio ha di se stessa, non è determinato e neanche funzionale al discorso. Per un confronto tra Guerrico e Tommaso d'Aquino sul tema della compresenza di passione e gioia nell'anima di Cristo, cfr. J.-P. TORRELL, *Christology in the Quodlibets of Gueric of Saint-Quentin: A Precursor of Thomas Aquinas?*, in *Essays in Medieval Philosophy and Theology in Memory of Walter H. Principe, CSB*, eds. J. R. Ginther – C. N. Still, Aldershot – Burlington 2005, [pp. 53-65], pp. 61-62.

²⁹⁸ Cfr. TROTTMANN, *Psycho-somatique de la vision béatifique* cit. (alla nota 103), p. 223: «Les bienheureux pourront donc en même temps contempler Dieu, en jouir dans la gloire et compatir aux souffrances de ceux qui cheminent encore en cette vie».

²⁹⁹ Cfr. GUERRICUS, *Quodlibet* 5, art. 1e, edd. Principe - Black cit., p. 261,302-305: «Videtur quod si passio non impediabat fruitionem, videtur quod in patria qui fruuntur poterunt pati vel compati».

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 262,331-337.

Solo Cristo ha potuto soffrire e gioire nello stesso tempo, perché solo Lui ha sperimentato l'unione delle nature; l'uomo, al contrario, *in via* è *viator* e, in quanto tale, soffre e gioisce in momenti diversi; *in patria* è solo *comprehensor*, capace di comprendere l'essenza divina e, in quanto tale, non può che gioire (*nihil passionis potest habere*). L'appetito del corpo e il successivo senso di inappagamento che l'anima beata prova in attesa della risurrezione della carne non può essere considerato un patire, ma solo un desiderio temporaneamente insoddisfatto che non scalfisce affatto l'immensità della beatitudine. L'analogia tra l'anima beata e quella di Cristo consiste soltanto nello schema logico che prevede la coesistenza di sentimenti contrastanti, ma il desiderio che l'anima ha del corpo nell'attesa della sua risurrezione né può essere paragonato alla sofferenza che Cristo patì sulla croce (le *Lamentazioni* ricordano che nessuno ebbe un dolore più grande) né può essere considerato un sentire contrario al totale appagamento in Dio.

CONCLUSIONE

Il titolo del lavoro, provvidenzialmente suggeritomi dal prof. d'Onofrio, perfettamente sintetizza il contenuto dello stesso e dovrebbe confermare l'impressione del lettore di trovarsi al cospetto di un pensatore destinato a muoversi nelle sabbie mobili degli anni immediatamente precedenti l'opera sistematizzatrice di Alberto Magno e Tommaso d'Aquino. Il graduale ingresso di Aristotele negli studi complica ulteriormente una situazione intellettuale già poco improntata alla chiarezza terminologica e dottrinale. Nell'officina della prima scuola domenicana lentamente si forgia una nuova sapienza, inconsciamente si prepara il terreno ai grandi teologi dell'ordine, e Guerrico, operaio nella messe dei predicatori, più o meno fedelmente, con estro e talvolta irriverenza, sotto il sole della teologia fatica.

Ambiguità e oscillazioni costituiscono la costante del pensiero di Guerrico. Nei commenti scritturali, il maestro di Saint-Quentin, se da un lato contribuisce all'introduzione dello schema aristotelico delle quattro cause nei prologhi delle postille e applica un'interessante e originale esegesi letterale, attenta al testo biblico e alle sue divisioni e sotto-divisioni, dall'altro non assume come punto di riferimento alcuna teoria esegetica né si preoccupa di teorizzare una metodologia che solo la prassi svela. Quando prova a discutere, seppur non in maniera sistematica, del rapporto tra senso letterale e senso spirituale, Guerrico si barcamena confusamente tra influenze gioachimite (individuazione della tipologia nella lettera), influenze agostiniane e patristiche (primato del senso spirituale) e influenze contemporanee (primato del senso letterale). Soltanto all'analisi della pratica esegetica emerge un'attenzione per la *littera*, non giustificata né speculativamente argomentata.

Analogamente, nella psicologia, Guerrico si muove caoticamente tra platonismo, aristotelismo e ortodossia. Se per un verso intuisce la maggiore conformità del platonismo all'ortodossia, riprendendo da esso l'idea della separatezza dell'anima intesa come principio essenzialmente spirituale, dall'altro riconosce l'autorità aristotelica quando cita lo Stagirita già come il *philosophus* e, nel goffo tentativo di adeguarsi a essa, accoglie una concezione ilemorfica dell'anima (evidentemente contraria all'aristotelismo) e ammette una presenza dell'anima in tutto il corpo, ricusando tuttavia a tale presenza l'essenzialità che le concedeva lo Stagirita. Costantemente preoccupato dalla fedeltà alla dottrina e dalla necessità di salvaguardare l'immortalità dell'anima, il maestro di Saint-Quentin, poco cosciente dei suoi fraintendimenti, non riesce ad abbandonarsi totalmente al fascino della *nova philosophia* e appare come stretto in una morsa, illuso di essere un epigono del greco e di proporre una sintesi tra il nuovo che avanza

e l'eterna e indiscutibile dottrina, sintesi che per compiersi aveva bisogno di ben altro sistema, piuttosto che di intuizioni sparse.

L'assenza di un sistema è confermata dal rapsodico ordine delle opere che, dalle *Postillae* alle *quaestiones*, non sono apertamente volute dal maestro, ma consistono in *reportationes* degli allievi che assistevano e partecipavano alle *lectiones* e alle dispute. Guerrico non ha mai avuto l'intenzione di comunicare ai posteri le proprie idee. Ne segue che la *retractatio* che la condanna del 1241 impone al domenicano non è accompagnata da una revisione delle premesse gnoseologiche che, se ben si adattavano ai contenuti delle *solutiones* precedenti il severo intervento di Guglielmo d'Auvergne, mal si conciliavano con le successive conclusioni dettate dalla condanna.

La latente preoccupazione per l'ortodossia, già notata nella concezione dell'anima, ritorna nelle *quaestiones I e II de visione beatifica*. Prima di ritrattare nella *quaestio III*, il domenicano appare già impensierito dalla scure dell'autorità ecclesiastica quando precisa a più riprese, ricorrendo evidentemente a un artificio retorico, che l'oggetto della visione dei beati sarà l'essenza divina, ma non *ut essentia* bensì *ut potentia*. Come abbiamo già mostrato nel *corpus* del lavoro, tenendo presente la triade dionisiana, l'espressione *essentia ut potentia* non può che essere un ridondante espediente per garantire formalmente la visione dell'essenza. Per quanto la visione di Dio in quanto potenza possa intendersi in vari modi (come unico oggetto possibile dell'intelletto potenziale degli uomini, come il solo apparire di un fenomeno data l'insondabilità del noumeno, come l'insieme delle facoltà divine), essa esclude la visione dell'essenza, ossia di Dio nella sua inseità. Il tentativo di addolcire l'effettiva negazione ai beati della visione della sostanza prima non andò a buon fine: Guglielmo d'Auvergne, forse intuendo l'*escamotage* retorico, condannò la negazione della visione dell'essenza *in se*. Guerrico non poté che ribaltare le sue tesi.

Anche la riflessione sul *medium* della visione consta di esitazioni. I punti fermi sono la sua necessità e il suo carattere soggettivo e disponente (*disponens*), piuttosto che oggettivo e conducente (*deferens*), ma l'elemento con cui identificarlo varia: nella *quaestio I* è la somiglianza dell'uomo a Dio; nella *quaestio II*, l'amore; nella *quaestio III*, la gloria (anticipazione del *lumen gloriae*); nel *quodlibet 2 art. 2*, Dio stesso.

Evito di ritornare qui sulle varie contraddizioni interne che si individuano nei testi di Guerrico. La personalità intellettuale che emerge è molto complessa, tormentata, costantemente in ballo tra l'ortodossia e il fascino trasgressivo dell'eterodossia, capace di grosse intuizioni speculative, importanti innovazioni e succose anticipazioni, ma anche di troppe ambiguità dovute alla mancanza di forti basi teoriche. Le giustificazioni non mancano: il clima culturale di quegli

anni è ancora troppo arcaico, la terminologia teologica e filosofica, dato anche l'avvento dei testi aristotelici, è spesso incerta. Ma questi tentennamenti speculativi e queste insistenti indecisioni, se da un lato impediscono la costruzione di un solido sistema di pensiero, dall'altro costituiscono un deposito, per quanto confuso e disordinato, ricco di idee e di spunti da cui i futuri grandi teologi dell'ordine non disdegneranno di attingere.

BIBLIOGRAFIA

I. FONTI

A. *Fonti manoscritte*

ABERDEEN, University Library
105

AMIENS, Bibliothèque Centrale Louis Aragon (*olim* Bibliothèque Municipale)
284

ASSISI, Biblioteca Comunale
51
131

BASEL, Universitätsbibliothek
B IV 21
B IX 17

BERLIN, Staatsbibliothek
Theol. Lat.
Fol. 54

CAMBRIDGE, Gonville and Caius College
244

CAMBRIDGE, Pembroke College
116

CITTÀ DEL VATICANO, Biblioteca Apostolica Vaticana
Vaticani latini
78
4245
9333

DOUAI, Bibliothèque Municipale
434

FIRENZE, Biblioteca Medicea Laurenziana
Conventi soppressi
280

Plutei
VIII dex. 6
XXIV dex. 8

HEILIGENKREUZ, Bibliothek des Zisterzienserstifts
199

INNSBRUCK, Universitätsbibliothek
377

ISLEWORTH, Syon Monastery
G 15 (*olim*)

KLOSTERNEUBURG, Bibliothek des Augustiner Chorherrenstiftes
929

NAPOLI, Biblioteca Nazionale
VII A 6
VII A 16

ORLEANS, Médiathèque (*olim* Bibliothèque Municipale)
53

OXFORD, Merton College
184

OXFORD, New College
40

PADOVA, Biblioteca Antoniana
286

PARIS, Bibliothèque Nationale
Latins
573
1470
14265
15581
15599
15603
15604
15605
15652
16502

PARIS, Grands-Augustins
249 (*olim*)

PARIS, Bibliothèque Mazarine
155 (*olim* 188)
240

PHILADELPHIA, Free Library
J. F. Lewis Collection

354

PISA, Biblioteca Cathariniana
8

REIMS, Bibliothèque Municipale
165

SANKT FLORIAN, Bibliothek des Augustiner Chorherrenstifts
51

TOULOUSE, Bibliothèque d'Etude et du Patrimoine (*olim* Bibliothèque Municipale)
24

TOURNAI, Saint-Martin
26 (*olim*)

TRIER, Stadtbibliothek
102

TROYES, Médiathèque de l'Agglomération Troyenne (*olim* Bibliothèque Municipale)
635

VENDÔME, Bibliothèque Municipale
121

ZWETTL, Bibliothek des Zisterzienserstifts
374

B. *Fonti edite*

ALEXANDER HALENSIS, *Summa Theologiae*, 4 voll., Quaracchi 1924-1948.
— *Glossa in quatuor libros Sententiarum*, 4 voll., Quaracchi 1951-1957 (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, 12-15).

ANONYMUS, *Quaestio 9* da ms. Douai, *Bibliothèque Municipale 434*, ed. H.-F. Dondaine, in *L'objet et le 'medium' de la vision béatifique chez les théologiens du XIII^e siècle*, in «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», 19 (1952), [pp. 60-130], pp. 106-117.

ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Cur Deus homo*, PL 158, 360-432, ed. F. S. Schmitt, *Opera omnia*, II, Roma 1940, pp. 39-133.
— *De libertate arbitrii*, PL 158, 489-506, ed. Schmitt cit., I, Seckau 1938, pp. 201-226.
— *Proslogion*, PL 158, 223-248, ed. F. S. Schmitt cit., I, pp. 89-122.

ARISTOTELES, *De anima*, ed. I. Bekker, *Aristoteles Graece*, I, Berlin 1831, pp. 402-435.
— *De caelo*, ed. Bekker cit., I, pp. 268-313.
— *Metaphisica*, ed. Bekker cit., II, Berlin 1831, pp. 980-1093.
— *Meteorologica*, ed. Bekker cit., I, pp. 338-390.
— *Physica*, ed. Bekker cit., I, pp. 184-267.

AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Confessiones*, PL 32, 657-868, ed. L. Verheijen, Turnhout 1981 (CCSL, 27).

— *De civitate Dei*, PL 41, 13-841, ed. B. Dombart – A. Kalb, 2 voll., Stuttgart 1981 (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana).

— *De Genesi ad litteram*, PL 34, 245-486, ed. J. Zycha, Praha – Wien – Leipzig 1894 (CSEL, 28/1), pp. 3-435.

— *De Genesi ad litteram liber imperfectum*, PL 34, 219-246, ed. J. Zycha, Praha – Wien – Leipzig 1894 (CSEL, 28/1), pp. 459-503.

— *De spiritu et littera*, PL 44, 201-246, edd. C. F. Urba – J. Zycha, Lipsia 1913 (CSEL, 60), pp. 155-223.

— *De Trinitate*, PL 42, 819-1098, ed. W. J. Mountain, 2 voll., Turnhout 1968 (CCSL, 50-50A).

— *Epistulae*, PL 33, 61-1094, ed. Al. Goldbracher, 4 voll., Wien – Leipzig 1895-1923 (CSEL, 34, 44, 57-58).

— *In Iohannis Evangelium*, PL 35, 1379-1976, ed. R. Willems, Turnhout 1990 (CCSL, 36).

— *Sermones de Vetere Testamento*, PL 38, 23-332, ed. C. Lambot, Turnhout 1961 (CCSL, 41).

PSEUDO-AUGUSTINUS, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*, PL 35, 2207-2416, ed. A. Souter, Wien-Leipzig 1908 (CSEL, 50).

AVERROES CORDUBENSIS, *Commentarium magnum in Aristotelis de anima libros*, ed. F. Stuart Crawford, Cambridge 1953 (Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem, 6).

AVICENNA, *Liber de anima*, ed. S. van Riet, 2 voll., Louvain – Leiden 1968-1972.

BANDELLUS DE CASTRONOVO VINCENTIUS, *Tractatus de singulari puritate et praerogativa conceptionis Salvatoris nostri Jesu Christi*, Bononiae 1481.

BEDA VENERABILIS, *In epistolas catholicas*, PL 93, 9-130, ed. D. Hurst, Turnhout 1983 (CCSL, 121), pp. 181-342.

BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *De consideratione*, PL 182, 727-808, edd. J. Leclercq – C. H. Talbot – H. M. Rochais, *Opera*, III, Roma 1963, pp. 393-493.

— *Sermones*, PL 183, 35-748, edd. Leclercq – Rochais cit., IV-VI/1, Roma 1966-1970.

— *Sermones super Cantica Canticorum*, PL 183, 785-1198, edd. Leclercq – Talbot – Rochais cit., I-II, Roma 1957-1958.

Biblia latina cum Glossa Ordinaria, 4 voll., Strasbourg 1480-1481 (rist. an. Turnhout 1992), Adolphus Ruschius.

BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Commentarius in quattuor libros Sententiarum*, in *Opera omnia*, I-IV, Quaracchi 1882-1889.

Chartularium Universitatis Parisiensis, edd. H. Denifle – E. Chatelain, 4 voll., Paris 1889-1897.

DIONYSIUS PSEUDO AREOPAGITA, *De caelesti hierarchia*, PG 3, 119-370, ed. *Dionysiaca*, Bruges 1937, II.

— *De divinis nominibus*, PG 3, 585-996, ed. *Dionysiaca* cit., I.

GERALDUS DE FRACHETO, *Vitae fratrum ordinis praedicatorum*, ed. B. M. Reichert, in *Monumenta ordinis fratrum praedicatorum historica* 1 (1896); volgarizzazione anonima del XV sec., ed. I. Taurisano, *Libro d'oro domenicano*, Roma 1925; stessa volgarizzazione, ed. A.

Ferrua, Bologna 1963; tr. it. di P. Lippini, *Storie e leggende medievali. Le "Vitae Fratrum" di Geraldo di Frachet o. p.*, Bologna 1988.

GREGORIUS MAGNUS, *Homiliae in Hiezechihalem prophetam*, PL 76, 785-1072, ed. M. Adriaen, Turnhout 1971 (CCSL, 142).

— *Moralia in Job*, PL 76, 9-782, ed. M. Adriaen, 3 voll., Turnhout 1979-1985 (CCSL, 143-143 A-143B).

GUERRICUS DE SANCTO QUINTINO, <Postilla in I Cor 13>, ed. R. Balducelli, in *Il concetto teologico di carità attraverso le maggiori interpretazioni patristiche e medievali di I ad Cor. XIII*, Roma 1951, pp. 225-230.

— <Postilla in Ct 4, 7; 5, 2>, ed. H. Riedlinger, in *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters*, Münster 1958, par. 62, pp. 273-277.

— <Postilla in Ct 8, 14>, ed. G. Dahan, in *Recherches sur l'exégèse du Cantique des Cantiques au XIII^e siècle*, in *Il Cantico dei Cantici nel Medioevo*, Atti del Convegno Internazionale dell'Università degli Studi di Milano e della Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (Gargnano sul Garda, 22-24 maggio 2006), a c. di R. E. Guglielmetti, Firenze 2008, [pp. 493-536], pp. 534-535.

— <Postilla in Io 1, 18>, ed. H.-F. Dondaine, in *L'objet et le 'medium' de la vision béatifique chez les théologiens du XIII^e siècle*, in «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», 19 (1952), [pp. 60-130], pp. 120-121.

— <Postilla in Rm 1, 17; 3, 21-22; 10, 3>, ed. H. Denifle, in *Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Justitia Dei (Rom. 1, 17) und Justificatio*, Mainz 1905, n. 34, pp. 111-117.

— <Prologus Postillae in Cantica Cantorum>, ed. G. Dahan, in *Les prologues des commentaires bibliques (XII-XIV s.)*, in *Les prologues médiévaux*, Actes du Colloque international organisé par l'Academia Belgica et l'École française de Rome avec le concours de la F.I.D.E.M. (Rome, 26-28 mars 1998), éd. J. Hamesse, Turnhout 2000 (Textes et Études du Moyen Âge, 15), [pp. 427-470], pp. 464-465.

— *Quaestio disputata de ascensione Christi*, ed. T. Marschler, in *Auferstehung und Himmelfahrt Christi in der scholastischen Theologie bis zu Thomas von Aquin*, 2 voll., Münster 2003, II, pp. 107-112.

— *Quaestio disputata de caractere*, ed. K. F. Lynch, in *The Sacrament of Confirmation in the Early-Middle Scholastic Period: Texts*, New York – Louvain – Paderborn 1957 (Franciscan Institute Publications Theology Series, 5), pp. 211-216.

— *Quaestio disputata de primis motibus*, ed. O. Lottin, in *Psychologie et Morale aux XII^e et XIII^e siècles*, II, Louvain – Gembloux 1948, pp. 557-561.

— *Quaestio disputata de purgatorio*, ed. J. G. Bougerol, in *Autour de «La naissance du Purgatoire»*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 50 (1983), [pp. 7-59], pp. 28-31.

— *Quaestio disputata de sacramento confirmationis*, ed. Lynch cit., pp. 21-26.

— *Quaestio disputata de transfiguratione Domini*, ed. Marschler cit., II, pp. 81-86.

— *Quaestiones de quolibet*, edd. W. H. Principe – J. Black, Toronto 2002 (Studies and Texts, 143).

— *Quaestiones disputatae de resurrectione Christi*, ed. Marschler cit., II, pp. 87-106.

— *Quaestiones disputatae de visione beatifica*, ed. H. F. Dondaine – B. G. Guyot, in *Guerric de Saint-Quentin et la condamnation de 1241*, in «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», 44 (1960), [pp. 225-242], pp. 230-242.

— <Quodlibet 1 art. 1b>, edd. L. Sweeney – M. Kessler, in *Human knowledge according to Guerric of St. Quentin, O. P.*, in *Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge*, Actes du Quatrième

Congrès International de Philosophie Médiévale (Montréal, 27 août-2 septembre 1967), Montréal – Paris 1969, [pp. 1129-1141], pp. 1130-1132.

— *Quodlibet I q. 4* <*Quodlibet 3 art. 4*>, ed. A. Samaritani, in *Inediti teologici minori sul Papato nel secolo XIII e inizio del XIV*, in «Palestra del Clero», 15-16 (1962), [pp. 850-856], pp. 853-854.

— <*Quodlibet 4 art. 1c*>, edd. Sweeney – Kessler cit., pp. 1136-1137.

— *Quodlibet IV q. 16* <*Quodlibet 4 art. 4b i(d)*>, ed. Samaritani cit., p. 854.

— *Quodlibet 7 art. 1*, ed. W. H. Principe, in *Guerric of Saint-Quentin, O.P., on the Question: Utrum Filius Dei esset incarnatus si homo non peccasset?*, in *Ordo Sapientiae et Amoris. Image et message de saint Thomas d'Aquin à travers les recentes études historiques, herméneutiques et doctrinales. Hommage au professeur Jean-Pierre Torrell OP à l'occasion de son 65^e anniversaire*, éd. par C.-J. Pinto de Oliveira, Fribourg 1993 (Studia Friburgensia Nouvelle Série, 78), [pp. 509-537], pp. 517-537.

GUILLELMUS AUTISSIODORENSIS, *Summa aurea*, ed. J. Ribailier, 5 voll., Paris – Grottaferrata 1980-1987 (Spicilegium Bonaventurianum, 16-20).

HIERONYMUS STRIDONIUS, *Commentariorum in Esaiam*, PL 24, 17-678, ed. M. Adriaen, Turnhout 1963 (CCSL, 73).

— *Liber de nominibus hebraicis*, PL 23, 771-858.

HUGO DE SANCTO CARO, *Opera omnia in universum Vetus et Novum Testamentum*, 8 voll., Lugduni 1645, Claudius Prost, Petrus Rigaud, Hieronymus de la Garde, Iohannes Antonius Huguetan.

— *Opera omnia in universum Vetus et Novum Testamentum*, 8 voll., Lugduni 1669, Iohannes Antonius Huguetan, Guilliellmus Barbier.

HUGO DE SANCTO VICTORE, *Expositio in Hierarchiam coelestem*, PL 175, 923-1154.

IOHANNES CHRYSOSTOMUS, *Homiliae in Iohannem*, PG 59, 23-482.

IOHANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, PG 94, 789-1228, ed. E. M. Buytaert, *Version of Burgundio*, New York – Louvain – Paderborn 1955 (Franciscan Institute Publications, Text Series, 8).

IOHANNES DE TURRECREMATA, *Tractatus de veritate Conceptionis beatissime virginis*, Romae 1547, Antonius Bladus Asolanus.

IOSEPHUS FLAVIUS, *Antiquitates Iudaicae*, ed. G. Dindorfius, *Opera*, I, Paris 1845, pp. 1-792.

ISIDORUS HISPALENSIS, *Sententiae*, PL 83, 537-738, ed. P. Cazier, Turnhout 1998 (CCSL, 111).

Liber de causis, ed. A. Pattin, in «Tijdschrift voor Philosophie», 28 (1966), pp. 90-203.

PETRUS CANTOR, *Glossae super Genesim. Prologus et Capitula 1-3*, ed. A. Sylwan, Göteborg 1992 (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, 55).

PETRUS COMESTOR, *Sermones*, PL 198, 1721-1844.

PETRUS DE ALBA Y ASTORGA, *Radii solis zeli seraphici coeli veritatis, pro Immaculatae Conceptionis mysterio Virginis Mariae*, Lovanii 1666, ex typographia Immaculatae Conceptionis.

— *Sol veritatis, cum trituratione, et ventilabro seraphico, pro sacratissimae Mariae immaculata conceptione*, Matriti 1660, ex typographia Pauli de Val.

PETRUS LOMBARDUS, *Glossa in Epistolas Pauli*, PL 191, 1297-1696; 192, 9-520.

— *Sententiae*, PL 192, 519-1112, 2 voll., Grottaferrata 1971-1981 (Spicilegium Bonaventurianum, 4-5).

POSSEVINUS ANTONIUS, *Apparatus sacer ad scriptores veteris et novi Testamenti*, Coloniae Agrippinae 1608, I, Ioannes Gymnicus.

RABANUS MAURUS, *Commentariorum in Librum Sapientiae*, PL 109, 671-762.

— *De Universo*, PL 111, 9-614.

STEPHANUS DE BORBONE, *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus*, ed. A. Lecoy de la Marche, *Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du recueil inédit d'Étienne de Bourbon*, Paris 1877.

THOMAS AQUINAS, *De Potentia*, ed. P. M. Pession, *Quaestiones disputatae*, II, Roma 1965¹⁰, pp. 1-276.

— *Expositio I in Apocalypsim* (?), ed. P. Fiaccadorus, *Opera omnia*, XXIII, Parma 1869, pp. 325-511.

— *Expositio I in Apocalypsim* (?), ed. L. Vivès, *Opera omnia*, XXXI, Paris 1876, pp. 469-661.

— *Quaestiones de quolibet*, ed. Leonina, *Opera omnia*, XXV/1, Roma – Paris – Cedex 1996.

— *Scriptum super libros sententiarum*, edd. P. Mandonnet – M. F. Moos, 4 voll., Paris 1929-1947.

— *Scriptum super IV librum sententiarum*, ed. Fiaccadorus cit., VII/2, Parma 1858.

— *Summa Theologiae*, ed. Leonina, *Opera omnia*, IV-XII, Roma 1888-1906.

THOMAS CANTIMPRATANUS, *Bonum universale de apibus*, Duaci 1627, ex typographia Baltazaris Belleri.

II. LETTERATURA SECONDARIA

A. Manuali

Storia della Teologia nel Medioevo, a c. di G. d'Onofrio, 3 voll., Casale Monferrato 1996, II, pp. 773-775.

B. Elenchi

Clavis scriptorum Graecorum et Latinorum. Répertoire des auteurs grecs et latins, éd. par R. LaRue – G. Vincent – B. St. Onge, 4 voll., Québec 1985, II, p. 1279.

C. Opere enciclopediche

Dictionnaire de spiritualité, éd. par M. Viller et Al., VI, Paris 1967, p. 1122.

Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques, éd. par A. Baudrillart – A. de Meyer – É. van Cauwenbergh – R. Aubert, XXII, Paris 1986, p. 726.

Enciclopedia Cattolica, VI, Città del Vaticano 1951, p. 1250.

Lexikon für Theologie und Kirche, hrsg. von M. Buchberger – J. Höfer – K. Rahner, IV, Freiburg 1960², coll. 1264-1265.

D. Bibliografie annuali

Medioevo latino. Bollettino bibliografico della cultura europea dal secolo VI al XIII, Spoleto – Firenze 1980-.

E. Repertori

GLORIEUX P., *La Faculté des Arts et ses maîtres à Paris au XIII^e siècle*, Paris 1971, p. 394, n. 571.

— *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII^e siècle*, I, Paris 1933 (*Études de philosophie médiévale*, 17), pp. 54-58, n. 4.

KAEPPELI T., *Scriptores ordinis Praedicatorum medii aevi*, II, Roma 1975, pp. 61-70, nn. 1361-1396.

KAEPPELI T. – PANELLA E., *Scriptores ordinis Praedicatorum medii aevi. Praemissis addendis et corrigendis ad volumina I-III*, Roma 1993, IV, p. 96.

STEGMÜLLER F., *Repertorium biblicum medii aevi*, II, Madrid 1950, pp. 372-385, nn. 2665-2735.

F. Tradizioni bibliografiche

FABRICIUS J. A., *Bibliotheca Latina mediae et infimae aetatis*, III, Firenze 1858³, p. 115.

Histoire littéraire de la France, XXI, Paris 1895, pp. 263-269.

HURTER H., *Nomenclator literarius theologiae catholicae theologos exhibens aetate natione disciplinis distinctos*, II, Innsbruck 1906³, p. 270.

LE LONG J., *Bibliotheca sacra. Syllabus omnium ferme Sacrae Scripturae editionum ac versionum*, Paris 1723, II, p. 756.

QUETIF J. – ÉCHARD J., *Scriptores ordinis Praedicatorum recensiti notis historicis et criticis illustrati ad annum 1700*, I, Paris 1719, pp. 113-115.

G. *Cataloghi dei fondi manoscritti*

ALEXANDRE J.-L., LANOË G., *Médiatheque d'Orléans*, Turnhout 2004 (Reliures médiévales des bibliothèques de France, 3).

BANDINI A. M., *Catalogus codicum latinorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae*, 5 voll., Firenze 1774-1778.

Catalogue des manuscrits médiévaux de la bibliothèque municipale d'Orléans, cur. E. Pellegrin – J.-P. Bouhot, Paris 2010 (Documents, études et répertoires, 78).

Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques des départements, II, Paris 1855.

Catalogue général des manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale de France, éd. Ph. Lauer, 7 voll., Paris 1939-1988.

COXE H. O., *Catalogus codicum mss. qui in collegiis aulisque oxoniensibus hodie adservantur*, 2 voll., Oxford 1852.

CUISSARD C., *Manuscrits de la Bibliothèque d'Orléans*, in *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France*, XII, Paris 1889.

DEL FURIA F., *Supplementum ad Catalogum Codicum Graecorum, Latinorum, Italicorum etc. Bibliothecae Mediceae Laurentianae*, 4 voll.

DELISLE L., *Inventaire des manuscrits de la Bibliothèque Nationale: Fond de Cluni*, Paris 1884.

— *Inventaire des Mss de la Sorbonne*, Paris 1870.

— *Le Cabinet des manuscrits de la Bibliothèque Impériale*, 4 voll., Paris 1868-1881 (rist. an. 2006).

GSELL B., *Verzeichnis der Handschriften in der Bibliothek des Stiftes Heiligenkreuz*, in *Xenia Bernardina, Pars II*, Wien 1891, I.

HAUREAU B., *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nationale*, 6 voll., Paris 1890-1893.

JAMES M. R., *A descriptive catalogue of the manuscripts in the library of Gonville and Caius College*, 2 voll., Cambridge 1907-1908.

— *A descriptive catalogue of the manuscripts in the library of Pembroke College, Cambridge*, Cambridge 1905.

KEUFFER M., *Beschreibendes Verzeichnis der Handschriften der Stadtbibliothek zu Trier*, I, Trier 1888.

MEYER G. – BURCKHARDT M., *Die mittelalterlichen Handschriften der Universitätsbibliothek Basel. Beschreibendes Verzeichnis. Abteilung B: Theologische Pergamenthandschriften*, II, Basel 1966.

MOLINIER A., *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque Mazarine*, 4 voll., Paris 1885-1892.

SANDERUS A., *Bibliotheca Belgica Manuscripta*, 2 voll., Insulis 1641-1643 (rist. an. Bruxelles 1972), ex off. Tussani le Clercq.

H. Incipitari

HAUREAU B., *Initia operum scriptorum Latinorum medii potissimum aevi*, 6 voll., Turnhout 1973.

LITTLE A. G., *Initia operum Latinorum quae seculis XIII, XIV, XV attribuuntur*, Manchester 1904.

SCHMELLER J.-A. – MEYER W., *Schedarium initia complectens*, 2 voll., Turnhout 1974.

I. Studi

AFFELDT W., *Die weltliche Gewalt in der Paulus-Exegese: Rom. 13, 1-7*, Göttingen 1969 (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 22).
— *Verzeichnis der Römerbriefkommentare der lateinischen Kirche bis zu Nikolaus von Lyra*, in «Traditio», 13 (1957), pp. 369-406.

BALDUCELLI R., *Il concetto teologico di carità attraverso le maggiori interpretazioni patristiche e medievali di I ad Cor. XIII*, Roma 1951 (Studies in sacred theology, 2. ser., 48).

BAZAN B. C., *Les Questions disputées, principalement dans les facultés de théologie*, in B. C. Bazan – J. W. Wipfel – G. Fransen – D. Jacquart, *Les Questions disputées et les Questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine*, Turnhout 1985, pp. 13-149.

BEIERWALTES W., *Platonismus im Christentum*, Frankfurt am Mein 1998; tr. it., Milano 2000.

BLACK J., *Questions on Ordination, the Mass, and the Office in Guerric of Saint-Quentin's Quaestiones de quolibet*, in *Ritual, Text and Law. Studies in Medieval Canon Law and Liturgy Presented to Roger E. Reynolds*, ed. by K. G. Cushing – R. F. Gyug, Aldershot 2004 (Church, faith and culture in the Medieval West), pp. 67-81.

BOUGEROL J. G., *À propos des condamnations parisiennes de 1241 et 1244*, in «Archivum Franciscanum Historicum», 80 (1987), pp. 462-466.

— *Autour de 'La naissance du Purgatoire'*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 50 (1983), pp. 7-59.

— *La Glose sur les Sentences du manuscrit Vat. Lat. 691*, in «Antonianum», 55 (1980), pp. 108-173.

— *Saint Bonaventure: Études sur les sources de sa pensée*, Northampton 1989 (Collected studies series, 306).

BUC P., *L'ambiguïté du Livre. Prince, pouvoir et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Age*, Paris 1994 (Théologie historique, 95).

BULLIDO DEL BARRIO S., *'Non est in aliquo opere modus nobilior' – De muliere forti ein Werk Alberts des Großen?*, in *Via Alberti: Texte – Quellen – Interpretationen*, hrsg. von L.

Honnefelder – H. Möhle – S. Ballido del Barrio, Münster 2009 (Subsidia Albertina, 2), pp. 386-427.

CHENU M.-D., *Maîtres et bacheliers de l'Université de Paris vers 1240*, in *Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIII^e siècle: Première Série*, Paris – Ottawa 1932, pp. 11-39.

COTÉ A., *Guerric de Saint-Quentin et le problème de l'infinité divine*, in *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge*, Actes du IX^e Congrès international de Philosophie Médiévale (Ottawa, 17-22 août 1992), éd. B. C. Bazán - E. Andújar – L. G. Sbrocchi, pp. 1206-1222.

— *L'infinité divine dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, in «Dialogue», 34 (1995), pp. 119-137.

— *L'infinité divine dans la théologie médiévale*, Paris 2002 (Études de Philosophie Médiévale, 84).

— *Note sur Guerric de Saint-Quentin et la question de l'infini divin*, in «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», 62 (1995), pp. 71-79.

DAHAN G., *Genres, Forms and various Methods in Christian Exegesis of the Middle Ages*, in *Hebrew Bible, Old Testament: The History of its Interpretation*, ed. M. Saebø, 2 voll., I/2, Göttingen 1999, pp. 196-236.

— *En marge du Proslogion: l'exégèse patristique et médiévale du psaume 13*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 57 (1990), pp. 11-29.

— *Juifs et Judaïsme dans la littérature quodlibétique*, in *From Witness to Witchcraft: Jews and Judaism in Medieval Christian Thought*, ed. J. Cohen, Wiesbaden 1997, pp. 221-245.

— *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge*, Paris 1999 (Patrimoines. Judaïsme).

— *Les prologues des commentaires bibliques (XII^e-XIV^e s.)*, in *Les prologues médiévaux*, Actes du Colloque international organisé par l'Academia Belgica et l'École française de Rome avec le concours de la F.I.D.E.M. (Rome, 26-28 mars 1998), éd. J. Hamesse, Turnhout 2000 (Textes et Études du Moyen Âge, 15), pp. 427-470.

— *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval. XII-XIV siècle*, Paris 1999 (Patrimoines. Christianisme).

— *Le 'texte parisien' de la Bible au XIII siècle*, in «Annuaire EPHE. Section des sciences religieuses», 112 (2003-2004), pp. 309-312.

— *Recherches sur l'exégèse du Cantique des Cantiques au XIII siècle*, in *Il Cantico dei Cantici nel Medioevo*, Atti del Convegno Internazionale dell'Università degli Studi di Milano e della Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (Gargnano sul Garda, 22-24 maggio 2006), a c. di R. E. Guglielmetti, Firenze 2008, pp. 493-536.

DE LUBAC H., *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 4 voll., Paris 1959-1964; tr. it., Milano 2006².

DE MARIA G., *Sap 11, 21 nella prima scuola domenicana e in Alberto Magno*, in corso di pubblicazione.

DENIFLE H., *Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Justitia Dei (Rom. 1, 17) und Justificatio*, Mainz 1905.

— *Quellen zur Gelehrten-geschichte des Predigerordens im 13. und 14. Jahrhundert*, in «Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters», 2 (1886), (rist. an. Graz 1955-1956), pp. 165-248.

DONDAINE H. F., *Les gloses sur le IV^e livre des Sentences du manuscrit Paris Nat. lat. 3032*, in «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», 17 (1950), pp. 79-89.

— *L'objet et le 'medium' de la vision béatifique chez les théologiens du XIII siècle*, in «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», 19 (1952), pp. 60-130.

DONDAINE H. F. – GUYOT B. G., *Guerric de Saint-Quentin et la condamnation de 1241*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 44 (1960), pp. 225-242.

DOUCET V., *Commentaire sur les Sentences. Supplément au répertoire de M. Frédéric Stegmüller*, in «Archivum franciscanum historicum», 47 (1954), pp. 88-170.

— *La date des condamnations parisiennes de 1241. Faut-il corriger le chartulaire de l'Université?*, in *Mélanges Auguste Pelzer*, Louvain 1947 (Recueil de travaux d'histoire et de philologie, 3^e série, 26), pp. 183-193.

— *Prolegomena*, in ALEXANDER HALENSIS, *Glossa in quatuor libros Sententiarum cit.*, I, pp. 5-130.

— Rec. GLORIEUX, *Répertoire cit.*, in «Archivum Franciscanum Historicum», 26 (1933), pp. 206-210.

DUFEIL M.-M., *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne. 1250-1259*, Paris 1972.

FRIES A., *De Commentario G. de Sancto Quintino in libros Sententiarum*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum», 5 (1935), pp. 326-340.

GHISALBERTI A., *L'esegesi della scuola domenicana del secolo XIII*, in *La Bibbia nel Medioevo*, a c. di G. Cremascoli – C. Leonardi, Bologna 1996, pp. 291-304.

GLORIEUX P., *Aux origines du Quodlibet*, in «Divus Thomas», 38 (1935), pp. 502-522.

— *L'enseignement au moyen âge. Techniques et méthodes en usage à la Faculté de Théologie de Paris, au XIII siècle*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 35 (1969), pp. 65-186.

— *Les années 1242-1247 à la Faculté de Théologie de Paris*, in «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», 29 (1962), pp. 234-249.

GRABMANN M., *Ungedruckte exegetische Schriften von Dominikanertheologen des 13. Jahrhunderts*, in «Angelicum», 20 (1943), pp. 204-218.

GRANT E., *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages. Their Religious, Institutional, and Intellectual Contexts*, Cambridge 1996; tr. it, Torino 2001.

GRÜNDEL J., *Die Lehre von den Umständen der menschlichen Handlung im Mittelalter*, Münster 1963 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen, 39.5).

GRUNDMANN H., *Oportet et haereses esse. Das Problem der Ketzerei im Spiegel der mittelalterlichen Bibelexegese*, in «Archiv für Kulturgeschichte», 45 (1963), pp. 129-164.

GUYOT B., *Quaestiones Guerrici, Alexandri et aliorum magistrorum parisiensium*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum», 32 (1962).

HENQUINET F.-M., *Les écrits du Frère Guerric de Saint-Quentin, O. P.*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 6 (1934), pp. 184-214, 284-312, 394-409.

— *Notes additionnelles sur les écrits de Gueric de Saint-Quentin*, in «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», 8 (1936), pp. 369-388.

Histoire de l'Église, éd. par A. Fliche – V. Martin, X, Paris 1938.

HOROWSKI A., *Il concetto di frutti spirituali nei domenicani parigini contemporanei di san Bonaventura*, in «Miscellanea Francescana», 110 (2010), pp. 164-183.

KAEPELI T., *Handschriftliche Mitteilungen über Werke von Dominikanerschriftstellern in der Biblioteca Nazionale in Neapel*, in «Divus Thomas», 11 (1933), pp. 445-456.

KNEEPKENS C. H., *The Priscianic Tradition*, in *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, hrsg. S. Ebbesen, Tübingen 1995, pp. 239-264.

— *The Relatio Simplex in the Grammatical Tracts of the Late Twelfth and Early Thirteenth Century*, in «Vivarium», 15 (1977), pp. 1-30.

KREMER K., *Bonum est diffusivum sui. Ein Beitrag zum Verhältnis von Neuplatonismus und Christentum*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, hrsg. von H. Temporini – W. Haase, XXXVI/2, Berlin-New York 1987, pp. 994-1032.

— *Dionysius Pseudo-Areopagita oder Gregor von Nazianz? Zur Herkunft der Formel: 'Bonum est diffusivum sui'*, in «Theologie und Philosophie», 63 (1988), pp. 579-585.

LANDGRAF A., *Die Bestimmung des Verdienstgrades in der Frühscholastik*, in «Scholastik», 8 (1933), pp. 1-40.

— *Die Schriftzitate in der Scholastik um die Wende des 12. zum 13. Jahrhundert*, in «Biblica», 18 (1937), pp. 74-94.

— *Die Vorbereitung auf die Rechtfertigung*, in «Scholastik», 6 (1931), pp. 481-504.

— *Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik*, Regensburg 1948; tr. fr., Montréal – Paris 1973.

— *Studien zur Erkenntnis der Uebernatürlichen in der Frühscholastik*, in «Scholastik», 4 (1929), pp. 1-37.

LANGLOIS C.-V., *Sermons parisiens de la première moitié du XIII^e siècle*, in «Journal des Savants», 11 (1916), pp. 488-494.

LECLERCQ J., *L'idée de la royauté du Christ au Moyen Age*, Paris 1959 (Unam sanctam, 32).

LOTTIN O., *Psychologie et morale au XII et XIII siècles*, 6 voll., Louvain – Gembloux 1942-1960.

— *Quelques questions de maîtres parisiens aux environs de 1225-1235*, in «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», 5 (1933), pp. 79-95.

LYNCH K. L., *The Sacrament of Confirmation in the Early-middle Scholastic Period*, New York – Louvain – Paderborn 1957 (Franciscan Institute Publications Theology Series, 5).

MANDONNET P., *Thomas d'Aquin, novice prêcheur*, in «Revue Thomiste», 8 (1925), pp. 489-533.

MANFREDI A., *Manoscritti biblici nelle biblioteche umanistiche tra Firenze e Roma. Una prima ricognizione*, in *Forme e modelli della tradizione manoscritta della Bibbia*, a c. di P. Cherubini, Città del Vaticano 2005 (Littera antiqua, 13), pp. 459-501.

MARSCHLER T., *Auferstehung und Himmelfahrt Christi in der scholastischen Theologie bis zu Thomas von Aquin*, 2 voll., Münster 2003 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, N. F., 64).

MINNIS A. J., *Discussions of Authorial Role and Literary Form in Late-Medieval Scriptural Exegesis*, in «Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur», 99 (1977), pp. 37-65.

— *Medieval theory of authorship. Scholastic literary attitudes in the later Middle Ages*, London 1988².

MINNIS A. J., SCOTT A. B., WALLACE D., *Medieval Literary Theory and Criticism*, Oxford 1988.

Monumenta conventus Sanjacobei, in «Analecta S. Ordinis Praedicatorum», 4 (1896), pp. 422-442.

PELSTER F., *Der Bibliothek von Santa Caterina zu Pisa, eine Büchersammlung aus den Zeiten des hl. Thomas von Aquin*, in *Xenia Thomistica*, cur. S. Szabo, Roma 1925, III, pp. 249-280.

— *Die pariser Verurteilung von 1241. Eine Frage der Datierung*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum», 18 (1948), pp. 405-417.

— *Forschungen zur Quästionenliteratur in der Zeit des Alexander von Hales*, in «Scholastik», 6 (1931), pp. 321-353.

— *Literargeschichtliches zur Pariser theologischen Schule aus den Jahren 1230 bis 1256*, in «Scholastik», 5 (1930), pp. 46-78.

— Rec. KAEPPELI, *Handschriftliche Mitteilungen cit.*, in «Scholastik», 9 (1934), p. 443.

POTESTÀ G. L., *Premessa a SMALLEY, The Study of the Bible in the Middle Ages*, tr. it., Bologna 2008², pp. 7-29.

PRINCIPE W. H., *Guerric of Saint-Quentin, O.P., on the Question: Utrum Filius Dei esset incarnatus si homo non peccasset?*, in *Ordo Sapientiae et Amoris. Image et message de saint Thomas d'Aquin à travers les recentes études historiques, herméneutiques et doctrinales. Hommage au professeur Jean-Pierre Torrell OP à l'occasion de son 65^e anniversaire*, éd. par C.-J. Pinto de Oliveira, Fribourg 1993 (Studia Friburgensia Nouvelle Série, 78), pp. 509-537.

— *Quaestiones Concerning Christ from the First Half of the Thirteenth Century. I. Quaestiones from the Bibliothèque Nationale, Paris*, in «Mediaeval Studies», 39 (1977), pp. 1-59.

RIEDLINGER H., *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters*, Münster 1958 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen, 38.3).

SAMARITANI A., *Inediti teologici minori sul Papato nel secolo XIII e inizio del sec. XIV*, in «Palestra del Clero», 15-16 (1962), pp. 850-856.

SANTI F., *La Bibbia in Gioacchino da Fiore*, in *La Bibbia nel Medioevo cit.*, pp. 257-267.

SHARPE R., *Titulus. Identifying Medieval Latin Texts. An Evidence-Based Approach*, Turnhout 2003; tr. it., *Titulus. I manoscritti come fonte per l'identificazione dei testi mediolatini*, Bologna 2005.

SILEO L., *Teoria della scienza teologica. Quaestio de scientia theologiae di Odo Rigaldi e altri testi inediti (1230-1250)*, 2 voll., Roma 1984 (Studia Antoniana, 27).

SMALLEY B., *A commentary on Isaias by Gueric of Saint-Quentin*, in *Miscellanea Giovanni Mercati*, 6 voll., Città del Vaticano 1946 (Studi e Testi, 122), II, pp. 383-397.

— *Some thirteenth-century Commentaries on the sapiential Books*, in «Dominican Studies», 2 (1949), pp. 318-355.

— *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford 1952; tr. it., Bologna 2008².

SPRANDEL R., *Altersschicksal und Altersmoral. Die Geschichte der Einstellungen zum Altern nach der pariser Bibelexegese des 12.-16. Jahrhunderts*, Stuttgart 1981 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 22).

SWEENEY L., *Divine Infinity in Greek and Medieval Thought*, New York 1992.

SWEENEY L. – KESSLER M., *Human knowledge according to Gueric of St. Quentin, O. P.*, in *Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge*, Actes du Quatrième Congrès International de Philosophie Médiévale (Montréal, 27 août-2 septembre 1967), Montréal – Paris 1969, pp. 1129-1141.

TAGLIAPIETRA A., *Profeti e simbolisti*, in *Storia della Teologia nel Medioevo*, a c. di d'Onofrio cit., II, pp. 393-434.

TORRELL J.-P., *Christology in the Quodlibets of Gueric of Saint-Quentin: A Precursor of Thomas Aquinas?*, in *Essays in Medieval Philosophy and Theology in Memory of Walter H. Principe*, CSB, eds. J. R. Ginther – C. N. Still, Aldershot – Burlington 2005, pp. 53-65.

— *Introduction a GUERRICUS, Quaestiones de quolibet*, edd. Principe – Black cit., pp. 1-177.

TROTTMANN C., *La vision béatifique des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Roma 1995 (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, 289).

— *Psycho-somatique de la vision béatifique selon Gueric de Saint-Quentin*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 78 (1994), pp. 203-225.

VAN STEENBERGHEN F., *Aristote en Occident: les origines de l'aristotélisme parisien*, Louvain 1946 (Essais philosophiques, 1); tr. ing., Louvain 1955.

— *La philosophie au XIII^e siècle*, Louvain – Paris 1966 (Philosophes médiévaux, 9); tr. it., Milano 1972.

VERGER J., *L'exégèse de l'Université*, in *Le Moyen Age et la Bible*, éd. P. Riché – G. Lobrichon, Paris 1984 (Bible de tous les temps, 4), pp. 199-232; tr. it., Brescia 1989, pp. 91-139.

WÉBER E.-H., *I primi maestri domenicani e Alberto Magno*, in *Storia della Teologia nel Medioevo*, a c. di d'Onofrio cit., II, pp. 769-820.

WICKI N., *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin*, Freiburg 1954 (Studia Friburgensia, 9).

APPENDICE

GUERRICUS DE SANCTO QUINTINO

POSTILLA IN LIBRUM SAPIENTIAE

NOTA AL TESTO

F Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Conv. soppr. 280, XV secolo; pergamenaceo, ff. 1-293, scritto da diverse mani su due colonne. Di proprietà della Biblioteca del convento domenicano di Santa Maria Novella (vecchia collocazione: 457. 3), fu trasferito nella Biblioteca Medicea in seguito alla soppressione del convento da parte del governo francese nel 1809.

- f. 1: Anonymus, *Postilla super Leviticum*;
- f. 29: Anonymus (Guerricus de Sancto Quintino), *Postilla super librum Sapientiae*;
- f. 48: Hugo de Sancto Caro, *Postilla super Ezechielem*;
- f. 187: Albertus Magnus, *Expositio super Danielem prophetam*;
- f. 209: Thomas Aquinas, *Expositio super Evangelium Matthaei*.

N Napoli, Biblioteca Nazionale, VII. A. 16, XIII secolo; pergamenaceo, ff. 1-241, scritto da diverse mani su due colonne. Proveniente dalla Biblioteca Domenicana di Napoli.

- f. 3: Anonymus (Fr. G – B), *Postilla in Iob*;
- f. 32: Anonymus (Guerricus de Sancto Quintino ?), *Postilla in librum Proverbiorum*;
- f. 57: Guerricus de Sancto Quintino, *Postilla in Ecclesiasten*;
- f. 62: Anonymus (Guerricus de Sancto Quintino), *Postilla in Canticum Canticorum*;
- f. 75: Anonymus (Guerricus de Sancto Quintino), *Postilla in librum Sapientiae*;
- f. 77: Anonymus (Guerricus de Sancto Quintino), *Postillae in Epistolas Paulinas*;
- f. 173: Anonymus (Guerricus de Sancto Quintino ?), *Postillae in Prophetas minores*;
- f. 209: Anonymus (Guerricus de Sancto Quintino ?), *Postilla in Acta Apostolorum*;
- f. 218: Anonymus (Guerricus de Sancto Quintino ?), *Postillae in Epistolas Canonicas*.

P Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 15604, XIII secolo; pergamenaceo, ff. 1-375, scritto da diverse mani su due colonne. Proveniente dalla Biblioteca della *Sorbonne*, cui fu donato dal maestro Bernerus de Nivella, canonico di San Martino in Liegi (Belgio), maestro delle arti alla facoltà parigina, socio della Sorbona, vissuto tra la seconda metà del XIII sec. e la prima metà del XIV sec., contemporaneo e collega di Sigieri di Brabante.

- f. 2: Guerricus de Sancto Quintino, *Postillae in Epistolas Paulinas*;
- f. 122: Hugo de Sancto Caro, *Postillae in Epistolam ad Romanos et in Primam ad Corinthios*;

- f. 182: Gaufridus de Blevello, *Distinctiones et notabilia super epistolas Pauli*;
- f. 198: Anonymus (Guerricus de Sancto Quintino ?), *Postilla in librum Proverbiorum*;
- f. 222: Guerricus de Sancto Quintino, *Postilla in Canticum Canticorum*;
- f. 236: Anonymus (Guerricus de Sancto Quintino), *Postilla in librum Sapientiae*;
- f. 246: Anonymus (Guerricus de Sancto Quintino), *Postilla in Ecclesiasticum*;
- f. 280: Anonymus (Albertus Magnus), *De muliere forti*;
- f. 305: Anonymus (Guerricus de Sancto Quintino), *Postilla in Isaiam*;
- f. 329: Anonymus (Guerricus de Sancto Quintino ?), *Postilla in Lamentationes*;
- f. 337: Anonymus (Guerricus de Sancto Quintino ?), *Postilla in Ezechielem*;
- f. 358: Hugo de Sancto Caro, *Postilla super Lucam*;
- f. 371: Anonymus (Hugo de Sancto Caro), *Postilla in Apocalypsim*.

La *Postilla in librum Sapientiae* è completa in *F*, mutila in *N* (capp. 1-2) e in *P* (capp. 1-10). La *lectio* di Guerrico è stata trascritta da due differenti *reportatores*: *F* e *N* trasmettono la stessa *reportatio*, *P* una differente *reportatio*. L'elevato numero di varianti tra *F* e *N* e la menomazione di *N* escludono che *F* sia copia di *N* (per motivi cronologici non potrebbe essere il contrario): si tratta, dunque, di testimoni indipendenti di un esemplare perduto. Non è possibile determinare se *P* sia l'originale o la copia di un esemplare perduto. Le cattive condizioni in cui si presenta, inoltre, rendono ardua la sua lettura: ciò giustifica gli ampi spazi vuoti lasciati nella trascrizione. Sulla questione relativa alla paternità dello scritto, cfr. cap. II, par. 2.6.

Nonostante la scarsa leggibilità di numerose righe di *P*, per ragioni di completezza, ho preferito proporre un'edizione comparata del capitolo I, presentando in colonne parallele le differenti versioni della *lectio* magistrale. Il capitolo XI, trasmesso solo da *F*, è presentato in una singola colonna. L'apparato critico contiene anche varianti ortografiche. L'ortografia è stata normalizzata soltanto in alcuni casi (*v* anziché *u*), non in altri (*e* anziché *ae*). Parole o passi non leggibili sono resi nel testo con spazio tra parentesi uncinate: < >; le lacune, con puntini sospensivi tra parentesi uncinate: <...>. Un termine o un'espressione tra parentesi quadre richiama qualcosa di sottinteso o detto precedentemente. I nomi dei libri scritturali, indicati nei codici in diverse forme, sono stati sostituiti dalle abbreviazioni indicate nella apposita tavola. Accanto alle citazioni bibliche, indicanti il libro e il capitolo, ho sempre aggiunto, tra parentesi quadre, il versetto, secondo la versificazione moderna, dopo aver ripetuto il libro e il capitolo, corretti nel caso di citazione errata. Le citazioni dal libro della *Sapienza*, oggetto di commento, regolarmente sottolineate dallo scriba, sono rese in corsivo. I numeri romani indicano le note a piè di pagina che riportano le

differenti lezioni; le lettere minuscole dell'alfabeto latino indicano, invece, le note di commento poste dopo i testi.

Abbreviazioni bibliche (riferite ai nomi latini dei libri sacri)

*Gn Ex Lv Nm Dt Js Jd Rt 1Rg (1Sm) 2Rg (2Sm) 3Rg (1Rg) 4Rg (2Rg) 1Par 2Par 1Es 2Es (Ne) Tb
Jdt Est Jb Ps Pv Qo (Ec) Ct Sap Sir (Ecli) Is Jr Lm Bar Ez Dn Os Jl Am Ab Jn Mic Nh Hab Sph Ag
Zc Ml 1Mc 2Mc Mt Mr Lc Jo Ac Rm 1Cor 2Cor Gal Eph Phil Col 1Th 2Th 1Tm 2Tm Tt Phlm Heb
Jc 1Pt 2Pt 1Jo 2Jo 3Jo Ju Ap*

Altre abbreviazioni

<i>add.</i>	addidit
<i>al. m.</i>	alia manu
<i>corr.</i>	correxit
<i>del.</i>	delevit
<i>ead. m.</i>	eadem manu
<i>in marg.</i>	in margine
<i>iter.</i>	iteravit
<i>om.</i>	omisit

CAPITOLO PRIMO

Codices

F Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Conv. soppr. 280, ff. 29^{ra}-30^{rb} (saec. XV)

N Napoli, Biblioteca Nazionale, VII. A. 16, ff. 75^{ra}-76^{va} (saec. XIII)

P Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 15604, ff. 236^{vb}-237^{vb} (saec. XIII)

F

N

P

Liber Sapientie incipit¹. *Diligite iustitiam*. Liber iste, ut dictum est, dividitur in tres partes: primo, invitat ad gustum sapientiae, usque ad² finem quinti capituli; secundo, ad potum, usque ad finem noni; tertio, ad inebriationem, usque ad finem libri.

In prima parte, dicuntur tria: primo, monet disponi ad gustum illum; secundo, monet querere ipsum gustabile, ibi *et in simplicitate* etc.³ [*Sap* 1, 1]; tertio, dicit que sit utilitas querendi, ibi *quoniam invenitur* [*Sap* 1, 2]. Et est rectus ordo, nam⁴, primo, debet disponi ad gustum; postea, debet⁵ querere ipsum gustabile. Monet autem⁶ disponi dupliciter: primo, affectu, ibi⁷ *diligite* [*Sap* 1, 1]; secundo, intellectu, *sentite* etc.⁸ [*Sap* 1, 1]. Et est rectus ordo, quia dispositio affectus

Diligite iustitiam. Liber iste, sicut dictum est, dividitur in tres partes, in quarum prima, primo monet disponi ad gustandum, secundo ad ipsum gustabile < > *et in simplicitate*, tertio ostendit que sit utilitas querendi, *quoniam invenitur ab his*.

Monet autem disponi affectu et intellectu, *sentite*, quia dispositio affectus debet precedere dispositionem intellectus < > Simoni, quod est obediens, impositum est nomen Petrus, quod est agnoscens.

¹ liber Sapientie incipit] *om. F*

² ad] *in N*

³ etc] *om. N*

⁴ nam] *om. N*

⁵ debet] *om. N*

⁶ autem] *om. N*

⁷ ibi] *om. N*

⁸ etc] *om. N*

debet precedere dispositionem intellectus. *Is* 28 [*Is* 28, 9]: «Quem docebit scientiam et quem» etc. Et respondet: «Ablactatos a lacte,⁹ apulsos ab uberi¹⁰», id est mundi delectationibus. Ideo *Mr* 3 [*Mr* 3, 16]: Simoni, qui est obediens, impositum est nomen Petrus, quod est agnoscens^a.

Diligite. Quia causa finalis huius libri est ubertas refectionis^b, ideo dirigitur sermo ad reges et iudices, id est maiores, et hoc per totum quasi, quia tamen reges et iudices dicuntur qui bene presunt regno anime. Potest dirigi sermo ad omnes fideles, et secundum quod dirigitur ad omnes, sic legitur: O vos, *qui iudicatis terram* [*Sap* 1, 1] <...> vel¹¹ prime et libri argumentum¹². *Diligite iustitiam*, id est ex caritate exercete terram vestram. *Pv* 12 [*Pv* 12, 11]: «Qui operatur terram suam saturabitur panibus». *Gal* 5 [*Gal* 5, 17] : «Caro concupiscit adversus spiritum¹³». Et hoc est quod dicit *Glossa*: «Ut caro obediat Spiritui»^c. *Is* 26 [*Is* 26, 18]: «Iustitiam non fecimus in terra, et¹⁴ ideo non ceciderunt habitatores eius», id est primi motus vel specialiter dirigitur ad maiores, unde dicit *Glossa*: *Qui iudicatis terram*, id est «quibus data est potestas iudicandi». *Qui iudicatis terram*, id est terrenos. *I Cor* 2 [*I*

Diligite. Loquitur sermo sapientie ad maiores < > Causa finalis est ubertas refectionis < > Reges et iudices sunt qui bene presunt regnum anime, ideo dirigi potest sermo ad omnes: O vos, *qui iudicatis terram* < > Iudicatis et regitis. *Diligite iustitiam*, id est ex caritate exercete terram vestram. *Pv* 12 [*Pv* 12, 11]: «Qui operatur terram suam». *Is* 26 [*Is* 26, 18]: «Iustitiam non fecimus in terra». < > id est terrenos, et sic loquitur ad minores. *I Cor* 2 [*I Cor* 2, 15]: «Spiritualis autem homo omnia». *Gn* 1 [*Gn* 1, 28]: «Dominamini piscibus maris», id est < >, reptilibus, id est avaris, «volatilibus» < >

⁹ lacte] *add.* et *N*

¹⁰ uberi] uberibus *N*

¹¹ vel] *om.* *F*

¹² libri argumentum] *li. arbi.* *F*

¹³ adversus spiritum] etc *N*

¹⁴ et] *om.* *F*

Cor 2, 15]: Spiritualis homo omnia¹⁵ disiudicat. Gn 1 [Gn 1, 28]: «Dominamini piscibus maris», id est luxuriosis, «et volatilibus celi¹⁶», id est superbis, reptibus¹⁷ super terram, id est avaris. Omnes autem iudices, sive generaliter sive spiritualiter¹⁸ intelligantur, monent¹⁹ ad diligendum iustitiam, quia per hoc maxime disponit affectus ad gustum sapientie. Mt 5 [Mt 5, 6]: «Beati qui esurient et sitiunt iustitiam²⁰».

Sentite. Hic monet ad disponendum intellectus²¹. Tunc autem disponitur intellectus quando pie creditur verbo veritatis et suscipitur insitum verbum in dulcedine anime^d. Mt 5 [Mt 5, 4]: «Beati mites». *Sentite de Domino in bonitate*, id est intellectum dirigite in obsequium fidei, in bonitate sentite de Domino. Qui pie, quod non intelligit, veneratur^e, ut non discutiat²² profundum scientiae Dei, sed admiretur cum apostolo.²³ Rm 12²⁴ [Rm 11, 33]: «O altitudo sapientie²⁵» etc. Ex 12 [Ex 12, 10]: «Si quid residuum fuerit», quod scilicet non²⁶ potestis intelligere, de agno pascali, id est Christo, «igni comburetis», id est igne affectus incorporabitis. Ecli 3 [Sir 3, 22]: Altiora te

< > *Et in simplicitate.* Hic secundo monet querere illum gustabile. *Dominum*, ecce gustabile. *In simplicitate*, ecce modus querendi. < > Pie Scripturas legendo, mandata implendo, orationibus impetrando. Hiis tres diebus < > per Ninivem que est civitas magna et < > *In simplicitate*, id est humilitate < > Quia «unus accipit bravium», I Cor 9 [I Cor 9, 24] et unus sanatur in piscina, Jo 5. < > «Non invenitur in terra suaviter viventium», Jb 28 [Jb 28, 13]. Ideo exercete terram et *diligite iustitiam*. Et abissus, id est curiositas scientie, non est in me, ideo *sentite in bonitate* < > et mare, id est presumptio cordis < > ideo *in simplicitate cordis querite*.

¹⁵ omnia] om. F

¹⁶ celi] om. N

¹⁷ reptibus] reptilibus N

¹⁸ sive generaliter sive spiritualiter] sive spiritualiter sive generaliter N

¹⁹ monent] monet F N

²⁰ iustitiam] add. etc N

²¹ intellectus] intelligentiam N

²² discutiat] discuciat F

²³ apostolo] add. ad N

²⁴ 12] om. N

²⁵ sapientie] om. F

²⁶ non] om. N

neque fieris. *In bonitate*, id est in dulcedine animi, sicut exponitur *Gal 5* [*Gal 5, 22*]: ibi «fructus autem Spiritus, bonitas», id est dulcedo animi²⁷. *Et in simplicitate cordis*. Hic monet querere illum gustabile et primo ostendit quid querendum: *querite illum*; secundo, modus querendi: *in simplicitate querite illum*, pie Scripturam legendo, mandata implendo, orationibus impetrando: hii sunt tres dies quibus Ninive civitas magna perambulatur. *Jn 3* [*Jn 3, 3*]: «Erat Ninive civitas²⁸» etc. Ninive, sponsa mundi, quam non possumus ambulare nisi hiis tribus dictis. *In simplicitate*, simplicitas cordis, humilitas quae affectum et intellectum unit in obsequium fidei. Humilitas unit quia comparatur humido quia non continuatur primo termino. Humidum enim unit. *Os 10* [*Os 10, 2*]: «Divisum est cor eorum, nunc interibunt²⁹». *Ecli 2* [*Sir 2, 14*]: «Ve duplici corde». *In simplicitate cordis*, id est in unitate affectus et intellectus, quia «unus accipit bravium», *1 Cor 9*³⁰ [*1 Cor 9, 24*] et unus sanatur in piscina, *Jo 5*. *Jb 28* [*Jb 28, 13*]: de sapientia «non invenitur in terra suaviter viventium» et ideo *diligite iustitiam* terram exercendo. Abissus, dicit, non est mecum, id est profundum curiositatis, et propter hoc *sentite de Domino in bonitate*; et mare, id est³¹ rumor, et presumptio intellectus loquitur, non

²⁷ animi] etc *N*

²⁸ civitas] *om. F*

²⁹ nunc interibunt] *om. F*

³⁰ 9] 1 *N*

³¹ id est] *om. N*

est mecum, et propter hoc *in simplicitate cordis querite illum*.

Quoniam invenitur. Hic, tertio, ostendit quia³² utilitas gustandi et dicuntur tria: primo quod invenitur ab hiis³³ qui pie querunt et ideo secure debet peti; secundo quod et si inveniatur, nondum apparet per sperem, sed per fidem, ibi *apparet*; tertio dicit quod, licet non sit per sperem sed per fidem talis apparitio, tamen³⁴ utilis est, quia per ipsam paratur locus sapientie, ibi *perverse enim* etc.³⁵ *Invenitur ab hiis qui non temptant.* Temptat querendo, quidem se presumit, nam in quantum presumit³⁶ plenum, se putat sicut ille phariseus, *Lc 18*. In quantum querit, vacuum se ostendit. Temptat etiam qui de Domino non confidit, querendo sicut filii Israel, *Ex 18*³⁷ [*Ex 17*], *Nm 15* [*Nm 14*], *Sal* [*Sal 94, 9*]: «Temptaverunt me et viderunt opera mea», et quia non³⁸ confidit homo de Domino, propter hoc³⁹ non perseveranter querit, unde debet humiliter querere, confidenter et perseveranter. Humiliter, quia «Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam», *Jc 8*⁴⁰ [*Jc 4, 6*]; *Lc 10* [*Lc 10, 21*]:

Quoniam invenitur. Primo dicit quod invenitur a pie querentibus; secundo quod < > non per sperem; tertio dicit quod apparitio illa, licet sit per sperem, tamen utilis est, quia sic paratur locus sapientie, *perverse cogitationes*. Temptat querendo, quidem se presumit et plenum se credit. *Lc 18*. < > *Ex 17, Nm 15* [*Nm 14*]. Et, quia diffidit Domino, non querit perseveranter, ideo < > querite perseveranter et confidenter < > *Lc 10* [*Lc 10, 21*]: «Abscondisti hec a sapientibus». «Si quis indiget sapientiam», *Jc 1* [*Jc 1, 5*] < >

³² quia] que *N*

³³ hiis] his *N*

³⁴ tamen] unde *F*

³⁵ etc] *om. N*

³⁶ nam in quantum presumit] *in marg. al. m. N*

³⁷ 18] v *N*

³⁸ non] si *N*

³⁹ hoc] licet *N*

⁴⁰ 8] 1 *N*

«Abscondisti haec a sapientibus et revelasti etc.»; propter hoc dicitur *Mt 7* [*Mt 7, 7*], *Lc 11* [*Lc 11, 9*]: «Querite humiliter et invenietis». Item⁴¹, confidenter. *Jc 1* [*Jc 1, 5*]: «Si quis⁴² indiget sapientiam» etc.⁴³ *Jc post*⁴⁴ [*Jc 1, 6*]: «Postulet autem in fide nihil exitans» etc.⁴⁵ *Mt 7* [*Mt 7, 7*], *Lc 11* [*Lc 11, 9*]: «Petite confidenter et dabitur vobis». Item⁴⁶, perseveranter. *Lc 10* [*Lc 11, 9*]: Si perseveranter «pulsate etc.» et post «dabit ei quotquot habet necessarios» [*Lc 11, 8*]. Propter hoc dicitur *Mt 7* [*Mt 7, 7*], *Lc 11* [*Lc 11, 9*]: «Pulsate» scilicet perseveranter⁴⁷ «et aperietur vobis», et⁴⁸ ideo dicit *invenitur ab his qui non temptant illum*, id est ab hiis⁴⁹ qui <eum> querunt humiliter, confidenter et perseveranter^f. *Dt 6*⁵⁰ [*Dt 6, 16*], *Mt 4* [*Mt 4, 7*]: «Non temptabis Dominum Deum tuum⁵¹». *Apparet*. Licet inveniatur, nondum mihi apparet per sperem, sed per fidem, et⁵² hoc hiis⁵³ *qui fidem habent in illum*. *Gn 18* [*Gn 18, 1*]: Dominus apparuit Abrahe «sedit in ostio tabernaculi». Hostium tabernaculi, id est per quod intratur. In tabernaculum ecclesie

⁴¹ item] *om. N*

⁴² quis] *quid N*

⁴³ sapientiam etc] *om. F*

⁴⁴ jc post] *om. N*

⁴⁵ nihil exitans etc] *om. F*

⁴⁶ item] *om. N*

⁴⁷ scilicet perseveranter] *perseveranter scilicet N*

⁴⁸ et] *om. F*

⁴⁹ hiis] *his N*

⁵⁰ 6] *7 F*

⁵¹ dominus ... tuum] *om. N*

⁵² et] *om. F*

⁵³ hiis] *his N*

fides est. *Heb 11* [*Heb 11, 6*]: «Sine fide impossibile est placere⁵⁴». *Jo 10* [*Jo 10, 9*]: «Per me si quis introierit salvabitur et ingredietur» per fidem, «et egredietur»⁵⁵ per mortem, «et pascua inveniet» in requie. *Cor 13* [*I Cor 13, 12*]: «Videmus nunc per speculum⁵⁶ etc.». *Perverse cogitationes*. Hic dicit quod utilis est apparitio, licet non sit per sperem, et dicit tria, quia per hoc paratur locus sapientie, et hoc⁵⁷ probat hoc modo, quia perverse cogitationes impediunt locum sapientie, sed per fidem fit plena purgatio, qua facta, fit locus sapientie, quia in malivolam animam non intrabit sapientia [cfr. *Sap 1, 4*], sed in purgatam.

Perverse cogitationes separant a Deo et⁵⁸ sic impediunt adventum sapientie. *Cor 6* [*2 Cor 6, 15*]: «Que conventio» lucis etc⁵⁹. *Is 1* [*Is 1, 16*]: «Auferte malum cogitationum⁶⁰». *Is 59* [*Is 59, 2*]: «Iniquitates vestre» etc. *Probata autem virtus*. Fides est virtus, quasi vi tuens. *Ef 6* [*Ef 6, 16*]: «Sumentes scutum fidei in quo possitis⁶¹» etc. Virtus etiam quia adversarios⁶² potenter eicit. *I Jo 5* [*I Jo 5, 4*]: «Hec est victoria que vincit mundum: fides nostra» etc⁶³. *Heb 11* [*Heb 11,*

< >

⁵⁴ impossibile ... placere] etc *N*
⁵⁵ per fidem ... egredietur] *om. N*
⁵⁶ per speculum] *om. N*
⁵⁷ et hoc] quod *F*
⁵⁸ et] *om. F*
⁵⁹ etc] *om. N*
⁶⁰ cogitationum] etc *N*
⁶¹ in quo possitis] *om. F*
⁶² adversarios] aversarios *N*
⁶³ nostra etc] *om. N*

33]: Sancti «per fidem devicerunt regna⁶⁴» etc. Probata fides est in opere et oris confessione. Probatur fides in opere, quia «fides sine operibus mortua est», *Jc 2* [*Jc 2, 26*]; probatur in oris confessione, *Rm 10* [*Rm 10, 10*]: «Ore autem⁶⁵ confessio fit ad salutem⁶⁶». Hec fides *corripit insipientes*. *Glossa*: id est «omnem insipientiam». *Ac 15* [*Ac 15, 9*]: «Fide purificans corda eorum⁶⁷», et sic fides, que per dilectionem operatur, purgat animam^g.

Quoniam in malivolam animam etc. Hic probat quod fides parat locum sapientie, que est virtus probata, quia *in malivolam animam* etc., unde fides parat locum ipsi sapientie et dicuntur tria: primo dicit quod sapientia non est in malo; secundo hic probat a causa, ibi *Spiritus enim* [cfr. *Sap 1, 5*]; tertio probat idem ab effectu contrario sapientie qui⁶⁸ est puniri pro peccato. Puniri enim⁶⁹ pro peccato est contrarius effectus sapientie, sed puniri ad probationem est ei consonum, quasi mali puniuntur pro peccato, ergo sapientia non est in eis^h, ibi⁷⁰ *et corripietur*. In prima parte dicuntur duo: primo, dicit quod sapientia non

Quoniam in malivolam animam. Hic probat quod fides parat locum sapientie et primo dicit quod sapientia non est in malis; secundo probat hoc a causa, ibi *spiritus enim*; tertio probat hoc ab effectu contrario sapientie < > *Non intrabit in malivolam animam*. ‘Animam’ dicitur ab animalitate quia < > secundum sensualitatem et dicitur ‘animam’ enphatice quia toti conversi sunt in animalitate < > Illos qui sunt aperte iniquitatis < >

⁶⁴ devicerunt regna] *om. N*

⁶⁵ autem] *om. N*

⁶⁶ fit ad salutem] etc *N*

⁶⁷ eorum] *om. N*

⁶⁸ qui] quod *N*

⁶⁹ puniri enim] *om. F*

⁷⁰ ibi] *om. F*

est in hiis⁷¹ qui sunt male voluntatis, quod est occulta iniquitas; secundo, quod nec in hiis⁷² qui sunt aperte iniquitatisⁱ, ibi *nec habitabit*. Et sic plene probat quod sapientia non est in malo, quia nec in aperto nec in occulto malo⁷³. *Malivolam animam*. Appellat⁷⁴ illos qui sunt male voluntatis, que⁷⁵ est occulta iniquitas, et vocat ipsos «animam» ab animalitate, quia afficiuntur⁷⁶ desiderio sensualitatis, et dicuntur «anima» enphatice, quia toti conversi sunt in affectum sensualitatis. In tales *non intrabit sapientia*, quia «nihil inquinatum in illa⁷⁷ incurrit», *infra* 8 [*Sap* 7, 25]. *Nec habitabit in corpore subdito peccatis*. Per⁷⁸ «corpus subditum peccatis» intelligit illos qui sunt aperte iniquitatis, quos appellat «corpora» enphatice, quia peccatum⁷⁹ eorum evidens⁸⁰ est, et extra et dicit *Glosa* quod peccatum⁸¹ corpus⁸² est, non Spiritus¹.

⁷¹ hiis] his *N*

⁷² hiis] his *N*

⁷³ nec in aperto ... malo] *corr. ex* nec in aperte nec in occulte malo *F corr. ex* nec in his qui aperte nec qui occulte mali *N*

⁷⁴ post appellat lacuna *N*

⁷⁵ que] quod *F*

⁷⁶ afficiuntur] *add.* quo *N*

⁷⁷ illa] illam *N*

⁷⁸ per] *om.* *N*

⁷⁹ peccatum] peccatu *N*

⁸⁰ evidens] videns *N*

⁸¹ peccatum] peccator *N*

⁸² corpus] *om.* *N*

«Corpus» etiam⁸³ appellat quia⁸⁴ toti conversi sunt non solum⁸⁵ in affectum sensualitatis, sed etiam⁸⁶ in opera carnis,⁸⁷ sicut eos⁸⁸ appellavit «animam» quia toti conversi sunt⁸⁹ in affectiones carnis et quia malicia voluntatis est occulta iniquitas, que est intus. Ideo dicit *non intrabit* quia vero malitia operum est extra. Ideo dicit *non habitabit*, id est nec etiam extra apparebit, quia in illis qui toti dediti sunt mali operibus non apparebit⁹⁰ sapientia etiam⁹¹ extra. *Cor 6* [2 *Cor 6*, 14]: «Que participatio iustitie cum iniquitate».

*Quoniam Spiritus Sanctus*⁹² *discipline*. Hic probat a causa quod⁹³ sapientia non est in⁹⁴ malis, quia in eis non est Spiritus Sanctus^m, qui est causa concomitans sapientiam, unde cum causa non sit in eis, nec effectus, et dicit hic duo: primo, quod Spiritus Sanctus⁹⁵ non est in illis qui sunt male operationis; secundo, quod nec in illis qui sunt male cogitationis⁹⁶, quia mali – dicit - sunt vel

< > Primo dicit quod male operans punietur < > pro iniquitate expellente Spiritum Sanctum; < > quarto probat a minori hoc et < > ad iudicandum scrutatur, *quoniam renum illius et corripietur*. < > Quia nec sapientia nec Spiritus Sanctus sunt in malis. Puniri autem pro peccato contrarium est utrique, quia non solum effugit illis, sed etiam *a superveniente Spiritui Sancto*

⁸³ etiam] non *N*

⁸⁴ quia] *add.* non solum *N*

⁸⁵ non solum] *om.* *N*

⁸⁶ etiam] *in marg. al. m. F*

⁸⁷ carnis] *add.* ex toto conversi sunt *N*

⁸⁸ eos] alios *F*

⁸⁹ sunt] *add.* non solum in affectum sensualitatis *et. del. F*

⁹⁰ apparebit] apparet *N*

⁹¹ etiam] *om.* *N*

⁹² sanctus] *om.* *N*

⁹³ quod] *om.* *N*

⁹⁴ in] *om.* *N*

⁹⁵ sanctus] *om.* *N*

⁹⁶ cogitationis] cogitationes *N*

male cogitationis⁹⁷ vel male operationis, et est rectus ordoⁿ, quia si non est in occulto⁹⁸ malo sequitur quod nec in manifesto⁹⁹. Continuo¹⁰⁰. *In malivolam* etc. Probatio a causa. *Spiritus Sanctus*, auctor *discipline*, a quo scilicet est donum sapientie, *effugiet fictum*. Et intelligitur hic quod dat argumentum a minori¹⁰¹: sic¹⁰² non est in illis qui videntur boni et non sunt, ergo nec in¹⁰³ illis qui sunt aperte mali^o. Primo autem supponit et proponit¹⁰⁴ quod non est in illis qui apparent boni et non sunt, ex quo relinquitur quod nec in illis qui sunt aperte mali. *Fictum*. Fictus est¹⁰⁵ qui aliud loquitur et aliud agit. *Spiritus Sanctus*, doctor *discipline*. *Jo* 15 [*Jo* 16, 13]: Ille vos docebit omnia. *Fictum*. Qui videtur bonus et est malus. *Infra* 8 [*Sap* 7, 23]: Ipse habet omnem virtutem ut nullus possit eum effugere, prospiciens omnia. Et sic cognoscit *fictum et auferet se a cogitationibus que sunt sine intellectu*, id est ab inutilibus et vanis multo magis a nocivis, et est hic argumentum a minori^p, sicut¹⁰⁶ super *Is* 55 [*Is* 55, 9]: «Sicut exaltantur celi» etc. *Et corripitur*. Probavit a causa quod sapientia non est in malis. Hic probat ab effectu contrario

habitanti vel pulsanti *iniquitate* expellente ipsum. Ergo, si fictus ideo punitur, multo plus aperte malus. *Infra* 4 [*Sap* 4, 20]: «Venient in cogitatione». *Jr* 2 [*Jr* 2, 19]: «Arguet te».

⁹⁷ cogitationis] cogitationes *N*
⁹⁸ occulto] *corr. ex occulte F N*
⁹⁹ manifesto] manifeste *F*
¹⁰⁰ continuo] contra *F*
¹⁰¹ minori] minari *N*
¹⁰² sic] sit *N*
¹⁰³ in] *om. N*
¹⁰⁴ proponit] ponit *F*
¹⁰⁵ fictus est] *om. N*
¹⁰⁶ sicut] ut *N*

sapientie, quoniam mali punientur pro peccatis¹⁰⁷, et dicuntur hic quatuor: primo quod male operans punietur¹⁰⁸ pro iniquitate expellente Spiritum Sanctum inhabitantem vel pulsantem; secundo quod iuste punientur, quia Spiritus Sanctus inhabitans vel pulsans non expellitur nisi per peccatum, *benignus*; et ideo tertio dicit quod, quia Spiritus Sanctus expellitur, non liberabit a pena non solum male operantem sed nec etiam maledictum vel alio modo dicit quod, licet bonus sit, non¹⁰⁹ tamen liberabit; quarto hic probat a minori, quia Deus etiam¹¹⁰ occulta scrutatur ad iudicandum, multo magis aperta mala opera, et verba, ibi *quoniam renum. Et corripietur*. Istud potest¹¹¹ esse argumentum¹¹² utriusque predicti, quia hic probat quod nec sapientia nec Spiritus Sanctus est in malis, quia puniri pro peccato est contrarium utrique. Si construatur ad hoc, *in malivolam animam*¹¹³ etc., sic li «corripietur» est impersonale hoc modo: *sapientia non intrabit in malivolam animam*. Probatio. *Quoniam corripietur*, id est correptio¹¹⁴ fiet, *a superveniente* etc. Ut in secunda expositione sit¹¹⁵ cum hoc *Spiritus Sanctus* etc., sic est personale hoc modo: *Spiritus Sanctus discipline*¹¹⁶ *effugiet fictum* et hoc probatur quia ipse fictus *corripietur*, id est

¹⁰⁷ peccatis] peccato *F*

¹⁰⁸ punietur] patientur *N*

¹⁰⁹ non] *om. N*

¹¹⁰ etiam] non *N*

¹¹¹ potest] posset *N*

¹¹² argumentum] *om. N*

¹¹³ animam] *om. F*

¹¹⁴ correptio] correctio *F*

¹¹⁵ sit cum] si autem *F*

¹¹⁶ discipline] *om. N*

punietur, a superveniente iniquitate ipsi Spiritui inhabitanti vel pulsanti, et si fictus punietur, multo magis apertus⁹. *Jr 2* [*Jr 2, 19*]: «Arguet te malitia tua». *Infra 4* [*Sap 4, 20*]: «Venient in cogitatione peccatorum suorum timidi». *Ab iniquitate superveniente*, id est propter supervenientem iniquitatem¹¹⁷ ipsi Spiritui pulsanti. *Ap 3* [*Ap 3, 20*]: «Ecce¹¹⁸ sto ad hostium et pulso¹¹⁹».

Benignus est enim spiritus sapientie, ut non recedat inhabitans vel pulsans nisi per iniquitatem supervenientem¹²⁰. *Ap 1* [*Ap 1, 17*]: «Ego Primus» in veniendo «et Novissimus» in recedendo, quia non recedit nisi expulsus. *Infra 12* [*Sap 12, 1*]: «O quam bonus et suavis». *Infra 8* [*Sap 7, 23*]: Dicitur¹²¹ de Spiritu «humanus», benignus. *Et non liberabit*. Quia non recedit nisi expulsus, ideo non liberabit non solum male operantem, sed nec male dicentem. Vel, licet benignus, non tamen *liberabit*, id est liberum¹²² faciet. Vel, reputabit *maledictum*, id est maledicentem, quem vocat maledictum, quia qui¹²³ maledicit detrahendo vel adulando prima facie maledicetur, quia primo in se refundit peccatum¹²⁴, a labiis suis, id est a pena debita culpe vel pro culpa labiorum suorum. *Mt 12* [*Mt 12, 37*]: «Ex verbis tuis

Benignus enim est, ut scilicet nunquam recedat pulsans vel habitans nisi per supervenientem vel habitantem iniquitatem. «Ego sto ad hostium», *Ap 3* [*Ap 3, 20*]. Ego enim pulso et pulsans < > *Infra 12* [*Sap 12*]: O quam bonus et suavis. *Infra 8* [*Sap 7, 23*]: «Humanus», benignus. *Et non liberabit*, quia non solum non liberabit male operantem, sed etiam male dicentem < > et ideo non liberabit maledicentem < > *Mt 12* [*Mt 12, 37*]: «Ex verbis tuis condempnaberis». *Pv 18* [*Pv 18, 7*]: «Os stulti contritio eius». *Quoniam renum* < > Probat ab effectu quia Spiritus Domini revelat occulta, *Spiritus Domini*. < > Primo dicit quod Deus novit occultas affectiones; secundo quod occultas cogitationes; tertio quod occulta locutiones, *lingue illius auditor*. < >

¹¹⁷ iniquitatem] *om. N*

¹¹⁸ ecce] *add. ego N*

¹¹⁹ et pulso] *om. N*

¹²⁰ iniquitatem supervenientem] *superveniente iniquitatem N*

¹²¹ dicitur] *add. in < > ponit ideo et tamen et propter hoc sunt due expositiones in marg. ead. m. F*

¹²² liberum] *liberavit N*

¹²³ qui] *om. F*

¹²⁴ quia primo ... peccatum] *om. F add. nichil esset dicere maledictum, id est illum qui ab alio maledicetur N*

condempnaberis» etc. *Pv* 18 [*Pv* 18, 7]: «Os stulti contritio eius» etc.¹²⁵ *Quoniam renum illius testis est Deus*. Hic¹²⁶ probat quod non liberabit eum Spiritus a minori, quia Deus videt occulta ad iudicandum, ergo multo magis aperta, et dicuntur hic tria. Primo dicit quod Deus notat¹²⁷ occulta ut possit iudicare, ex quo sequitur quod multo magis aperta. Secundo probat quod novit occulta ab effectu, quia Spiritus eius revelat occulta, ibi *Spiritus Domini* etc. Argumentum a minori, quia si¹²⁸ Spiritus Domini revelat occulta, ergo multo magis ipse Deus¹²⁹ Pater, penes¹³⁰ quem est auctoritas, novit occulta. Non tamen est proprie a minori, sed quasi. Tertio concludit ex hoc quod nichil latet eum¹³¹, etiam locutio quantumcumque occulta, ibi *propter hoc*¹³² *qui loquitur*. In prima parte dicuntur tria: primo dicit quod Deus novit occultas affectiones, ibi *renum*; secundo quod occultas cogitationes, ibi *et cordis*; tertio quod occultas locutiones, ibi¹³³ *et lingue*. Continuo. *Spiritus*, licet sit bonus, non tamen *liberabit*, et hoc probo quia *renum illius*, id est affectionum, *testis est Deus*. Contra ipsum, *Jr* 29 [*Jr* 29,

¹²⁵ etc] *om. F*

¹²⁶ hic] licet *N*

¹²⁷ notat] novit *N*

¹²⁸ si] *om. N*

¹²⁹ ipse deus] *om. F*

¹³⁰ penes] penis *N*

¹³¹ latet eum] ei *N*

¹³² hoc] *om. N*

¹³³ ibi] *om. N*

23]: «Ego sum iudex et testis». *MI* 3 [*MI* 3, 5]: «Accedam¹³⁴ ad vos in iudicio et ero testis velox». *Et cordis*, id est cogitationum que sunt in corde. *1 Rg* 16 [*1 Sam* 16, 7]: «Dominus intuetur cor». *Jr* 17¹³⁵ [*Jr* 17, 10]: «Ego Dominus scrutans corda». *Et lingue*, id est locutionum. *Sal* [*Sal* 93, 9]: «Qui plantavit aurem, non audiet¹³⁶». *Heb* 4 [*Heb* 4, 13]: «Omnia nuda et aperta¹³⁷ etc.».

Quoniam Spiritus Domini. Hic probat hoc quod dixit ab effectu¹³⁸ et quasi a minori, et dicuntur hic tria: primo dicit quod Spiritus Sanctus sua bonitate omnia replet¹³⁹; secundo quod sua potestate omnia gubernat, *et hoc quod continet*; tertio quod sua¹⁴⁰ scientia occulta revelat, ibi¹⁴¹ *scientiam habet vocis*. Et primo ostendit plenitudinem bonitatis et potentie, ut per hoc consequenter innuatur plenitudo scientie per quam occulta revelat. Et primo¹⁴² ponit per¹⁴³ plenitudinem bonitatis quia bonitas Spiritui appropriatur¹⁴⁴. Continuo.

< >

¹³⁴ accedam] adadam *N*

¹³⁵ 17] i.ii *N*

¹³⁶ non audiet] etc *N*

¹³⁶ non audiet] etc *N*

¹³⁷ et aperta] *om. N*

¹³⁸ effectu] affectu *F*

¹³⁹ replet] reflet *N*

¹⁴⁰ sua] *om. N*

¹⁴¹ ibi] *om. F*

¹⁴² primo] *iter. N*

¹⁴³ per] *om. N*

¹⁴⁴ appropriatur] approbatur *et add. attribuitur N*

¹⁴⁴ appropriatur] approbatur *et add. attribuitur N*

Renum illius etc. Et hoc probo ab effectu *quoniam Spiritus Domini*¹⁴⁵, qui est Dominus, vel *Spiritus Domini*, id est¹⁴⁶ Patris et Filii, plenitudine bonitatis sue replet omnia, quia per bonitatem suam *replevit orbem terrarum* maiestate¹⁴⁷. *Gn 1 [Gn 1, 2]*: «Spiritus Domini ferebatur super aquas», quia per eius voluntatem movebatur et agebatur illa materia^r et per eandem bonitatem potest distincta esse illa materia¹⁴⁸, et hoc secundum communem opinionem¹⁴⁹ dico¹⁵⁰. *Jr 22 [Jr 23, 24]*: «Celum et terram ego impleo» dicit Dominus¹⁵¹ etc.¹⁵² *Et hoc quod continet omnia*, id est ipse Spiritus Sanctus qui «attingit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter», *infra 8 [Sap 8, 1]*. Per plenitudinem scientie sue quam habet, *scientiam habet vocis*, id est dat intelligentiam Scripturarum^s. *Am 4 [Am 4, 13]*: Qui dat – dicitur¹⁵³ – «homini eloquium suum¹⁵⁴». *Cor 12 [I Cor 12, 8]*: «Alii datur per Spiritum sermo sapientie». Aliter exponitur et primo dicit quod Spiritus Sanctus ecclesiam sua bonitate replet donis gratuitis; secundo

¹⁴⁵ domini] dei *et add. ibi N*

¹⁴⁶ id est] *om. N*

¹⁴⁷ maiestate] maiestatem *N*

¹⁴⁸ et per ... materia] *om. F*

¹⁴⁹ communem opinionem] opinionem communem *N*

¹⁵⁰ dico] *om. N*

¹⁵¹ dicit dominus] *om. F*

¹⁵² etc] *om. N*

¹⁵³ dicitur] *om. F*

¹⁵⁴ suum] eius *N*

ostendit quomodo, quia apostolos replevit donis linguarum, quibus ecclesia instituitur¹⁵⁵ et preparatur ad dona Dei^l. Continuo. *Deus est testis* etc. et hoc¹⁵⁶ patet ab effectu Spiritus, quia *Spiritus replevit donis gratuitis orbem terrarum*, id est¹⁵⁷ ecclesiam diffusam per orbem terrarum. Et hoc patet quia¹⁵⁸ *hoc quod continet omnia*, id est homo qui habet¹⁵⁹ communicationem¹⁶⁰ cum omnibus. *Mr* ultimo [*Mr* 16, 15]: «Predicate Evangelium omni creature» etc.¹⁶¹ *Habet scientiam vocis*, id est dona¹⁶² linguarum in apostolis, per quas possent loqui omni genti. *At* 2 [*At* 2, 4]: «Repleti sunt omnes Spiritu Sancto et ceperunt loqui» etc.¹⁶³. Aliter exponitur et¹⁶⁴ duo prima non mutantur, sed tertium: *Spiritus Domini replevit orbem terrarum*. Ad licteram: quia per bonitatem suam dedit materie vel essentiam¹⁶⁵. *Et hoc quod continet omnia*, id est ipse Spiritus Sanctus *scientiam habet vocis*, id est Filii qui est vox Patris, id est habet eandem scientiam quam Filius habet^u.

Propter hoc qui loquitur iniqua non potest latere etc.¹⁶⁶ Dixit quod Spiritus

< >

¹⁵⁵ instituitur] construitur *F*
¹⁵⁶ et hoc] quod *F*
¹⁵⁷ id est] *om. N*
¹⁵⁸ quia] per *F*
¹⁵⁹ habet] sunt *N*
¹⁶⁰ communicationem] communitatem *N*
¹⁶¹ etc] *om. F*
¹⁶² dona] doni *N*
¹⁶³ etc] *om. F*
¹⁶⁴ et] sed *N*
¹⁶⁵ spiritus domini ... essentiam] *om. N*
¹⁶⁶ etc] *om. F*

Sanctus habet, id est facit habere, scientiam vocis^v. Hic concludit ex premissis quod maledictus non potest latere eum, nam, si Spiritus dat aliis scientiam et vocem, novit et sensum et verba, ideo *qui loquitur* etc.¹⁶⁷, et dicuntur tria: primo quod non latet eum qui loquitur iniqua; secundo quod non evadet penam sive iudicium dampnationis et sequitur ex primo, ibi¹⁶⁸ *nec preteriet* etc.¹⁶⁹; tertio probat quod non evadet, ibi¹⁷⁰ *in cogitationibus*. Continuo. Spiritus habet scientiam, id est dat scientiam loquendi et vocem, ergo *qui loquitur iniqua* corde vel ore *non potest latere*. *Pr 15 [Pr 15, 11]: «Infernus et perditio coram Domino quanto magis corda¹⁷¹»* etc. Et quia non potest latere¹⁷², ideo *nec iudicium* condemnationis¹⁷³ *corripiens*, id est¹⁷⁴ simul rapiens eum¹⁷⁵ in corde et anima. *Preteriet* eum, id est non pertransibit, sed super eum veniet, et est modus loquendi. *Mt 25 [Mt 25, 41]: Ite maledicti* etc.¹⁷⁶ Vel, *iudicium*, id est conscentia iudicans et arguens hominem, *non preteriet*, id est non pertransibit¹⁷⁷ ab eo in morte, sed in eternum

¹⁶⁷ etc] *om. N*

¹⁶⁸ ibi] *om. F*

¹⁶⁹ etc] *om. F*

¹⁷⁰ ibi] *om. F*

¹⁷¹ corda] *om. F*

¹⁷² latere] *om. N*

¹⁷³ condemnationis] *condepnationis F*

¹⁷⁴ id est] *om. N*

¹⁷⁵ rapiens eum] *eum rapiens N*

¹⁷⁶ etc] *om. F*

¹⁷⁷ pertransibit] *transibit F*

manebit. *Is* ultimo [*Is* 66, 24] : «Vermis eorum non morietur¹⁷⁸» etc.¹⁷⁹ Vel, sic *iudicium corripens non preteriet illum*, id est Spiritum Sanctum, quia non cessabit a corripiente iudicio. *Jo* 15 [*Jo* 16, 8]: «Arguet mundum de peccato et de iustitia¹⁸⁰ et de¹⁸¹ iudicio» etc.¹⁸²

In cogitationibus. Hic probat a minori quod non evadet et dicuntur quatuor: primo proponit quod occulte cogitationes impii, licet occulte, tamen exanimabuntur; secundo adsumit¹⁸³ quod manifestatio sermonum impii ad Dominum venit, ibi¹⁸⁴ et *sermonum illius*; tertio ex hoc concludit¹⁸⁵ quod corripietur pro peccato locutionis et operis, *ad correptionem*; quarto¹⁸⁶ ostendit propter quid sermones impii manifesti sunt Domino, quia hoc est ex vehementi zelo, quo zelat animas, ibi *quoniam auris zeli*. Continuo. Non preteriet¹⁸⁷ et hoc probo¹⁸⁸ quia *in cogitationibus impii erit interrogatio*. Nam¹⁸⁹ ipse cogitationes impii interrogabuntur¹⁹⁰, ibi exanimabuntur. Vel, *in*¹⁹¹ *cogitationibus*, id est pro cogitationibus, quia impius pro cogitationibus interrogabitur,

< > Quoniam scrutatus est Esau, id est quemlibet < > quia et «scrutabor Hierusalem in lucernis», *Sph* [*Sph* 1, 12]. < > *Infra* 11 [*Sap* 11, 11]: «Illos tamquam rex durus interrogans». *Is* 59 [*Is* 59, 12]: Peccata vestra respondebunt ad interrogationes, scilicet Dei. *Sermonum auditio*. Argumentum a minori. De cogitationibus < > et sermonum auditio manifeste veniet ad iudicem, ergo <multo> plus mones [quod] manifesti punientur. *Jb* 31 [*Jb* 31, 14]: «Quid faciam?». *Gn* 18 [*Gn* 18, 20]: «Clamor Sodomorum», id est manifesti operis *auditio*, id est manifestatio < > est hec. *Nm* 21: <...> Puniti sunt filii Israel a serpentibus ignitis.

¹⁷⁸ non morietur] *om. F*

¹⁷⁹ etc] *om. N*

¹⁸⁰ et de iustitia] etc *N*

¹⁸¹ de] *om. N*

¹⁸² etc] *om. F*

¹⁸³ adsumit] *assumit N*

¹⁸⁴ ibi] *om. F*

¹⁸⁵ ex hoc concludit] *concludit ex hoc F*

¹⁸⁶ quarto] *quatuor N*

¹⁸⁷ preteriet] *priteriet N*

¹⁸⁸ probo] *proba N*

¹⁸⁹ nam] *que N*

¹⁹⁰ interrogabuntur] *interrogabitur N*

¹⁹¹ in] *om. N*

id est ratio exigetur, et dicit *in cogitationibus* quia omnia que in nobis sunt, data sunt nobis ut eis utamur ad Dominum, unde querere ratio villicationis de usu cogitationum et eorum¹⁹² que dedit nobis Deus. *Infra 3*¹⁹³ [*Sap 3, 10*]: «Impii autem secundum que cogitaverunt correptionem habebunt». *Infra 6* [*Sap 6, 4*]: «Et cogitationes scrutabitur». < >¹⁹⁴ Quoniam scrutatus est Esau, id est peccatorem^z, nec mirum quia scrutabitur etiam¹⁹⁵ Ierusalem in lucernis, id est sanctos, *Sph 1* [*Sph 1, 12*], quanto magis peccatores¹⁹⁶. *Infra 11* [*Sap 11, 11*]: «Illos tamquam rex durus interrogans condempnasti¹⁹⁷». *Is 59* [*Is 59, 12*]: Peccata vestra responderunt¹⁹⁸ vobis. Dominus interrogabit¹⁹⁹ cogitationes, sed ipsi non poterunt²⁰⁰ respondere nisi peccata. *Sermonum autem illius auditio ad Dominum veniet*²⁰¹. Continuo. Interrogatio erit in cogitationibus impii, que sunt occulte, ergo multo magis sermonum manifestatio *veniet ad Dominum*. Et hoc erit *ad correptionem iniquitatum*²⁰², unde multo amplius punietur pro iniquitate *sermonum*, ubi *auditio*, id est manifestatio, ad Dominum *veniet*. *Gn 18*²⁰³

¹⁹² eorum] earum *N*

¹⁹³ 3] iiii *N*

¹⁹⁴ < >] .a. *F* addi^{as} *N*

¹⁹⁵ etiam] non *N*

¹⁹⁶ peccatores] peccatorem *N*

¹⁹⁷ condempnasti] condempnat *N*

¹⁹⁸ responderunt] respondebit *N*

¹⁹⁹ interrogabit] interrogabat *N*

²⁰⁰ poterunt] potuerit *N*

²⁰¹ veniet] *om. F*

²⁰² iniquitatum] *add. id est N*

²⁰³ 18] xviii *F*

[Gn 18, 20]: «Clamor Sodomorum», id est manifestatio operum, ideo modus loquendi est²⁰⁴ hec *auditio sermonum*, id est manifestatio. Nm 21 : Significatum est quod auditio²⁰⁵ sermonum inerat ad Dominum, ubi puniti sunt filii Israel pro murmure.

Quoniam auris zeli. Hic ostendit propter quid ad Dominum veniet et dicit tria: primo quod propter hoc manifestatio sermonum ad Dominum veniet, quoniam ex zelo quem habet ad nos, audit omnia que circa nos sunt; secundo quod propter hoc nec minimum murmur cordis potest eum latere, *ibi*²⁰⁶ *et tumultus*; ex hoc tertio concludit quod cavendum est ab omni peccato, *ibi*²⁰⁷ *custodite*. Continuo. *Sermonum auditio*, et unde hic, *quoniam auris zeli*, id est ipse, ex zelo quem habet ad nos, excitatur ad audiendum que circa nos sunt. Ex 20 [Ex 20, 5]: Ego Deus «fortis zelotes». Ct 2 [Ct 2, 9]: «En ipse stat post parietem nostrum» etc.²⁰⁸ Loquitur ad modum zelantis de eo²⁰⁹. *Audit omnia*, non solum interiora, sed etiam²¹⁰ exteriora, et propter hoc *tumultus murmurationum*, hoc est murmur habundans in corde et sepultum quasi in tumulo²¹¹, *non abscondetur* ab eo. Heb 4 [Heb 4, 13]: «Omnia nuda» etc.

Quoniam auris. <...> Sermones omnes audit et scit manifeste quia ex zelo, et primo dicit quoniam ex zelo est quem habet ad nos, igitur intendit omnia que circa nos, ideo dicit quod et murmur cordis occultum non latet. < > Quasi concludens monet quod cavendum est sibi a peccato, *custodite ergo*. Et est < > zeli, id est Dei zelantis. Ex 20 [Ex 20, 5]: «Ego sum Dominus Deus». Ct 2 [Ct 2, 9]: «En ipse stat post parietem», quia secundum modum zelantis. Tumultus, id est tumultus multus murmurationum et murmur habundans < > «Omnia sunt nuda», Heb 4 [Heb 4, 13].

²⁰⁴ est] *om. N*

²⁰⁵ auditio] *auditio N*

²⁰⁶ ibi] *om. F*

²⁰⁷ ibi] *om. F*

²⁰⁸ nostrum etc] *re. < > F*

²⁰⁹ eo] *ea N*

²¹⁰ etiam] *om. F*

²¹¹ tumulo] *tumule N*

Custodite ergo vos a murmuratione. Optimum argumentum est, cui bene deberemus acquiescere, et concludit congrue ex premissis quod abstinendum est a peccato. Et primo monet abstinere a peccato locutionis; secundo a peccato voluntatis²¹², *nolite zelare*; tertio a peccato operis, *ibi*²¹³ *neque acquiratis*²¹⁴ etc.²¹⁵; quarto ostendit propter quid, *quoniam Deus mortem*. Et, quia dixerat *auris zeli audit omnia* et per hoc monuerat abstinere a peccato, ordinat hec tria secundum quod magis prime se habent ad auditum. Et, quia os prime se habet ad auditum, ideo primo dicitur de peccato oris sive locutionis²¹⁶. Quia²¹⁷ quoddam verbum mentale²¹⁸ est cogitatio, peccatum²¹⁹ vero cordis²²⁰ minime se habet ad auditum, et tamen manifestatio operis est quoddam verbum. *Gn 18* [*Gn 18, 20*]: «Clamor Sodomorum» etc. In prima parte dicit duo: primo monet cavere a locutione que bonitatem²²¹ impugnat, que Spiritui Sancto²²² appropriatur, scilicet murmure et detractio; secundo dicit propter quid cavendum, *quoniam sermo obscurus*. Bonitas dupliciter impugnatur: in effectum et in se. Murmuratio

Custodite. Primo monet cavere a peccato locutionis; secundo a peccato voluntatis; tertio a peccato operis, *neque acquiratis perditionem*; quarto ostendit propter quid, *quoniam Deus mortem*. Dicitur ergo *custodite*, quia dixerat de auditu iudicis < > ideo ordinat ista secundum quod < > magis aut minus se habent ad auditum. Unde primo ponitur locutio; secundo peccatum cordis quod < > est ad linguam; ultimo opus, quia opera quedam verba sunt et quod zelus iudicis appropriabat auditui. Et primo monet cavere a sermone nocivo; secundo ponit causam huius, *quoniam sermo obscurus*. *Custodite.* < >

²¹² voluntatis] *add. secundo et del. F*

²¹³ ibi] *om. F*

²¹⁴ acquiratis] *aquiratis N*

²¹⁵ etc] *om. F*

²¹⁶ et quia os ... locutionis] *om. N add. peccatum vero cordis posse habet ad auditum F*

²¹⁷ quia] *nam F*

²¹⁸ mentale] *mentalem N*

²¹⁹ peccatum] *opus N*

²²⁰ cordis] *om. N*

²²¹ bonitatem] *bonitate N*

²²² sancto] *om. N*

impugnat bonitatem in effectum:²²³ eo enim aliquis murmurat, quia videtur quod minnatur²²⁴ erga eum bonitas, quia extimat quod nimis sibi fiat quam debeat. Detractio impugnat bonitatem²²⁵ in essentia, quia, qui detrahit Deo vel proximo, impugnat in se ipso bonum Dei vel proximi. Continuo. *Tumultus*, id est murmur cordis, *non abscondetur*, ergo multo magis nec oris, *ergo custodite vos a murmuratione que nichil prodest*²²⁶, immo potius²²⁷ multum obest. *Nm* 15 [*Nm* 12]: De Maria, que propter murmur percossa est lepra. *Nm* 16: De Dathan et Abiram²²⁸. *Nm*²²⁹ 21 [*Nm* 21]: De filiis Israel qui percossi sunt a serpentibus. *Pr* 13²³⁰ [*Pr* 13, 13]: «Qui detrahit alicui» etc. *I Cor* 10 [*I Cor* 10, 10]: «Neque murmuraveritis» etc. *Et a detractatione parcite lingue*. *Li lingue potest esse dativus casus hoc modo: parcite lingue a detractatione*, id est caveatis ei, ne detrahat et sic parcitur ei, quia vero punietur pro detractatione. Lingua enim facta est ad benedicendum, unde parcitur ei, si non detrahat²³¹. *Jc* 3 [*Jc* 3, 11]: «Numquid fons de eodem foramine emanat dulcem et amaram aquam». Quasi non secundum naturam et contra facimus, quia ex lingua benedicimus Dominum et Patrem et ex

²²³ effectum] *add.* quoniam *N*

²²⁴ minnatur] murmura *N*

²²⁵ bonitatem] bonitate *N*

²²⁶ prodest] sed *N*

²²⁷ immo potius] sed *N*

²²⁸ abiram] abiron *N*

²²⁹ nm] et *F*

²³⁰ 13] xiiii *F*

²³¹ detrahat] detrahatur *N*

ipsa maledicimus homines. Detractor primo se interficit detrahendo; secundo [interficit] illum apud quem detrahit; tertio illum cui²³² detrahit, cum ad eum veniret, propter hoc appellatur «tertia lingua» que «multos commovit», *Ecli* 28 [*Sir* 28, 16]. Vel *parcite vobis a detractatione lingue*, et sic *li*²³³ lingue est genetivus²³⁴ casus^{a1}, quasi nolite uti lingua ad detrahendum. Alii habent *a detractatione parcite lingue*, quia lingua detractoris partita est. Sed prima <interpretatio> est verior littera²³⁵. *Quoniam sermo obscurus*. Hic ostendit quare cavendum est²³⁶, quia²³⁷ propter duo: primo quia hii sermones occulti sunt, quia murmurat et detrahit in absentia qui non auderet in presentia, et ideo non sine peccato; secunda²³⁸ causa est quia in huius locutionibus²³⁹ est adnexum²⁴⁰ mendacium²⁴¹ perniciosum, unde occidunt animam, *os*²⁴² *autem quod mentitur occidit animam*²⁴³. Continuo. *Custodite vos*, et debetis, quia *sermo obscurus*, sicut est sermo detractoris et murmuratoris, *non ibit in vacuum*. *Obscurus*, inquam²⁴⁴, quia in absentia dicunt quod non

²³² cui] enim *N*

²³³ li] *om. F*

²³⁴ genetivus] contenti *N*

²³⁵ littera] lictera *N*

²³⁶ est] *add. autem cavedum N*

²³⁷ quia] *om. N*

²³⁸ secunda] secundo *N*

²³⁹ locutionibus] locutioni *N*

²⁴⁰ adnexum] anexo *N*

²⁴¹ mendacium] mela^m *N*

²⁴² os] ei *N*

²⁴³ mentitur ... animam] etc *N*

²⁴⁴ inquam] *om. N*

auderent²⁴⁵ in presentia, vel *obscurus*, quia
 dubie proferetur, quia non audent dicere
 aperte, sed quasi occulte detrahere et palliare
 detractationes²⁴⁶, ne appareat invidia. *Ec* 11
 [*Qo* 11, 10]: Sicut²⁴⁷ «si mordeat²⁴⁸ serpens in
 silentio». Vel *sermo obscurus* dicitur verbum
 otiosum, eo quod sine ratione et utilitate
 proferatur, et secundum hoc est locutio a
 minori: sic *custodite a murmuratione et
 detractatione*, et quare, quia *sermo obscurus*,
 id est otiosus, *invacuum non ibit*, id est non
 erit sine pena, quia non est sine culpa, multo
 magis sermo murmurationis et detractationis, *os
 autem quod mentitur*. Continuo²⁴⁹. *Sermo
 obscurus*, scilicet murmurationis et
 detractationis, *in vacuum non ibit*, et quod
 plus est, occidit²⁵⁰ animam, quia
 mendacium²⁵¹ occidit animam, et in
 detractatione et murmuratione est mendacium;
 ergo illa [*scil.* detractatio] occidit²⁵²
 animam²⁵³. Sancti dicunt quod hic intelligitur
 de mendacio pernicioso^{b1}, sed hoc non
 potest²⁵⁴ intelligi nisi per ordinationem ad
 precedentia, unde patet quod hic ponitur ratio
 quare detractio et murmuratio sint²⁵⁵
 peccatum, *os quod mentitur*. *Ecli* 20 [*Sir* 20,

245 auderent] auferet *N*

246 detractationes] detractationem *N*

247 sicut] *om.* *N*

248 mordeat] modeat *N*

249 continuo] *om.* *N*

250 occidit] occidunt *F N*

251 mendacium] mendatium *N*

252 occidit] occidunt *N*

253 animam] anima *N*

254 potest] *om.* *N*

255 sint] sicut *N*

27]: Potior fur est²⁵⁶ «quam assiduitas viri mendacis».

Nolite zelare mortem etc.²⁵⁷ Hic monet abstinere a peccato voluntatis. *Nolite zelare mortem*, id est causa mortis: hec est peccatum^{c1}. *In errore vite*, id est quod vertitur in errorem vite. Per hoc quod dicit ‘in errorem vite’, iste terminus ‘mortem’ trahitur ad mortem peccati, quia error vite non est in morte nature. *Pr* 14 [*Pr* 14, 22]: «Errant qui operantur malum». *Pr*²⁵⁸ 21 [*Pr* 21, 8]: «Perversa via viri aliena est» a Domino. Zelare aliquando dicitur²⁵⁹ diligere, aliquando emulari²⁶⁰ sive imitari, aliquando invidere. Primo modo zelare mortem, id est diligere, malum est. *Mic* 4 [*Mic* 3, 2]: «Odio²⁶¹ habetis bonum» etc. Secundo modo zelare, id est imitari, maius malum est. *Ps* [*Ps* 36, 1]: Noli emulari. Tertio modo zelare, id est invidere alicui, quod non possit tamen et eodem modo peccare²⁶² sicut ipse, maximum malum est. Et ita in quolibet sensu prohibere zelum²⁶³ huius

< >

²⁵⁶ fur est] est fur *N*

²⁵⁷ etc] *om. N*

²⁵⁸ pr] et *F*

²⁵⁹ aliquando dicitur] dicitur aliquando *N*

²⁶⁰ emulari] emularei *F*

²⁶¹ odio] hodio *N*

²⁶² peccare] *om. N*

²⁶³ zelum] zelus *F N*

mortis.²⁶⁴ *Neque acquiratis*²⁶⁵. Hoc est tantum ubi monet cavere a peccato operis. *Rm 6*²⁶⁶ [*Rm 6, 23*]: «Stipendia peccati mors²⁶⁷», id est fructus et merces. *In operibus manuum*, id est propter meritum operum manuum vestrarum, quia a manibus vestris perditio. *Os 13* [*Os 13, 9*]: «Perditio tua Israhel» etc. Vel *neque*²⁶⁸ *acquiratis*²⁶⁹ per peccatum, quia aliter perditio non acquiritur²⁷⁰, quia²⁷¹ peccato²⁷² preparatur Gehenna. *Is 30* [*Is 30, 33*]: «Preparata est ab heri²⁷³ Thophet». Ab heri²⁷⁴, id est ex quo potuit dici heri²⁷⁵, quia, statim cum Lucifer cecidit, parata fuit mors Gehenne.

Quoniam Deus mortem non fecit. Hic ostendit generaliter propter quid abstinendum est a peccato et dicuntur tria: prima ratio quare abstinendum est a peccato, quia Deus peccatum non fecit et ideo secundum modum nostrum debemus eum imitari; secunda quia peccatum non diligit, ergo non diligit facientem peccata, *nec letatur*; tertio probat utrumque, ibi²⁷⁶ *creavit enim* etc.²⁷⁷ Continuo. *Nolite* etc. *quoniam Deus mortem non fecit.* Contra. *Ecli 11* [*Sir 11, 14*]: «Bona et mala,

< >

²⁶⁴ nolite zelare mortem etc ... mortis] *add. de zelo in marg. al. m. F*

²⁶⁵ acquiratis] aquiratis *N*

²⁶⁶ 6] vii *N*

²⁶⁷ mors] in *N*

²⁶⁸ etc vel neque] *om. N*

²⁶⁹ acquiratis] aquiratis *N*

²⁷⁰ acquiritur] acquirat *F* acquiratur *N*

²⁷¹ quia] *om. F*

²⁷² peccato] *add. enim F*

²⁷³ heri] eri *N*

²⁷⁴ heri] eri *N*

²⁷⁵ heri] eri *N*

²⁷⁶ ibi] *om. F*

²⁷⁷ etc] *om. N*

vita et mors». Sic mors appellatur causa mortis, que est peccatum, et²⁷⁸ sic non est a Deo. Vel, mors dissolutio anime a corpore, sic est pena, et a Deo^{d1}. *Mortem non fecit*²⁷⁹, id est peccatum, ergo nec nos debemus facere, quia ipse est exemplar nostrum. *Ex 25* [*Ex 25, 40*]: Quod ostensum est in monte. *Jo 13* [*Jo 13, 15*]: «Exemplum dedi vobis». Ideo dicit *Ez 18* [*Ez 18, 32*]: «Nolo mortem²⁸⁰» peccatoris. Unde dicit ibi «quare morieris Israel?». Non ergo *letatur in perditione vivorum*.

Creavit enim. Hic est probatio utriusque precedentis et dicuntur tria: primo dicit quod fecit omnia ut essent, et ex hoc sequitur probatio primi; secundo dicit quod homines fecit tales qui possent permanere, ibi²⁸¹ *sanabiles*, et hec est probatio secundi, quia²⁸², si letaretur in perditione, non fecisset sanabiles; tertio probat hic quod fecit sanabiles, ibi²⁸³ *et non est in illis*²⁸⁴. Continuo. *Deus mortem non fecit*. Probatio. Quia *creavit omnia ut essent*, quod non fecisset, si mortem fecisset, que est destructiva rei. *Creavit ut essent omnia*. Contra. Non omnia permanent. Ergo non efficitur quod Deus vult. Respondeo: non dixit ‘ut permanerent’, sed ‘ut essent’^{e1}. *Damascenus* lib. II, cap. 2: quia

< > quod tales fecit homines, ut possent permanere, *et sanabiles* < >; tertio probat quod fecit ut tales qui possent permanere, quia scilicet *non est in illis*. Contra. Non omnia permanent. Ergo frustritur voluntas eius, quoniam ergo creavit ut essent. Respondeo. Non dicit creavit ut permanerent, sed ut essent. Ex se autem habet creatura ut dissolvatur, quia < > est pene vero indirecte, unde alienum opus est ab eo. *Damascenus* II, cap. 2: «Quia bonus et superbonus Deus non contentus¹ est sui ipsius contemplatione, sed super habundantiam bonitatis sic acceptavit quedam generari, quibus bene faceret participare sua bonitate et de non esse ad esse perduxit et condidit universa». *Jo 1* [*Jo 1, 3*]:

²⁷⁸ et] *om. N*
²⁷⁹ fecit] *add. morti N*
²⁸⁰ mortem] *morte N*
²⁸¹ ibi] *om. F*
²⁸² quia] *iter. N*
²⁸³ ibi] *om. F*
²⁸⁴ illis] *add. ve N*

¹ contentus] *contemptus P*

bonus et super bonus Deus, non contentus²⁸⁵ sui ipsius contemplatione, sed super habundantia pietatis acceptavit generari quedam, quibus bene faceret participare²⁸⁶ sua bonitate, et de non esse ad esse²⁸⁷ perduxit, et condidit universa^{f1}. *Creavit ut essent omnia*. *Jo 1 [Jo 1, 3]: «Omnia per ipsum facta sunt»*. Vel, *creavit omnia*, id est hominem²⁸⁸ qui est omnia per cognitionem naturarum omnium. *Mr ultimo [Mr 16, 15]: «Predicate evangelium omni creature²⁸⁹»*. Et non solum creavit omnia ut essent, sed etiam *sanabiles* fecit *nationes orbis terrarum*. Non enim erant dispositi²⁹⁰ ad egritudinem anime et cordis. *Gn 1 [Gn 1, 27]: Fecit «Deus hominem ad ymaginem»*. *Gn 3 [Gn 2, 7]: «Factus est²⁹¹ homo in animam²⁹² viventem»*. Et si enim potentiam habet ad mortem, non tamen disponet, et si de omnibus que facta sunt propter hominem dicitur *Gn 1 [Gn 1, 31]: «Vidit Deus cuncta que fecit et erant valde bona» homini²⁹³*, quanto magis de homine, et est hoc argumentum quod non letatur de²⁹⁴ perditione et²⁹⁵ ex quo sanabiles

«Omnia per ipsum facta sunt», id est homo qui < > cum omnibus. *Sanabiles*, id est talem fecit hominem primum qui posset permanere. In primo homine fuerat omnis < > a natura; autem talis fuit qui a creatore nullo modo dispositus fuit ad egrotandum. *Gn 2 [Gn 2, 7]: «In animam viventem»*, id est nichil mortis habentem. Si autem de illis que facta sunt propter hominem «cuncta valde bona» [*Gn 1, 31*] dicitur, multo plus creatus est homo valde bonus. *Non enim est in illis medicamentum*. Primo dicit, ut probet illud, quia fecit illum talem quod in natura eius non erat peccatum; secundo quod nec aliqua obligatio ad culpam vel penam; tertio dicit per quid petant manere in eternum; quarto quid fuit illud per quod poterat cadere; quinto dicit quod illud elegerunt primi parentes, *impii autem*. *Non enim est in illis*. Argumentum est tale: in ipsis non erat peccatum nec dispositio ad peccatum; ergo poterant stare. *Medicamentum*, sicut lucus a luce per contrarium, sic peccatum dicitur hic *medicamentum exterminii*, id est ex

285 contentus] contemptus *F N*
286 participare] participatoria *F* participatur *N*
287 ad esse] *om. N*
288 hominem] homine *N*
289 omni creature] etc *N*
290 erant dispositi] dispositi erant *N*
291 est] *om. F*
292 animam] anima *N*
293 homini] *om. N*
294 de] in *N*
295 et] *om. N*

fecit. *Non enim est*²⁹⁶ *in illis*. Hic ostendit quod poterat permanere et dicuntur quinque: primo dicit quod in natura hominis non erat peccatum; secundo quod nec erat²⁹⁷ in ipso regnum diaboli nec obligatio pene, *ibi*²⁹⁸ *nec inferorum*; tertio ostendit per quod poterat permanere in eternum, *ibi*²⁹⁹ *iustitia*; quarto per quid poterat cadere, *iniustitia*; quinto quod elegetur³⁰⁰ illud, unde³⁰¹ necesse habuerunt cadere, *ibi*³⁰² *impii autem*. Continuo. *Sanabiles* fecit etc. Probatio. *Non enim est in illis* etc. Et est tale argumentum: in ipsis non erat peccatum, nec dispositio ad peccatum; et omnis pena ex peccato; ergo ipsi poterant stare. *Medicamentum* a medicamine, per contrarium, sicut lutus a luteo³⁰³, et sic est intransitiva constructio³⁰⁴. *Medicamentum exterminii*, id est exterminans, id est extra terminos ponens. Duo sunt termini: gratia et gloria. Gratia est terminus vie, gloria patrie. Natura ad gratiam, gratia³⁰⁵ ad gloriam. Peccatum ponit hominem extra terminos³⁰⁶ gratie et glorie. Vel, peccatum dicitur medicamentum, quia indiget medicamine, sicut peccata dicuntur piacula, quia indigent expiatione, et sic item intransitiva est

terminis, intransitiva constructione. Duo sunt termini: gratia, scilicet operum vie; gloria est terminus gratie. Natura enim < > ad gratiam, gratia ad gloriam, sed peccatum utrumque terminum excludit a natura. Vel, dicitur *medicamentum* quia medicamento indiget, sicut peccata piacula dicuntur, quia expiatione indigent. Vel ideo quia primum peccatum propositum fuit homini tamquam medicamentum, unde dixit serpens, *Gn* 3 [*Gn* 3, 5]: «Eritis sicut dii, scientes bonum et malum». Vel, *sanabiles*, ad sanitatem gratie. Nondum sanos secundum illos qui dicunt quod non sunt nati in gratuitis, et sic exterminium est peccatum; medicamentum eius est gratia quam non habebunt, secundum illos, si < > naturam sine gratia. Secundum illos qui dicunt quod creati sunt in gratuitis, dicitur quod medicamentum contra exterminium, id est confirmatio^{II} gratie, non fuit in illis. *Nec regnum inferorum*, id est potestas diaboli non^{III} est in illis, quod sequitur ex peccato, quia si non habent peccatum, nec obligati sunt ad penam, licet ipsi essent in terrena conditione. Vel, in ipsis non fuit *regnum inferorum*, id est peccatum,

²⁹⁶ est] *om. N*
²⁹⁷ erat] *om. N*
²⁹⁸ ibi] *om. F*
²⁹⁹ ibi] *om. F*
³⁰⁰ elegetur] elegivit *N*
³⁰¹ unde] unam *N*
³⁰² ibi] *om. F*
³⁰³ lutus a luteo] locus a luceo *F*
³⁰⁴ constructio] *om. N*
³⁰⁵ gratia] gratiam *N*
³⁰⁶ terminos] terminum *N*

^{II} confirmatio] confirmationem *P*
^{III} non] *om. P*

constructio. Vel, magis proprie peccatum appellatur medicamentum, quia propositum fuit primis parentibus tamquam medicamentum ignorantie. *Gn* 2 [*Gn* 3, 5]: «Aperientur oculi vestri et eritis sicut dii». Aliter³⁰⁷, *sanabiles* fecit *nationes*, id est ad sanitatem gratie³⁰⁷, sed nondum sanos salute³⁰⁸ gratie secundum illos qui dicunt quod non sunt creati in gratuitis, vel nondum sanos quam ad confirmationem secundum illos qui dicunt quod sic et secundum hoc est transitiva constructio³⁰⁹. *Non est in illis medicamentum exterminii*, id est gratia³¹⁰, que est medicamentum contra exterminium peccati, fecit ergo sanabiles, sed nondum plene sanos, quia in illis, id est in natura eorum, *non est medicamentum exterminii*, id est gratia contra³¹¹ exterminium peccati^{h1}. *Nec inferorum regnum in terra*, quia medicamentum exterminii³¹², id est peccatum, non est in illis. Propter hoc *nec regnum inferorum*, id est diaboli, licet sint in terra, id est in terrena conditione, id est licet formati de terra. *Os* 13 [*Os* 13, 9]: «Perditio tua Israhel». *Pv* 4 [*Pv* 4, 23]: «Omni custodia conserva cor tuum quia ex ipso vita procedit», ergo et mors. *Mt* 13 [*Mt* 15, 19]: «De corde exeunt cogitationes male» etc.³¹³ Propter hoc dicit

< > essent ex terra, quia ex nobis est < > *Os* 13 [*Os* 13, 9]: «Perditio tua Israel». *Pv* 4 [*Pv* 4, 23]: «Omni custodia conserva cor tuum» < > Non est peccatum a parte credentis, sed ex libidine < > Et ideo *regnum* diaboli non fuit in ipsis < >

³⁰⁷ gratie] ergo *N*
³⁰⁸ salute] scute^{is} *N*
³⁰⁹ constructio] *om. N*
³¹⁰ gratia] contra *N*
³¹¹ contra] sunt *N*
³¹² exterminii] extermi *N*
³¹³ etc] *om. F*

Psalmus [Sal 118, 95]: «Me expectaverunt peccata ut perderent me», quia aliter non possent nisi prius³¹⁴ perderent me. Aliter secundum aliam expositionem: licet sanabiles, id est sanos per gratiam fecerit³¹⁵, nec sit in illis *medicamentum exterminii*, id est gratia, non tamen est in eis *regnum inferorum* perpetuum¹¹.

Iustitia. Continuo. Licet tales fecerit sanabiles, scilicet tamen poterant³¹⁶ stare et cadere: stare per iustitiam, quia *iusticia*³¹⁷ *perpetua est*; cadere per iniustitiam, quia *iniustitia*³¹⁸ *acquisitio*³¹⁹ *mortis*¹¹. Iustitia perpetua est, quia perpetuat animam in³²⁰ immortalitatem, et *immortalis*³²¹, quia liberat corpus a morte - unde perpetua quantum ad effectum quem habet in anima, immortalis³²² quantum ad effectum quem habet in corpore - et que est hic iustitia observatio modici precepti quod dedit eis Dominus, quod, si observassent, numquam cecidissent. *Iniustitia autem mortis acquisitio*³²³, et propter hanc poterant cadere. Pv 11 [Pv 11, 5]: «Iustitia simplicis dirigit viam eius et in impietate»

Iustitia. Ecce per quid poterant stare. *Perpetua*, quia perpetuat animam. *Immortalis*, quantum ad effectum quem habet in corpore liberando a morte terrena. Hec iusticia fuit obedientia precepti de fructu ligni scientie < > Pv 11 [Pv 11, 5]: «Et in impietate sua».

³¹⁴ prius] primo *N*

³¹⁵ fecerit] *om. N*

³¹⁶ tamen poterant] poterant tamen *N*

³¹⁷ iusticia] iustitiam *N*

³¹⁸ quia iniustitia] *om. N*

³¹⁹ acquisitio] aquisitio *N*

³²⁰ in] *om. N*

³²¹ immortalis] inmortalis *N*

³²² quia liberat ... immortalis] *om. N*

³²³ acquisitio] aquisitio *N*

etc.

*Impii*³²⁴ *autem*. Hic ostendit quod elegerunt, unde necesse fuit³²⁵ eos cadere et dicuntur³²⁶ quinque: primo dicit quod elegerunt causam mortis; secundo quod, cum estimarent non puniri, deciderunt in mortem, id est in obligationem pene, ibi³²⁷ *et exstimantes*³²⁸; tertio quod firmiter adhererunt, ibi *et sponsionem*; quarto quod digni sunt tali pena, ibi³²⁹ *quoniam morte digni*; quinto hoc probat, ibi³³⁰ *dixerunt enim impii*. *Impii*³³¹ *autem*. Impios appellat primos parentes^{m1}, quia ab ipsis omnis origo impietatis³³² est³³³. *Qui manibus*, id est³³⁴ factis, *et verbis*, id est dictis, *accersierunt*³³⁵, id est acquisierunt³³⁶ sibi iniustitiam, que est mortis acquisitio³³⁷. *Verbis* quando dixit mulier: Ne forte moriamurⁿ¹, et propter hoc dedit diabolo occasionem persistendi in temptatione, quia vidit eam dubitare. *Dictis* etiam accersierunt³³⁸ quando uterque refudit

Impii autem. Unde necesse habebunt cadere dicit, et primo dicit ideo quia elegerunt causam mortis; secundo quod, cum estimarent non puniri, obligati sunt in mortem; tertio dicit quod adhererunt firmiter illi et quod dicta fuit illa obligatio, *et sponsiones*; quarto dicit quod vere digni sunt illa retributione; quod ultimo probat illis < >, *dixerunt enim impii*. Dicit ergo *impii autem*, id est illi primi parentes, quia inde fuit origo omnis impietatis. *Verbis*, quando mulier dixit: «Ne forte moriamur» et quando uterque excusavit se. *Manibus*, id est factis < > illam, id est causam mortis. Vel legitur de omnibus < > generaliter et < > per hoc eritis sicut dii. Pro muliere dicit quia vir non credat, sed mulier sola. Enim mulier estimavit, sed ascondite et viro < >

³²⁴ impii] inpii N
³²⁵ fuit] fuerit N
³²⁶ dicuntur] dicit N
³²⁷ ibi] om. F
³²⁸ exstimantes] extimantes N
³²⁹ ibi] om. F
³³⁰ ibi] om. F
³³¹ impii] inpii N
³³² impietatis] inpietatis N
³³³ est] om. N
³³⁴ id est] in N
³³⁵ accersierunt] acersierunt N
³³⁶ acquisierunt] aquisierunt N
³³⁷ acquisitio] aquisitio N
³³⁸ accersierunt] acersierunt N

culpam³³⁹ in alterum³⁴⁰, *Gn* 3. Et factis, comedendo lignum veritum³⁴¹. Vel generaliter de omnibus quasi diceret: per iustitiam potuit homo stare, per iniustitiam cadere, et tamen *impii factis et verbis accersierunt*³⁴² *illam et extimantes illam*, iniustitiam, *amicam*, id est utilem³⁴³, quia credidit quod transgressio³⁴⁴ esset utilis, quia enim debeat numquam mori et tamen scire bonum et malum. *Defluxerunt*, de morte culpe in mortem pene sive obligationem, generaliter de malis qui non putant se ita graviter puniri, et defluunt³⁴⁵ tamen de morte culpe in mortem pene, vel de peccato in³⁴⁶ peccatum. *Jb* 30 [*Jb* 40, 18]: «Absorbebit fluvium et non mirabitur». *Et sponsionem posuerunt*, id est firmiter adhererunt ipsi obligationi. *Gal* 4 [*Gal* 5, 17]: «Caro concupiscit» etc. Et hoc quia firma sponsio huius³⁴⁷. *Is* 28 [*Is* 28, 15]: *Pepigimus* «fedus cum morte». *Quoniam digni sunt morte*. Quasi ideo dignum est quod illi qui sunt ex parte illius habeant sponsionem ad illam, quia *qui sunt ex parte illius digni sunt morte*. *Rm* 1 [*Rm* 1, 32]: «Qui talia agunt digni sunt morte, non solum autem» etc.

³³⁹ culpam] peccatum *N*

³⁴⁰ alterum] alium *N*

³⁴¹ veritum] vite *N*

³⁴² accersierunt] acersierunt *N*

³⁴³ utilem] utile *N*

³⁴⁴ quod transgressio] pro transgressio *N*

³⁴⁵ defluunt] defluunt *N*

³⁴⁶ in] et *N*

³⁴⁷ sponsio huius] huius sponsio *N*

CAPITOLO UNDICESIMO

Codex

F Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Conv. soppr. 280, ff. 40^{vb}-41^{va} (saec. XV)

Iter fecerunt per deserta. Ostendit quod sapientia fecit filiis Israel ab exitu Egipti usque ad mare et a mari usque ad desertum. Hic ostendit quid eos contulit in deserto et dicuntur tria: primo quod duce sapientia per desertum ambulaverunt; secundo quod ad tempus in tabernacula fixerunt vel quod in diversis locis suis diversas mansiunculas fecerunt, *et in locis*; tertio quid ibi passi sunt et quid liberati, *steterunt*. Continuo. Sapientia *direxit* etc. Et hoc patet, quia *iter fecerunt per deserta*, Sin et Cades et multa alia^a, sicut dicitur in *Exodo*^b. *Deserta*, inquam, *quae non inhabitabantur*. *Jr 2 [Jr 2, 6]*: «Transduxit eos per desertum» etc., «*terram inviam*» quia non erat ibi via, «*sitis*» quia non erant ibi aquae, «*imagines mortis*» propter hostilitatem deserti vel propter timorem hostium vel propter defectum omnium rerum. *Casas*, parva tabernacula^c, tamquam parum moraturi, quia incerti erant de mansione, movebantur ad precepta nubis. *Casas*, non palatia, in quo ostendebant quod hospites et peregrini sunt supra terram, *Heb 11 [Heb 13, 14]*, et quod non habent «*hic manentem civitatem, sed futuram*» etc.

Vel *steterunt*, hic dicit quid passi, et primo quid passi ab exterioribus; secundo quid ab interioribus, *sitierunt*. In prima parte dicit duo: primo quod hostes insurrexerunt contra eos; secundo quod adiuvante sapientia superaverunt eos, *et de inimicis steterunt contra hostes*. *Ex 17 [Ex 17, 7]*: «Venit Amalech et pugnavit» etc.^d *Et de inimicis se vindicaverunt*. *Ex 17 [Ex 17, 12]*: «Fugavit Josue Amalech» etc.

Sitierunt, hic ostendit passiones interiores et liberationem ab eis et dicit tria: primo quod in deserto sitierunt; secundo quod in interiorem sapientiam invocaverunt; tertio quod aqua data est eis, *et data, sitierunt*. *Ex 17 [Ex 17, 1]*: «Da nobis aquas». *Et invocaverunt*. Contra. Immo murmuraverunt. *Ex 16 [Ex 15, 23-24]*: Propter aquas amaras. Et *17 [Ex 17, 1-3]*: Quia nec dulces nec amaras habebant. Respondeo. Hoc intelligitur pro diversis partibus populi: *sitierunt*, quantum ad quosdam, *invocaverunt*, quantum ad alios, ut Moysen et alios. Vel *sitierunt*, ipsi populi murmuratores *invocaverunt* non personaliter, sed quasi per modum vicarii, quia Moyses et Aaron pro eis invocaverunt^e. Vel sub eadem voce loquitur de diversis partibus populi propter unitatem populi, sicut illud, cum occideret eos etc.^f, *invocaverunt*. *Ex 17 [Ex 17, 4]*: «Clamavit Moyses» etc. In eodem *[Ex 17, 6]*: Percutiens petram. *Et data*. Hic dicit quatuor: primo quod

acceperunt aquam; secundo quod acceperunt in abundantia, *et requies*; tertio ostendit quare Dominus dedit eis, *per quae enim*; quarto, si volebat dare, dicit quare permisit eos sitire, *ostendens per sitim. Petra altissima*, id est profundissima et spississima et valde condensa. *Et requies sitis*, id est aqua in tantum habundans quod posset evacuare sitim. Et hoc *de lapide duro. Dt 32 [Dt 32, 13]*: «Ut sugeret mel» etc. Licet hoc sequitur alter secundum licteram, quia ad licteram oliveta erant inter petrosa et apes mellificabant in petris, sed secundum misterium quia «petra erat Christus»^g, *Cor 10 [1 Cor 10, 4]*, de qua funditur mel gratiae et oleum eterne consolationis. Fuit [*scil.* Christus] etiam saxum durissimum quia nullis impulsione tribulationum motus est, *de petra. Nm 20 [Nm 20, 11]*: «Cum elevasset Moyses» etc.

Per que enim. Hic ostendit quare dedit aquas et dicit duo: primo dicit quod propter hoc dedit, ut, in aquis in quibus passi sunt Egyptii in Egypto propter earum defectum, quae converse sunt in sanguinem^h, letarentur filii Israhel in deserto, ut < > contraria contrariis < >, ut, sicut egyptii adversabantur eis, ita quoque et in hoc essent contrarii, et hoc fecit ad maiorem inimicorum confusionem, quia, quod erat inimicis in dampnum, hoc erat eis in prosperitatem et usu; secundo causa est ut, sicut numerus filiorum Israhel diminutus est per aquas in Egypto parvulis subversis in flumenⁱ, ita conservarentur per aquas in deserto, et hoc ad confusionem egyptiorum et gloriam filiorum Israhel, quod dicitur ibi: *qui, cum minuerentur*. In prima parte dicit tria: primo quod, in aquis in quibus passi sunt egyptii in Egypto, letati sunt filii Israhel in deserto, ut sit relatio simplex^l; secundo dicit quod idem significatum fuit in Egypto, quia, egyptiis patientibus sitim propter defectum aquarum, filii Israhel non sunt passi, et hoc erat signum eis quod factum est in deserto, *per hec cum illis*; tertio quomodo passi sunt Egyptii defectum aquarum, *nam pro fonte. A defectione*, propter defectionem vel cogente defectione *potus sui*. Si siti potest referri ad li que vel ad li *inimici*, quia potus defecit ab usu < >, aptitudine et virtute. *Ex 9 [Ex 7]*: Aqua versa est in sanguine, et iuste, quia ipsi verterant aquas in sanguinem in occisione puerorum. *Infra 10 [Sap 11, 17]*: «Per que peccat quis» et e contrario, quia < filii > Israhel passi sunt in aquis^m, modo letantur in eisdem, quod ibi dicitur: *per hec cum illis deessent*, quasi cum omnia *deessent* Egyptiis, *bene actum est cum illis*, quia ipsi habuerunt aquas, sicut dicit *Josephus*ⁿ, et satis videtur; quia dicit tenebras paterentur egyptii, ipsis erat lux^o; similiter in occisione iumentorum^p. Hoc passi sunt filii Israhel qualiter similiter videtur in hac plaga.

Nam pro fonte, quasi revera defuerat egyptiis. Hoc modo *pro fonte*, id est pro emanatione *sempiterni fluminis*, scilicet Nili, quia fluvius ille perpetuus est. *Humanum sanguinem*, vel aqua in modo sanguinis^q. *Ex 7 [Ex 7, 21]*: «Non poterant bibere aquas fluminis».

Qui, cum minuerentur, sive ratio quare aquas dederit, ut, sicut eorum numerus in aquis erat diminutus, ita naturaliter numerus eorum conservaretur per aquas^f. Continuo. Letati sunt scilicet filii Israhel et merito, quia, *cum minuerentur* etc., id est, quia fuerunt minuti *in traductione* etc.; vel sic: Contra. Li *qui* singularis nominatim et refertur ad immediatum, quasi dedisti humanum sanguinem, tu ipse qui *dedisti* etc.^s *Ex* 1: habetur de subversione parvulorum. Ostendens dicto quare dedit aquas et quam habuntantes, quia videretur querendum quare permisit scire ex quo daturus erat aquas. Hic dicit quare permisit scire, quia, ut per mirabilem revelationem, sitis ostenderet quomodo erat exaltaturus eos et adversarios oppressurus. Secundo ostendit quod revera per hoc potuit eis dare nectar, huius *cum enim temptati*.

Dicit ergo *ostendens*, quasi per hoc dedisti signum potentiae tuae, qua et tuos exaltare et adversarios deprimere; potens esse manifestaris^t, dum magnis afflictionibus liberas tuam potestatem et dum tuos sic permittis fieri quid in malis facturus es. *Is* 23 [*Is* 32, 13]: «Super humum populi mei», id est super corpora humiliata populi mei, oriuntur «spine et vepres», id est tribulationes, quanto magis «super domos gaudii». *Jr* 25 [*Jr* 25, 29]: «Ecce, in civitate in qua invocatum est» etc.; et 49 [*Jr* 49, 12]: «Quibus non erat iudicium ut biberent» etc. *Adversarios*. Recte signum hoc in siti suorum, nam «si in viridi hec faciunt, in arido quid fiet?», *Lc* 23 [*Lc* 23, 31]. *Is* 9 [*Ez* 9, 6]: «A santuario meo incipite». *I Pt* 3 [*I Pt* 4, 17]: «Si primum a nobis, quis finis illorum?» etc.

Cum enim temptati sunt, quasi hec facta sunt eis, ut instruerentur cognoscere potentiam tuam, et ita fuit. *Cum enim temptati* etc. Hic probat quod predixit, quia, per sitim quam passi sunt in deserto, ostendit Dominus quod suos exaltaturus et adversarios oppressurus erat, quia per penam et suos promovet et adversarios deicit. Et primo dicit quod, cum filii Israhel puniti sunt, ex misericordia puniti sunt; secundo probat quod in penis suis cognoverunt quod adversarios non punit ex misericordia, instructi sunt ad hoc, ergo misericordia fuit eis; tertio ostendit unde hec diversitas punitiois, alios ex ira, alios ex misericordia. Hos *tamquam pater* - dicit ergo - punisti, ut cognoscerent quomodo exaltares tuos in miseriis et relevares, et vere, *cum enim temptati* etc. *Disciplinam*. *Heb* 12 [*Heb* 12, 11]: «Omnis disciplina in presenti non gaudii» etc., id est, non videtur esse gaudii, tamen est. *Jc* 1 [*Jc* 1, 2]: «Omne gaudium» etc., quia «quem diligit Dominus» etc., *Pv* 3 [*Pv* 3, 12]. Et *Ap* [*Ap* 3, 19]: «Ego quos amo» etc. *Scierunt* quia, cum temptarentur ex misericordia, disciplinam, id est penam, acceperunt, et hoc *scierunt*, id est experimento didicerunt^u in pena sua ex misericordia penam malorum esse^v. Ex ira: *Nh* 5 [*Nh* 1, 8]: «In diluvio pretereunte» aque < > «habens furorem in hostes suos» [*Nh* 1, 2]. *Quemadmodum*. Hoc enim probabile est, quod, si a santuario incipitur, in sterquilinio terminetur. *Ez* 9 [*Ez* 9, 6]: «A santuario meo». *Is* 31 [*Is* 30, 32]: «Erit transitus virge» etc. *Jb* 24 [*Jb* 24, 19]:

Transibunt «ab aquis» etc. *Jr* 49 [*Jr* 49, 12]: «Quibus non erat iudicium» etc. Et in hiis fundabitur transitus virge quia perpetuo transibunt de pena in penam. *Sph* 1 [*Sph* 1, 15]: «Dies illa, dies ire». *Rm* 2 [*Rm* 2, 5]: «Thesaurizas tibi iram».

Hos quidem < > Unde sequitur peccatorum diversitas, quia quosdam punit ut pater, scilicet suos, alios vero ut iudex, et iudex, ideo disciplina paterna transitoria, alia peremptoria. *Monens*. Ergo flagellum est admonitio. *Interrogasti* exigendo penam secundum culpam. *Probasti*. *Sap* 3 [*Sap* 3, 6]: «Tamquam aurum in fornace probavit illos». *Ml* 3 [*Ml* 3, 3]: «Sedebit conflans et emundans argentum», non plumbum, sed eos qui nitent virtutibus et sonant consone fidei et laudis et doctrine ut < > *Tamquam rex durus*. *Sap* 1 [*Sap* 1, 9]: «In cogitationibus impii interrogatio» eius, id est a cogitationibus etiam exigitur ratio, quod durus videtur. *Sap* 4 [*Sap* 4, 19]: «Commovebit eos a fundamentis», scilicet cogitationum. *Lc* 16 [*Lc* 16, 2]: «Redde rationem villicationis tue» et *Ml* 1 [*Ml* 1, 6]: «Si ergo pater» etc., quasi exigendo debitum honorem et timorem^z. Sed durior interrogatio prelati. *Jr* 13 [*Jr* 13, 20]: «Ubi est grex qui datur est tibi?». Illos *autem tamquam rex*.

Tria dicuntur: primo quod quasi durius punivit iratus; secundo quod universaliter punivit eos, quia presentes et absentes; tertio dicitur quondammodo punitio. *Duplex enim*. Litteraliter. *Absentes*. Hoc quidem tenebit ubique in Egypto. Et locuste super totam terram, *Ex* 10. Primogenita omnia mortua non solum in civitate, ibi pharao, sed in toto Egypto, *Ex* 12 [*Ex* 11]. < > grando totum et mundum consumpsit^{a1}.

Duplex enim. Puniebantur pena interiori et exteriori et est probatio universalis punitio et ex communitate pene interioris probat communitatem pene exterioris. Pena autem interior duplex: dolor de presentibus malis et horror sive terror similium ex recordatione preteritorum vel horror de imaginatione preteritorum^{b1}. Et dicuntur tria: et primo quod dolor infuit eis per presentiam malorum; secundo quod dolor infuit eis pro memoria preteritorum malorum; tertio ostendit unde fuit eis hec memoria preteritorum, *cum enim audirent*. Litteraliter. *Duplex*. Ratio talis. Pena interior non est nisi ab exteriori que est causa taedii interioris, sed pena interior est communis, ergo et exterior ab effectu^{c1}. *Jr* 17 [*Jr* 17, 18]: «Duplici contritione contere eos»: una de malis presentibus, alia de memoria praeteritorum que etiam erit in Gehenna.

Cum enim. Hic dicuntur tria: primo quod, cum audirent quod iudeis bene esset per mala que illi inferebant eis, recordabantur potentie divinae qua sic afflixerant eos; secundo quod insuper admirati sunt eventum rei; tertio etiam hoc probat quod admirati sunt, *quem enim* etc. Continuo. Tedium habuerunt pro memoria preteritorum quam ex presentibus collegerunt. *Cum enim audirent* egyptii quod per *sua tormenta* que scilicet ipsi inferebant iudeis etc. Hoc fuit *Ex* 14, ubi viderunt quod per tormenta sua bene fuit iudeis qui transducti sunt per mare, ubi ipsi

submerguntur et commemorati sunt Dominum. Unde dicunt: «Fugiamus Israhelem quia Dominus pugnat pro eis contra nos»^{d1}, sicut etiam fecerat in Egypto, unde hec pena reduxit illam in memoriam. Ad mirantes in fine sui eventus tanta ostensa est virtus divina quod¹ merito mirantur. *Ex* [*Ex* 14]: In transitu maris mirabili.

Quem enim^{e1}. Hic duo: primo dicit quod mirati sunt Moysen quem prius dimiserant; secundo quod mirati sunt factum Domini quod similiter fecit iudeis sicut egyptiis. Litteraliter. *Quem enim*, quasi ratione admirati quia Moysen, quem prius *dimiserunt proiectum*, id est vilem reputatum, *in prava expositione*, quia interpretabantur signa ipsius sicut facere signa, unde et fecerunt ipsi magice, mirati sunt magnificiter a Domino. *Ex* 12 [*Ex* 7, 8-13]: Fuit Moyses ille etc. in conspectu egyptiorum etc. *Non similiter* quia, cum essent in eadem terra, non similiter puniebatur eos² [*scil.* egyptios et iudeos] in Egypto, similiter nec in transitu maris, nisi simul cum eis essent et hic erant admiranda. Vel exponitur hoc de Deo: *quem enim*, id est Deum, proiectum, vilem habitum^{f1}. *Ex* 8 [*Ex* 5, 2]: «Dominum nescio» etc. *Non similiter*. Patet in plagis. 8 [*Ex* 8], 9 [*Ex* 9], 10 [*Ex* 10]. Similiter in transitu maris, 14 [*Ex* 14], cum essent in eodem loco, aliter ab illo loco. *Illorum*. Autem dicuntur duo: primo quod Dominus quasi ex ira afflixit egyptios; secundo quod iuste hoc fecit, *absentes* etc. Et hic rationi dicuntur duo: primo <dicit> rationem quare omnes punivit, quia ipsi tam absentes quam presentes pharaoni, ideo puniuntur iuste presentes et absentes; secundo ostendit modum punitionis. *Duplex*. Enim litteraliter. *Absentes*, quia absentes <torquebantur> in luto et latere, *presentes*, sicut in agris operum coram pharaone flagellabuntur. *Duplex*. < >: primo quod affligebantur et gemebant in duritia laborum presentium; secundo quod gravabantur in recordatione preteritorum; tertio quod conversi sunt ad Deum, *cum enim audirent*. Et dicuntur tria: primo quod intellecta utilitate flagellorum conversi sunt ad Dominum; secundo quod mirati sunt exitum rei; tertio hoc probat, *quem enim*. Litteraliter. Illos, scilicet iudeos, duplex tedium, scilicet pro presenti et preterita afflictione, et sic cognita utilitate, *cum audirent*. *Ex* 14 [*Ex* 14, 31]: «<Timuit> populus» et hic est, *commemorati sunt*, convertendo se ad Dominum. *Quem enim*. Hic duo: primo quod [*scil.* iudei] mirati sunt Moysen quem prius dimiserunt^{g1}; secundo quod merito mirati sunt in fine exitus. Illum, scilicet Moysen, [*scil.* iudei] mirati [sunt] similiter, id est facta ipsius Moysi quem prius *proiectum*, id est ex hoc deridebant quod proiectus fuerat in carecta fluminis^{h1}. *Non similiter* fecit, scilicet Moyses, id est Dominus per Moysen, et dicuntur tria: primo quod non punivit eodem modo, sed duobus egyptios et iudeos; secundo ostendit idem quod egyptios punivit secundum congruitatem cogitationum suarum; tertio manifestat congruitatem quia pena respondet culpe.

¹ quod] qui *F*

² eos] ei *F*

*Quidam errantes. Litteraliter. Insensatas. Ex 5 [Ex 5, 2]: «Quis est Dominus?» etc. Patet quod male senserunt in cogitationibus de Deo et Moyse, quem magnum reputabant. Insensate cogitationes, quia colebant deos et non Deum, pro quibus, [id est] cogitationibus, *punivit iniquitates*, id est <?> opera quibus colluerunt serpentes, quia «arbor mala non potest fructus bonos facere», *Mt 7 [Mt 7, 18]*, bene quod cogitationibus insensatis procedunt opera insensata ydolorum et animalium. Vel *pro cogitationibus* fuerunt <...> testes *iniquitates*, quia exteriora < > ydolorum <...> apostabantur cogitationibus insensatis, unde probat quod si<c> cogitationes puniuntur congrue et quod cogitationes fuerunt insensate. Subdit: *quare quidam errantes*, quod secundum cogitationes puniti sunt congrue pena inpendente culpe, quarum cogitationum testes sunt opera, quia *quidam errantes*, quasi, sicut habent cogitationes insensatas, ita et opera colendo bestias. Et dicuntur tria: primo quod, sicut colendo bestias peccaverunt, ita in bestiis immissis puniuntur; secundo quod ita Dominus punivit, ut recognoscent se iuste et congrue secundum culpam puniti; tertio ostendit quod hec fuit causa, quia aliter potuisset punire Dominus, si voluisset, *non enim impossibilis*. Litteraliter. *Iniquitates*, id est pene umquam tantum fuerunt, id est inpendent insensatis, id est patet *quidam enim* etc. *Rm 1 [Rm 1, 23]: «Mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei»*. *Jr 2 [Jr 2, 11]: «Populus meus mutavit gloriam suam in ydolum» animalium, sicut habetur Ex 5 [Ex 8]: De muscis, ranis etc. Et quare hoc? Ut scirent etc.*, id est ex qualitate pene inpendentis recognoscerent qualitatem culpe insensate et recte se puniri recognoscerent satis. *Per quae peccat quis*, sic, id est diversa pars < > 16, 53, et Goliath proprio gladio occidit, *1 Rg 16 [1 Sm 17, 51]* et Aman proprio patibulo suspendi, *Est 4 [Est 7, 10]*. Et ita per quae peccat quis, per haec punitur.*

Non enim impossibilis. Hic dicuntur tria: primo quod potuisset punire aliter immissis crudelibus animalibus; secundo quod etiam solo inflatu potuit eos punire probat, nam etiam sine hiis [*scil.* animalibus]; tertio quod congrue sic punivit, quia omnia congrue disponit *in numero*. In prima duo: primo quod potuit immittere crudeles et notas bestias, ursos et huiusmodi; secundo quod [potuit] immittere crudeles bestias ignotas, *novi generis*. In primo duo: [primo] quod potuit immittere bestias crudeles; secundo probat a minori, quia probat orbem creavit. Litteraliter. Sic punisti ut scirent, id est cognoscent etc.¹¹, quod patet quia ad hoc fecisti, quia *non erat impossibilis*, id est non erat valde impossibilis, id est immo valde possibilis, quod patet quia *creavit orbem*, tum <ex materia> *invisa*, id est incognita, quia visio et cognitio per formam est, sed illa materia non erat per formas distincta¹¹. 43 *Ecli [Sir 43, 30]: «Ipse Omnipotens super omnia opera sua»*. *Ex 15 [Ex 15, 3]: «Omnipotens nomen eius»*. Et *materia. Gn 1 [Gn 1, 2]: Terra³ dicitur quia hec materia et quod hec invisum ibi et vacua. Ursorum*. Sicut habetur *3 Rg 17 [2*

³ terra] terram F

Rg 17, 25]: Ubi «inmisit Dominus leones» etc. Dt 32 [Dt 32, 24]: «Dentes bestiarum inmittam in eos» etc.

Aut novi generis, id est ignotas. Nove bestie sunt que contactu occidunt, non sicut iste note que mordendo nocent. Sine tactu vero duplex est occidere: vel emittendo nocumentum ab interioribus exterius, timorem incutendo aspectu, et *aspectu*, vel occidunt emittendo nocumentum ab exterioribus, aut enim emittendo nocumentum in consumptionem ignis, aut ad tactum, et hoc iterum dupliciter, quia ad tactum intus, ut odor qui ad tactus naribus immiscetur spiritibus et non humoribus, quos corrumpit enim ad tactum exterius, ut *scintille* arentes, litteraliter, *ignum*, ut consumerent. *Odorem fumi*, is qui ad tactus corrumperetur.

Quarum non solum. Hic ostendit quod potuit inmittere bestias que solo aspectu possunt occidere^{m1}, et hoc probat omnia, quia < > facere est < > dicere.

Nam *et sine hiis*, et dicit duo: primo quod solo verbo poterat occidere vel facere predicta; secundo probat *persequentes*. Litteraliter. Potuit hec facere, et patet quia uno spiritu, id est uno motu indignationisⁿ¹, vel uno verbo. *Jb 9 [Jb 9, 13]: «Deus cuius ire resistere nemo potest»*. *Dt 32 [Dt 32, 39]: «Ego occidam et ego vivere faciam»*. *Persequentes*. Probatio quod solo⁴ verbo poterant occidi, quia ipsi ad hoc erant dispositi. Quod patet quia duobus: primo quia eorum facta convertebantur eis in nocumentum^{o1}; secundo quod eorum virtus est etiam eis in nocumentum. Litteraliter. *Persequentes*. Patet ex hoc quia, persequentes alios, ipsi passi sunt naufragium^{p1}, quia «opera illorum secuntur illos» ut < > quidam, *Ap 14 [Ap 14, 13]. Jr 2 [Jr 2, 19]: «Arguet te malitia tua»* etc. *Et dispersi*. Hic ostendit quod etiam propria virtus eorum nocet, quia propria virtus fuit causa excellentie et sic elatio exposita fuit eis causa perditionis. *Per spiritum virtutis*. Transitive, id est per elationem de virtute; vel intransitive, id est *per spiritum virtutis*, id est virtutum simul, scilicet per superbiam simile habetur. *Gn 11 [Gn 11, 1-9]: < > Babel ubi, in superbiam elati, dispersi sunt^{q1}*.

Sed omnia in mensura. Probavi quod ideo sic punivit eos, non quia impotens erat eos aliter punire, sed ut cognoscerent se congrue punitos. Hoc sequenter probat quod congrue sic punivit eos, quia omnia in mensura et cetera. Ratio talis <est>: omnia congrue disponit. Ergo et illud primo dicit quod omnia congrue disponit; secundo ostendit quod potest omnia congrue disponere: *Multum enim*. Continuo. *Uno spiritu poterant occidi*, sed non ita fecisti, ut congrue punires. quia *omnia in mensura*. *Rabanus*: «Omnia secundum veritatem et iustitiam et iudicium»^{r1}. Et hoc secundum imitationem, quia in omnibus est imitatio summe veritatis tamquam investigatio in imagine, sed, licet hac participant, omnia distinctione tamen, et ideo secundum iudicium, quia distinctione participant, et mutantur omnia secundum propriam

⁴ solo] sollo F

congruentiam magis et minus⁵. Et imitatio veritatis coaptatur creatori in omnibus rebus, sed, quia ista coaptatio non est equalis modibus, sed secundum capacitatem et congruentiam cuiuscumque rei, sequitur iudicium, id est distincta imitatio in uno quoque. Et hic est *numero*. Quia vero haec coaptata imitatio, hic distincta, tamen est ordinata, ideo sequitur *pondus* vel iustitia: iustitia enim ordinata est quae reddit unicuique quod suum est. Et quidem quodlibet habet imitationem coaptatam, et ipsam distinctam ab altero, et hoc exigit diversitas nature eius, et ideo pondus et iustitia < > ad proprium terminum.

Aliter *Glossa*¹: *In mensura*, qualitas: hoc dicitur quia mensura < > coaptatur mensurati [?], unde mensura dicitur coaptata imitatio cuiuslibet rei ad auctorem suum; imitatio vero secundum virtutem, et virtus qualitas, et ideo mensura qualitas virtutis. *In numero*, quantitas: quod secundum distinctionem est terminatio virtutis in uno quoque. *In pondere*, ratio: quia pondus dicit iustitiam, cum est iustitia quod unumquodque habet virtutem et terminum virtutis secundum debitum nature. quia aliter esset idem confusio. Sed, quia ita fit, hic vocat mensura vel in iustitiam ordinatio ad alterum, et hoc dicitur pondus et mensura.

Litteraliter. *In mensura*. Naturaliter aliud est esse separatum, aliud esse distinctum: albedo enim separata est ab asino, non tamen distincta, quia non habet convenientiam cum eo; similiter miraculum, quia non habet convenientiam cum verso, hoc fit adversum, non tamen est diverso. *In mensura*. *Is* 26 [*Is* 27, 8]: «In mensura» pene «contra mensuram» culpe, «cum abiecta fuerit» etc. *In numero*. *Mt* 12 [*Mt* 12, 36]: De omni verbo ocioso; si de omni ergo requiret, puniet secundum numerum, unde requiret computum. *Lc* 16 [*Lc* 16, 2]: «Redde rationem villicationis». *In pondere*, quia «potentes potenter tormenta patientur», *Sap* 11 [*Sap* 6, 7b]¹¹.

*Multum*⁶ enim. Hic probat quod congrue et bene disposuit⁷: primo quia < > potuit, quare potuit disponere; secundo quod est immense bonitatis, quare bona disponit. *Multum*⁸. In primo tria [duo]: primo supponit < > omni < >; secundo probat idem et hoc dicitur: primo quod nihil resistit eius potentie; secundo quod omnia tamquam momentum. Vel aliter: primo quod omnipotens; secundo probat *et virtuti*. Litteraliter. *Multum enim supererat*, id est super hoc quod fecisti valebas; ergo si fecisti quodcumque, supererat plus valere; ergo infinita eius potestas. *Dn* 4 [*Dn* 4, 31]: «Potestas eius in generationem et generationem». *Ap* 4 [*Ap* 4, 8]: «Qui est et qui erat et qui venturus est, Omnipotens». *Ecli* 43: < > potentia¹¹. *Multum*. Naturaliter infinitum inducit infinitatem < > et hanc probat, *virtuti eius* etc. Dicit aliter. Omnipotentia Dei ostenditur ex duobus: primo quia potentie eius non est terminus in agendo, quia nichil habet impedimenti in

⁵ minus] *add.* participantes et imitantes mensurati coaptatur mensurati *F*

⁶ multum] misertum *F*

⁷ disposuit] disponere *F*

⁸ multum] miseris *F*

agendo, non habet terminum, quia quantumcumque fecerit, adhuc plus valet, *virtuti* – hic dicitur quod potentia non habet impedimentum; secundo probat *quoniam tamquam*. Litteraliter. *Virtuti brachii*. Virtus brachii est que monet brachium ad operandum, ut brachia in operatione, virtus in potentia, id est virtuti operationis tue quis resistet? Vel, *virtuti*, id est potentie *brachii*, id est Filii^{v1}. *Jb 9 [Jb 9, 13]:* «Deus cuius ire». Vel *17 [Jb 10, 7]:* Non est qui de manu tua eruat. Litteraliter. *Is [Is 51, 9]:* «Induere fortitudinem, brachium Domini», induere, id est exterius ostendit.

Quoniam tamquam momentum, quod non habet impedimentum. Ratio. Vel creator vel creatura: creator non est alius qui impediatur, sed nec creatura impedit, quia omnis creatura quasi *momentum*, id est nec respectu ipsius, et dicuntur duo: primo quod mundus in comparatione ipsius mutabilis et secundum hoc comparatur momento statere, quia quasi in ascendendo et descendendo movetur et mutatur facile more et instabile; secundo quod etiam corruptibilis et in nihilum tendens, sicut gutta roris que de facili colligitur et adnichilatur veniente solis ardore, *antelucani*. *Gc 1 [Gc 1, 17]:* «Apud quem non est transmutatio». *Nm 23 [Nm 23, 19]:* «Nec est ut filius hominis ut mutetur». *Sicut gutta* que cito solvitur. Tu stabilis, principium et finis, quia omnibus definitum esse, tu manes firmus.

Misereris. Hic ostendit bonitas quoniam bene disponit omnia. Dicitur: primo in comparatione ad maiorem mundum; secundo in comparatione ad minorem, *dissimulas*; tertio ponitur ratio utriusque, *diligis enim*. Litteraliter. *Misereris omnium*. Sed contra. Misereri miseriam respicit; quomodo ergo in omnibus mundi est miseria? Respondeo. Miseretur bonis replendo, quia miseria sonat in defectu, et mundus deficit deficiente homine, et < > homine revelato revelatur totus mundus^{z1}. Vel *misereris*, ut misericordia dicatur gratia generaliter, id est gratiam tuam omnibus infundi et comunicas bonitatem tuam implendo bonis. *Jr 4 [Jr 4, 23]:* «Aspexi terram et ecce vacua» post occasum hominis, sed impleta per adventum Christi. Misericordia Domini plena est terra. Idem *Is 6: Viso Domino*, id est Filio Dei super solium, id est super humanitatem incarnatam verbi. Dixit: «Plena est omnis terra gloria eius», quia revelato homine omnis terra revelatur. *Quoniam omnia potes*, quia tanta beneficia non solum bonitatis, sed potentie sunt inditia. Vel, quia in miserendo maxime ostendit potentiam, quia tunc quasi superius dominatur dimittendo iniuriam, et hoc maxime < > dominatur animo suo, unde omnipotentiam tuam miserendo atque parcendo manifestas^{a2}, *dissimulas*. *Ez 3 [Ez 33, 11]:* «Nolo mortem». *Rm 2 [Rm 2, 4]:* An ignoras. *Mt 4 [Mt 4, 17]:* «Penitentiam agite».

Diligis enim. Ecce ratio precedentium, et dicuntur tria: primo quod diligit omnia; secundo quod pure sive totaliter diligit; tertio quod utiliter, quia nichil odit sive effecte diligit, quia < > non cadit in Deum, unde in hoc modo diligendi determinatur, quia *parcis omnibus*. Litteraliter.

Diligis. Infra 15: Diligit qui facit omnia in esse conservando, predestinando et gratiam conservando quo ad totalia, *nichil odisti*. Secundo probat idem, quia nichil invitus fecit, sed scit qualem se fecit. Quod fecit in eo dilexit, sed quod ipse in se habuit, ex se odium. *Nec enim*, quasi ex liberalitate sponte fecisti, ergo non debes vel potes quidquam odire. *Constituisti*, quod, altus, *fecisti ex nichilo*^{b2}. *Ap 4 [Ap 4, 11]:* «Tu creasti omnia» et per vocem «erant et creata sunt» per voluntatem, quia non potest cogi, eo quod «robustissimus est», *Jb 9 [Jb 9, 19]*. Ideo nichil invitus.

Secundo hoc probat, *quomodo autem*. Hic probat quod nichil invitus facit per duo: primo quod res non permanent in esse, nec sua voluntate; secundo quod non manerent in esse nisi voluisset [*scil.* Deus]; ergo et esse et bene esse a voluntate Dei est. *Quomodo permanere.* < > dominorum quorum Pater omnipotens excellentissimusque etc. *Permanere*, quantum ad esse, *nisi voluisses* de non esse ad esse deducens, sicut dicit *Dn 6^{c2}*. Vel, 43 [*Is 43, 10*]: Post me non est formator. 44 [*Is 44, 24*]: Vel, «Ego sum Dominus faciens omnia» etc. *Conservarentur*, quantum ad bene esse.⁹ <Ac> 17 [*Ac 17, 28*]: «In ipso vivimus et movemur et sumus».

Parcis. Hic modus dilectionis et dicuntur quatuor: primo quod omnibus parcit; secundo dicit propter quid, *tua sunt*; tertio dicit quod specialiter tamen animas diligit super omnia; quarto probat hoc esse per bonitatem quam ostendit in se ipso, *o quam bonus*. *Parcis omnibus*, quia, cum omnia per se tendant in nichilum, conservantur tamen omnia in se vel in specie commune^{d2}, id est, quod factum est, ipsum permaneret in specie, et quod futurum ipsum factum est in specie. *Tua sunt. Ecli 43 [Sir 43, 37]:* «Omnia» tu fecisti. *Amas animas*.¹⁰ Omnibus parcis omnia conservando, specialiter tamen amas animas. *Sap 4 [Sap 3, 1]:* «Iustorum anime in manu Dei sunt». Quod diligitur in manu tenet.

⁹ esse] *add.* ad *F*

¹⁰ animas] *add.* quilibet *F*

Note di commento al capitolo I

^a Cfr. HIERONYMUS STRIDONIUS, *Liber de nominibus hebraicis*, PL 23, 889.

^b Cfr. *Prologus*, *supra*, cap. III, par. 2.2.

^c *Biblia latina cum Glossa Ordinaria*, Strasbourg 1480-1481 (rist. an. Turnhout 1992), Adolphus Ruschius, II, f. 724.

^d Cfr. *Jc* 1, 21: «In mansuetudine suscipite insitum verbum quod potest salvare animas vestras».

^e Cfr. HUGO DE SANCTO CARO, *Postilla super librum Sapientiae*, 1, in *Opera omnia in universum Vetus et Novum Testamentum*, III, Lugduni 1669, Iohannes Antonius Huguetan, Guilielmus Barbier, f. 139^v: «Quod non intelligitis de Deo, nec probari potest, pie credite».

^f Il tema del cercare e del trovare, tratto dai Vangeli, è molto diffuso nel pensiero medievale, a partire da Agostino. Cfr. anche ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Proslogion*, 1 – 26, PL 158, 225B-227C – 241C-242C, ed. F. S. Schmitt, *Opera omnia*, I, Seckau 1938, pp. 97-100, 120-122.

^g Cfr. HUGO, *Postilla*, 1, in *Opera omnia* cit., f. 139^v: «Fide enim purgatur, sive purificatur cor».

^h La contrapposizione descritta è tra la punizione fine a se stessa (*punitio pro peccato*) e quella finalizzata alla purificazione dell'anima peccatrice (*punitio ad probationem*) che viene provata proprio tramite la punizione, una sorta di *punizione educatrice*. Consona alla sapienza è la seconda.

ⁱ Per *occulta iniquitas* si intende la cattiva intenzione, per *aperta iniquitas* l'agire malvagio.

^l *Glossa ordinaria* cit., II, f. 724: «Qui peccatis subiacet, corpus, non spiritus est». Guerrico radicalizza la *Glossa* leggendovi una netta identificazione tra peccato e corpo.

^m Guerrico legge l'Antico Testamento con gli occhi del Nuovo e della dottrina cristiana, per cui il *sanctus spiritus* del Libro della Sapienza è per lui lo *Spiritus Sanctus*, terza persona della Trinità. Non a caso, nel citare il versetto della Vulgata, inverte l'ordine delle parole: non *sanctus spiritus*, come riporta la versione geronimiana, ma *spiritus sanctus*. Questo è il motivo per cui nel testo l'espressione sarà indicata in maiuscolo.

ⁿ Può sembrare strano che nel bel mezzo di una riflessione sul male emergano le parole: *et est rectus ordo*. Ben lungi dall'assumere significati di natura teologica o morale, l'espressione indica un semplice *ordo verborum*: Guerrico ha citato prima il male nell'intenzione e poi il male nelle azioni, perché, nell'*ordo rerum*, al male occulto nella volontà segue il male manifesto nelle opere. La *rectitudo ordinis* è data dalla convergenza tra l'*ordo verborum* e l'*ordo rerum*.

^o L'*argumentum a minori* è un tipo dell'*argumentum a fortiori*: esso consiste nel dedurre da una proposizione A, di minore portata, una proposizione B, di maggiore importanza ma implicita nella prima. Nel caso specifico, la proposizione A afferma che lo Spirito Santo non è in coloro che sembrano buoni ma non lo sono. Da ciò si deduce, proposizione B in essa implicita, che lo Spirito Santo non è neanche in coloro che fanno il male apertamente. Ma è chiaro che la proposizione B ha un soggetto quantitativamente maggiore rispetto a quello della proposizione A: l'insieme di coloro che fanno il male apertamente comprende coloro che sembrano buoni ma non lo sono. L'espressione latina *a fortiori* è ben resa in italiano con la locuzione *a maggior ragione*. Quindi, se lo Spirito Santo

non è in coloro che fingono, *a maggior ragione* non sarà in coloro che fanno il male apertamente. La Bibbia è ricca di quest'argomento e Guerrico ne presenta un esempio tratto da *Isaia 55, 9*: Quanto il cielo sovrasta la terra, tanto [a maggior ragione] le mie vie sovrastano le vostre vie, i miei pensieri sovrastano i vostri pensieri. Cfr. *2 Cor 3, 7-8*; *Rom 5, 9-10*. Nella tradizione filosofica medievale, cfr. ANSELMUS, *Proslogion*, 24, 239C-240A, ed. Schmitt cit., I, pp. 117-118.

^p Altro caso di *argumentum a minori*. Proposizione A: Lo spirito santo rifugge dalla finzione. Proposizione B: Lo spirito santo se ne sta lontano dai discorsi insensati. Se A, *a maggior ragione* B.

^q Guerrico propone due differenti letture sulla base di una variante grammaticale. *Corripietur*, indicativo presente della forma passiva, può essere inteso in due modi: come verbo impersonale o come verbo personale. Nel primo caso, la frase assume questo significato: quando l'iniquità sopraggiunge nell'animo dell'uomo e si sostituisce allo Spirito che vi abita, *corripietur*, ossia si ha genericamente una qualche condanna; nel secondo caso, attribuendo a *corripietur* un soggetto, e individuando questo nel *fictus*, la frase assume questo significato: l'uomo falso e menzognero *corripietur*, ossia è condannato, quando entra in lui l'empietà, ed è punito da questa stessa iniquità.

^r Cfr. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, 4, PL 34, 226, ed. J. Zycha, Praha – Wien – Leipzig 1894 (CSEL, 28/1), pp. 468,28-469,10: «*Et spiritus dei superferebatur super aquam*. Non ita superferebatur, ut oleum aquae vel aqua terrae, id est quasi contineretur, sed, si ad hoc de visibilibus exempla capienda sunt, sicut superfertur lux ista solis aut lunae his corporibus, quae inluminat in terra; non enim continetur illis sed cum caelo contineatur istis superfertur. Item cavendum est, ne quasi locorum spatiis dei spiritum superferri materiae putemus, sed vi quadam effectoria et fabricatoria, ut illud cui superfertur efficiatur et fabricetur; sicut superfertur voluntas artificis ligno vel cuique rei subiectae ad operandum vel ipsis etiam membris corporis sui, quae ad operandum movet».

^s Cfr. HUGO, *Postilla*, 1, in *Opera omnia* cit., f. 140^r: «Scientiam habet vocis, id est intelligentiam Scripturarum facit habere homines».

^t Cfr. *ibidem*: «Orbem terrarum vocat Ecclesiam in toto orbe terrarum diffusam, et dilatam, quia in omnem terram exivit sonus eorum, et in fines orbis terrae verba eorum. Hanc replevit Spiritus Sanctus die Pentecoste charismatibus gratiarum».

^u Cfr. *ibidem*: «Scientiam habet vocis, id est verbi, id est filii, qui est vox et verbum Patris».

^v Cfr. *ibidem*: «Propter hoc, quia Spiritus Sanctus scientiam habet vocis».

^z Cfr. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Sermones de Vetere Testamento*, 5, 4, PL 38, 55-56, ed. C. Lambot, Turnhout 1961 (CCSL, 41), pp. 53-55,130-176: «Jacob ille, qui modo lectus est, populum significat christianum. Ipse est enim minor filius; quia populus iudaeus Esau est (...) Hirsutus natus erat et pilosus Esau, id est plenus peccatis; haerebant in illo peccata (...) Quid est illud quod dictum est: *Et erit sic cum solveris iugum eius a cervice tua*, nisi quia ostendit illos, quos Esau praefigurabat, sic esse peccatores ut in potestate haberent et in libero arbitrio, mutare se et fratri coniungi?».

^{a1} Da notare l'attenzione di Guerrico per gli aspetti grammaticali del testo.

^{b1} Guerrico si riferisce alle *auctoritates* (Gregorio, la Glossa, Agostino, Rabano) citate sul tema da Ugo. Cfr. HUGO, *Postilla*, 1, in *Opera omnia* cit., f. 140^v.

^{c1} Cfr. *ibidem*: «Nolite zelare mortem, id est nolite diligere causam mortis, id est peccatum».

^{d1} Guerrico riprende da Ugo una breve *quaestio de sacra pagina*, secondo il secondo tipo di forma semplice (cfr. *supra*, cap. III, par. 4): perché in *Sap 1, 13* si dice che Dio non ha creato la morte, mentre in *Sir 11, 14* è scritto che anche la morte proviene da Dio? La risposta del maestro consiste nel distinguere due significati del termine *mors* nei

due diversi casi: in *Siracide*, *mors* sta per la separazione dell'anima dal corpo, ed essa proviene da Dio, perché è la punizione che Dio infligge all'uomo per il suo peccato; in *Sapienza*, *mors* sta per *causa mortis*, cioè per *peccatum*, e Dio non ha creato il peccato. Cfr. HUGO, *Postilla*, 1, in *Opera omnia* cit., f. 140^v: «Quoniam Deus mortem non fecit. Contra. Eccl. 11, Bona et mala, vita et mors, paupertas et honestas a Deo sunt. Solutio: Mors quandoque dicitur privatio vitae; sic mors a nullo est. Quandoque dicitur mors separatio animae a corpore, vel angustia separationis; sic est poena et a Deo: sic accipitur Eccl 11. Quandoque dicitur mors causa mortis, id est peccati: sic recipitur hic. Unde sensum est. Deus mortem non fecit, id est causam mortis, scilicet peccatum».

^{e1} Si tratta di una *quaestio* secondo il primo tipo di forma semplice (cfr. *supra*, cap. III, par. 4).

^{f1} Cfr. IOHANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, II, 2, PG 94, 863C-866A, ed. E. M. Buytaert, *Version of Burgundio*, 16, New York – Louvain – Paderborn 1955 (Franciscan Institute Publications, Text Series, 8), p. 68,3-8: «Quia igitur bonus et superbonus Deus, non contentus est sui ipsius contemplatione, sed super habundantia bonitatis acceptavit generari quaedam, quibus bene faceret, et participatura sua bonitate ex non ente ad esse deducit et condit universa, visibilia et invisibilia, et eum qui ex visibili et invisibili componitur, hominem».

^{g1} Dio ha creato tutte le creature *sane* nel senso che le ha predisposte alla salvezza tramite la grazia. Guerrico riporta due posizioni: secondo la prima, le creature non sono state create nella grazia e, per avere una salvezza totale e assolutamente gratuita, bisognerà attendere la venuta del Cristo; secondo la seconda, le creature sono state create nella grazia, ma raggiungeranno la piena salute dell'anima solo in seguito al sacramento della confermazione.

^{h1} Guerrico riprende ancora da Ugo due diverse interpretazioni dell'espressione *medicamentum exterminii*: l'una identifica il *medicamentum exterminii* con il peccato, inteso come veleno di morte (*constructio intransitiva*, perché tra i due termini non vi è transizione di persona, ossia essi si riferiscono alla stessa cosa); l'altra con la grazia, intesa come medicina contro il peccato (*constructio transitiva*, perché nell'espressione vi è transizione di persona, indicando i due termini oggetti diversi: la medicina e la morte). La duplicità dell'interpretazione è resa possibile dall'ambiguità della parola *medicamentum*, dotata di un duplice significato: veleno, ma anche medicina. Entrambe le interpretazioni sono legittime: la prima intende dire che nella natura delle creature non vi era peccato; la seconda sostiene che le creature, nell'arco di tempo che intercorre tra l'atto creativo e la venuta di Cristo, non avevano ancora pienamente la grazia, che avranno solo dopo l'avvento del Figlio di Dio. Cfr. HUGO, *Postilla*, 1, in *Opera omnia* cit., f. 140^v: «Medicamentum exterminii, id est peccatum, quod exterminat vitam gratiae (...) Medicamentum exterminii, id est gratia, quae est medicamentum peccati exterminantis».

ⁱ¹ I vari passi scritturali citati indicano la reale presenza del peccato nel mondo. Come si conciliano con il versetto della Sapienza, per cui non vi è peccato né disposizione al peccato sulla terra? Qui Guerrico espone una terza possibile interpretazione: poiché manca ancora il *medicamentum exterminii*, cioè la grazia, il peccato è sulla terra, ma non *perpetuum*, perché la grazia di Cristo, quando verrà, lo cancellerà.

^{l1} Nella versione della *Vulgata* in uso presso l'università di Parigi al tempo di Guerrico, il versetto sapienziale recitava: «Iustitia perpetua est, et immortalis; iniustitia autem mortis est acquisitio». Per problemi relativi ai vari testi biblici adottati nel XIII secolo, cfr. G. DAHAN, *Le 'texte parisien' de la Bible au XIII siècle*, in «Annuaire EPHE. Section des sciences religieuses», 112 (2003-2004), pp. 309-312.

^{m1} Cfr. HUGO, *Postilla*, 1, in *Opera omnia* cit., f. 141^r: «Impii autem, id est primi parentes Deo inobedientes».

ⁿ¹ Cfr. *Gn* 3, 3.

Note di commento al capitolo XI

^a Cfr. HUGO DE SANCTO CARO, *Postilla super librum Sapientiae*, 11, in *Opera omnia in universum Vetus et Novum Testamentum*, III, Lugduni 1669, Iohannes Antonius Huguetan, Guilielmus Barbier, f. 158^f: «*Iter fecerunt per deserta. Sin, et Cades, et alia loca*».

^b Cfr. *Ex* 16, 1: «*Venit omnis multitudo filiorum Israhel in desertum Sin, quod est inter Helim et Sinai*»; cfr. *Nm* 13, 27: *Filii Israhel «venerunt ad Mosen et Aaron et ad omnem coetum filiorum Israhel in desertum Pharan, quod est in Cades*».

^c Cfr. HUGO, *Postilla*, 11, in *Opera omnia cit.*, f. 158^f: «*Et in locis desertis fecerunt casas, id est tabernacula*».

^d Cfr. *ibid.*: «*Contra hostes, Amalech: et alios*».

^e Cfr. *ibid.*: «*Et invocaverunt te, qui omnia potes. Moyses et Aaron*».

^f Cfr. *Ex* 17, 3: «*Sitivit ergo populus ibi pro aquae penuria et murmuravit contra Mosen dicens: ‘Cur nos exire fecisti de Aegypto ut occideres et nos et liberos nostros ac iumenta siti?’*».

^g Cfr. HUGO, *Postilla*, 11, in *Opera omnia cit.*, f. 158^f: «*Et data est illis aqua de petra altissima, et requies sitis de lapide duro. Christus petra est*».

^h Cfr. *Ex* 7, 14-24; cfr. HUGO, *Postilla*, 11, in *Opera omnia cit.*, f. 158^f: «*Aegyptii ob defectum aquarum affligebantur, aquis eorum conversis in sanguinem*».

ⁱ Cfr. *Ex* 1.

^l Cfr. C. H. KNEEPKENS, *The Relatio Simplex in the Grammatical Tracts of the Late Twelfth and Early Thirteenth Century*, in «*Vivarium*», 15 (1977), [pp. 1-30], p. 1: «*The grammarians of that period spoke of a relatio personalis, when the antecedent and its relative supposed for the same appellatum, and of a relatio simplex, when the antecedent and its relative did not supposit for the same appellatum (...) They were used to illustrating this kind of relatio [scil. relatio simplex] with the example ‘mulier quae damnavit, salvavit’, in which the antecedent and the relative each denote a different person, Eve and Mary, but the relative refers to the antecedent in its connotative or general meaning*». Nel nostro caso, la *relatio simplex* è riferita all’espressione *in aquis in quibus: aquis* è l’antecedente, *in quibus* il relativo. Ora, il relativo, pur indicando lo stesso nome, non denota la stessa cosa. Le acque per cui soffrirono gli egiziani data la loro trasformazione in sangue non sono *materialmente* le stesse acque per cui gioirono gli israeliti quando Mosè percosse la pietra nel deserto. Tra l’antecedente – *in aquis*, e il relativo – *in quibus*, non vi è *relatio personalis*, perché non è indicata un’unica *res*, cioè la stessa acqua, ma *res* diverse, acque diverse, dallo stesso significato generale. Da notare, ancora una volta, l’attenzione di Guerrico per aspetti meramente grammaticali.

^m Cfr. HUGO, *Postilla*, 11, in *Opera omnia cit.*, f. 158^f: «*Cum deessent illis, id est filiis Israel aquae, cum prius defuissent eis in deserto*».

ⁿ Cfr. IOSEPHUS FLAVIUS, *Antiquitates Iudaicae*, III, 1, ed. G. Dindorfius, *Opera*, I, Paris 1845, p. 82,27-29: «*Moyses et virga eam [scil. petram] percutit, eaque dehiscente erupit aqua copiosissima et limpidissima*».

^o Cfr. *Ex* 10, 21-29.

^p Cfr. *Ex* 11.

^q Cfr. HUGO, *Postilla*, 11, in *Opera omnia* cit., f. 158^v: «*Humanum sanguinem dedisti iniustis, aquis Nili versis in sanguinem*».

^r Cfr. *ibid.*: «*Qui cum minuerentur, etc. Ostenso quod bene actum est cum Israelitis, in eo in quo Aegyptij sunt puniti, ostendit auctor quam bene actum est cum ipsis, in eo in quod male actum est prius cum eisdem, quia in recompensatione parvulorum suorum, quos Pharaon necari fecit, dedit eis Dominus aquam insperatam, ut non morerentur siti*».

^s Osservazione grammaticale di Guerrico: il *qui* può essere considerato nominativo plurale e riferito agli Israeliti oppure nominativo singolare e riferito a Dio. Nel primo caso, la frase assume questo senso: gli Israeliti, il cui numero era diminuito a causa dell'uccisione dei primogeniti nelle acque del Nilo, ottengono ora acqua abbondante da Dio che li salva dalla sete nel deserto. Nel secondo caso: Dio diede agli ingiusti, ossia agli Egiziani, sangue umano convertendo le acque del Nilo in sangue; lo stesso Dio, nel deserto, diede acqua agli Israeliti il cui numero erano diminuito anni prima a causa del provvedimento infanticida del faraone. Il significato della frase non cambia, ma la parola *qui* può essere intesa in riferimento a soggetti diversi.

^t Forma abbreviata di *manifestaveris*.

^u Cfr. HUGO, *Postilla*, 11, in *Opera omnia* cit., f. 158^v: «*Scierunt, ipsi filij Israel, id est, experimento cognoverunt*».

^v Cfr. *ibid.*: «*Tormenta paterentur. Poena enim Iudaeorum fuit ex misericordia, et ideo disciplina sive correctio dicitur; poena Aegyptiorum ex ira fuit, et ideo tormentum dicitur*».

^z Cfr. *ibid.*: «*Duo autem modo maxime interrogat Dominus omnes nos, timorem scilicet, et honorem*».

^{a1} Cfr. *Ex* 9, 13-35.

^{b1} Cfr. HUGO, *Postilla*, 11, in *Opera omnia* cit., f. 159^f: «*Et gemitus cum memoria praeteritorum, id est, gemitus pro praesentibus poenis, et recordatio praeiteritarum poenarum (...) Duplex enim taedium, id est, praeteritorum malorum recordatio, et praesentium tempestas (...) Duplex enim taedium, vivendi, acceperat illos, et gemitus cum memoria praeteritorum. Praeteritorum malorum recordatio, pro quibus poenam aeternam expectant, et praesentium tribulationum tempestas*».

^{c1} Oscura è la conclusione di questo breve ragionamento: la pena interiore duplice è causata da una pena esteriore; ma la pena interiore è universale; dunque anche la pena esteriore proviene dall'effetto.

^{d1} *Ex* 14, 25.

^{e1} Nel complesso capovero che segue, Guerrico propone varie letture a seconda che il *quem* sia inteso in riferimento a Mosè o a Dio e che il soggetto del *deriserunt* sia rappresentato dagli egiziani o dagli ebrei.

^{f1} Cfr. HUGO, *Postilla*, 11, in *Opera omnia* cit., f. 159^f: «*In expositione prava proiectum, id est, sinistra interpretatione operum eius vilem reputatum*».

^{g1} Cfr. *ibid.*: «*Mirati sunt, consilium Dei, qui per Moysen eos eduxit, quem ipsi deriserunt prius*».

^{h1} Cfr. *Ex* 2, 3: «*Exposuit eum in carecto ripae fluminis*»; cfr. HUGO, *Postilla*, 11, in *Opera omnia* cit., f. 159^f: «*Quem enim, scilicet, Moysen. In expositione prava proiectum, id est, in carecto ripae fluminis morti expositum*».

ⁱ¹ Cfr. *ibid.*, f. 159^v: «*Non enim, quasi dicat, sic puniti sunt, ut ex poena cognoscerent culpam*».

^{l1} Cfr. *ibid.*: «*Ex materia invisita, id est, indistincta et informis*».

^{m1} Cfr. HUGO, *Postilla*, 11, in *Opera Omnia* cit., f. 159^f: «*Quarum non solum laesura poterat illos exterminare, sed et aspectus per timorem occidere*, quasi dicat, tales bestias poterat illis immittere Dominus, si vellet, quae solo visu tantum timorem illis incuterent, ut morentur».

ⁿ¹ *Ibid.*: «*Uno spiritu, id est, indignatione*».

^{o1} Cfr. HUGO, *Postilla*, 11, in *Opera omnia* cit., f. 159^f: «*Poterant occidi persecutionem passi ab ipsis factis suis, id est, per facta sua digni effecti, ut talia paterentur*».

^{p1} Cfr. *Ex* 14.

^{q1} Il testo della *Vulgata*, quale si ritrova anche nella *Postilla domenicana* e su cui Guerrico presumibilmente lavorava, recita: «Per spiritum virtutis tuae». Lo *spiritum virtutis*, dunque, è riferito a Dio, come spiega anche Ugo: «Et poterant dispergi per spiritum virtutis suae, id est, indignationem Dei», in HUGO, *Postilla*, 11, in *Opera omnia* cit., f. 159^f. Guerrico, contrariamente al confratello e in contrasto con quanto suggerito dallo stesso testo sacro, intende lo *spiritum virtutis* come riferito agli empi, e non a Dio, omettendo così il *tuae*. Non sappiamo se si tratta di un'omissione volontaria oppure di un errore non voluto dovuto ad una lacuna nella versione della Scrittura con cui il Nostro lavorava. Entrambe le ipotesi appaiono tuttavia improbabili: nel primo caso, sembra difficile che un commentatore così attento alla lettera come il maestro di Saint-Quentin ometta volontariamente una parola per adattare il testo sacro alla propria interpretazione; nel secondo caso, pur ammettendo una mancanza nel testo di riferimento, la lettura della *Postilla domenicana*, con cui Guerrico si confrontava costantemente, avrebbe dovuto evitare l'errore. In ogni caso, originale è la duplice interpretazione dell'espressione *per spiritum virtutis*, letta sia come *constructio transitiva* che come *constructio intransitiva*: nel primo caso, l'espressione indica due entità diverse, ossia lo spirito, e la virtù o potenza, da cui lo spirito si eleva; nel secondo caso, indica un'unica entità, ossia l'essenza della virtù, intesa come capacità in quanto tale. La colpa degli empi è la superbia, ovvero l'eccessivo vanto delle proprie virtù.

^{r1} Cfr. RABANUS MAURUS, *Commentariorum in Librum Sapientiae*, II, 10, PL 109, 723AB: «*Quia omnia secundum veritatem, iudicium et iustitiam facit, nec est aliquid in operibus ejus, et in factis inordinatum seu inconueniens, sed omnia iudicia sua summae aequitatis libra moderando temperat atque disponit. Potest et haec sententia ad creaturarum omnium conditionem transferri; quia creator omnipotens omnia opera sua quae ab initio condidit, certo numero, mensura, et pondere creavit. De quo scriptum est: Qui numerat multitudinem stellarum, et omnibus eis nomina vocat. Hinc et in Job ita legitur: Ipse enim finem mundi intuetur et omnia quae sub caelo sunt, respicit, qui fecit ventis pondus, et aquas appendit mensura, quando ponebat pluuiis legem, et viam procellis sonantibus. Hinc et per quemdam dicitur: Omnia quae a primaeva natura constructa sunt, numerorum videntur ratione formata, hoc enim fuit principale in animo conditoris exemplar. Hinc enim quatuor elementorum multitudo mutata est, hinc temporum vices, hinc motus astrorum coelique conversio. Quae cum ita sint, cumque omnium status numerorum colligatione signantur, eum quoque numerum necesse est in propria semper sese habentem aequaliter substantia permanere»; cfr. HUGO, *Postilla*, 11, in *Opera omnia* cit., f. 159^v: «*Rabanus in Glossa, aliter dicit. Numerum dicit pro iudicio et distinctione; quia in iudicio omnia distincte numerantur. Pondus ponit pro iustitia, ex iustitia enim gravitas poenae peccatoribus incumbit, et soliditas gloriae iustis. Mensuram ponit pro veritate, mensura enim falsitatem non recipit, quam veritas excludit, unde secundum Rabanum sensus est. Omnia disposuisti in mensura, id est, in veritate, id est, in vero esse produxisti, non phantastico. Et numero, id est, distincte sine confusione. Et pondere, id est, iuste unicuique secundum propriam capacitatem tribuens bonitatis, secundum aeternam dispositionem omnia condens*».*

^{s1} Cfr. *Biblia latina cum Glossa Ordinaria*, Strasbourg 1480-1481 (rist. an. Turnhout 1992), Adolphus Ruschius, II, f. 734, col. 2: «In mensura, qualitas, in numero, quantitas, in pondere, ratio. In his constituit Deus mundum, et gubernat, et iudicaturus est. In his iustus iudex comprehendi non potest, nec reprehendi, omnia in claustro horum trium abscondita latent, quae solis clavibus iudicii, et misericordie Dei reserabuntur, quando illuminabuntur abscondita tenebrarum, et revelabuntur consilia cordium»; cfr. RABANUS MAURUS, *De Universo*, XVIII, 2, De Mensuris, PL 111, 485CD: «Legitur enim in Sapientiae libro, quod Deus omnia mensura, numero et pondere disponat. In quibus tribus diffinitionibus, ut reor, haec intelligi possunt: ut in mensura constet qualitas: in numero quantitas: in pondere ratio. Haec peraequata in iudicio et misericordia Dei constant: quia in his duobus terminis omnia conclusa sunt. In quibus hunc mundum constituit, gubernat et iudicaturus est: in his Deus iudex justus comprehendi non potest. Omnia ergo, quae superius diximus vel dicemus, in clausula horum trium nobis nunc abscondita latent, quae solis clavibus iudicii et misericordiae Dei tunc reserabuntur, ut sciantur quando in adventu Domini illuminabuntur abscondita tenebrarum, et revelabuntur consilia cordium, ut laus sit unicuique a Deo vel poena»; cfr. ID., *In Librum Sapientiae*, 723CD: «Quis ergo hanc mensuram, hunc numerum et hoc pondus Dei sufficit comprehendere, ut constitutiones ejus universas in his tribus definitionibus valeat enarrare? In mensura puto quod constet qualitas, in numero quantitas, in pondere ratio. Haec peraequata in iudicio et misericordia Dei constant, quia in his duobus terminis sanctis conclusa sunt, in quibus per haec mundum constituit, gubernat, et iudicaturus est, in his Deus iudex justus comprehendi non potest, non potest reprehendi. Omnia ergo quae superius diximus, vel dicemus in claustro horum trium nobis nunc abscondita latent: quae solis clavibus iudicii et misericordiae Dei tunc reserabuntur, ut sciantur, quando in adventu Domini illuminabuntur, ut laus unicuique sit a Deo vel poena»; cfr. HUGO, *Postilla*, 11, in *Opera omnia* cit., f. 159^v: «Aliam Glossam ponit Rabanus, ubi dicitur. In mensura qualitas, in numero quantitas, in pondere ratio. In his constituit Deus mundum, et gubernat, et iudicaturus est. In his iustus iudex comprehendi non potest, nec reprehendi. In claustro horum tria omnia abscondita latent, quae solum clavibus iudicii, et misericordiae Dei reserabuntur, quando illuminabuntur abscondita tenebrarum, et revelabuntur consilia cordium. *I Cor 4 a*. Qualitatem mensurae vocat veritatem: quantitatem, numeri distinctionem: rationem ponderis, ordinem iustitiae. In his tribus Rabanus, dicit omnia facta esse, gubernari et iudicari, ut reddantur singula singulis. In veritate sunt facta, id est, in vero esse, distincte gubernantur, iuste iudicabuntur. Nos leviter exponimus hoc. Omnia fecit Deus in numero, pondere, et mensura, sive modo, specie, et ordine, id est, in esse determinato, et finito, et distincto, et ordinato».

¹¹ Per un commento approfondito sugli ultimi capoversi, cfr. G. DE MARIA, *Sap 11, 21 nella prima scuola domenicana e in Alberto Magno*, in corso di pubblicazione.

^{u1} Citazione non riscontrabile.

^{v1} Cfr. HUGO, *Postilla*, 11, in *Opera omnia* cit., f. 159^v: «*Et virtuti brachij, id est, filij*».

^{z1} Si tratta di una *quaestio de sacra pagina* secondo la prima forma semplice; cfr. *supra*, cap. III, par. 4.

^{a2} Cfr. HUGO, *Postilla*, 11, in *Opera omnia* cit., f. 160^f: «Unde signanter dicitur in oratione. Deus, qui omnipotentiam tuam parcendo maxime, et miserendo manifestas». L'orazione cui Ugo fa riferimento è la colletta della messa della X domenica dopo la Pentecoste, ancora oggi conservata nella XXVI domenica del tempo ordinario. Cfr. *Domenica XXVI del tempo ordinario, Colletta: Messale Romano*, Città del Vaticano 1993, p. 272.

^{b2} Cfr. HUGO, *Postilla*, 11, in *Opera omnia* cit., f. 160^f: «*Constituisti, creando ex nihilo*».

^{c2} Citazione non riscontrata.

^{d2} Queste poche parole dimostrano che Guerrico conosceva non solo la filosofia aristotelica, ma anche la tradizione araba, e che non è insensibile al ricorso, seppur breve, alla filosofia, laddove il testo biblico lo richieda.

Riflettendo sull'azione di Dio che crea e fa sussistere tutte le cose, il maestro domenicano si preoccupa di chiarire, in maniera concisa, la modalità del permanere nell'essere del creato: il singolo ente è naturalmente destinato alla corruzione; è la generazione nella specie che ne garantisce la conservazione. L'uomo individuale, nella sua corporeità, perisce, ma Dio, dando all'uomo la facoltà di riprodursi, ne garantisce la permanenza nella specie. Cfr. AVERROES CORDUBENSIS, *Commentarium magnum in Aristotelis de anima libros*, II, 34, ed. F. Stuart Crawford, Cambridge 1953 (*Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem*, 6), pp. 182-183, 53-56: «Sollicitudo enim divina, cum non potuit facere ipsum permanere secundum individuum, miserta est in dando ei virtutem qua potest permanere in specie».