

**Francesco d'Appignano e Guglielmo d'Ockham:
alcuni aspetti di un rapporto non facile*.**

The present paper focuses on different aspects of the relationship between Francis of Appignano and William of Ockham. It is ascertained that Ockham used Francis' *Improbatio* while writing his own refutation of *Quia vir reprobus*, the *Opus Nonaginta Dierum*. Since Offler and Miethke, however, scholars are aware of the fact that Ockham, while sharing the basic tenets of criticisms against Pope John XXII, almost always reformulates Francis' arguments, as if he was not completely satisfied with them. The paper suggests that our comprehension of this "limited" agreement in the ecclesiological field could be improved investigating more deeply their dissension concerning the theology of Eucharist. In order to progress beyond Anneliese Maier's and even Paul Bakker's important results in this field, however, a closer scrutiny of the manuscript tradition of Francis commentary on the IV Book of the Sentences is badly needed. The paper shows that – as already remarked by Friedman and Schabel – the manuscript Città del Vaticano, BAV, Vat. lat. 943 probably bears testimony to a further version of the Commentary, which could provide scholars with useful insights in the evolution of Francis' thought.

Fino ad ulteriori scoperte, non possediamo testimonianze dirette di quali rapporti personali siano effettivamente intercorsi tra il teologo di Appignano ed il famoso pensatore inglese. Le fonti disponibili ci informano della circostanza per la quale le vicende accademiche e disciplinari dei due frati si incrociarono ad Avignone tra 1324 e 1328, dove entrambi hanno risieduto¹; nel 1328, come è noto, entrambi si unirono alla ribellione di Michele da Cesena contro Giovanni XXII, costituendo la "punta di diamante" teologica del piccolo gruppo di fuggiaschi che, iniziata una aspra lotta pubblicistica contro la curia avignonese, si rifugiò a Monaco sotto la protezione dell'imperatore. Guglielmo perseverò fino alla fine in quella scelta; Francesco, dopo una vicenda processuale che ci è nota solo in modo frammentario, abiurò prima di uscire, almeno a tutt'oggi, dalla nostra visuale². I

□ Il cambiamento di titolo rispetto a quello, provvisorio, inserito nel programma del convegno è dovuto alla volontà di dare spazio, nel testo scritto, a quegli aspetti che meno sono stati approfonditi in altri miei articoli dedicati a Francesco d'Appignano, apparsi da poco tempo o in corso di pubblicazione. Il presente contributo si presenta quindi come proiettato verso future indagini; per queste aperture di prospettiva sono particolarmente grato alla generosità di Russ Friedman e di Chris Schabel, sempre pronti a mettermi a disposizione materiali per me di difficile reperimento. Un particolare grazie alla pazienza degli organizzatori, sempre comprensivi nei confronti delle mie esigenze.

¹ Su questo aspetto della biografia di Francesco, P. Vian, *Francesco della Marca*, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 49, Rome 1997, in part. p. 794; per Ockham, la recente sintesi W.J. Courtenay, *The Academic and Intellectual Worlds of Ockham*, in *The Cambridge Companion to Ockham*, ed. P.V. Spade, Cambridge et alibi 1999, pp. 17-30.

² Su questo aspetto, mi permetto di rimandare anche a E. L. Wittneben – R. Lambertini, *Un teologo francescano alle strette. II. A proposito della tradizione manoscritta della confessio di Francesco d'Ascoli*, in "Picum Seraphicum", 19 n. s.(2000), pp. 135-149.

due apposerò insieme la propria firma a documenti prodotti dal loro gruppo, alcuni di immediata rilevanza politica e giuridica³, altri invece di più ampio respiro dottrinale⁴. Non è sempre possibile distinguere, in queste opere collettive la cui redazione finale porta per lo più l'impronta di Buonagrazia da Bergamo⁵, l'apporto dei singoli firmatari; sono invece i trattati dedicati alla confutazione della bolla *Quia vir reprobus* a consentire un confronto tra le impostazioni dei due autori. Da quando Offler ha mostrato che l' *Opus nonaginta dierum* di Ockham attinge all'*Improbatio* di Francesco d'Appignano, la comparazione ha assunto un notevole valore per comprendere meglio la strategia argomentativa del *Venerabilis Inceptor*, a partire dai primi sondaggi di Jürgen Miethke nel 1969⁶.

Francesco ed Ockham in difesa della teoria francescana della povertà: una faccia del rapporto tra due teologi.

E' stato possibile riconoscere che l'*Improbatio* ha costituito un'importante fonte per il pensiero politico di Ockham, quantunque quest'ultimo abbia sempre rivisto e rimodellato i materiali a disposizione, pur presentando le argomentazioni in "terza persona", in ossequio all'impostazione "oggettivante" dell'*Opus Nonaginta Dierum*. Come è stato già osservato, Ockham assume, rivisitandola, le tesi di Francesco a proposito della natura del *dominium* nello stato d'innocenza e le sviluppa fino a farne il fondamento di una teoria nella quale la proprietà privata (sia essa appannaggio di un individuo o di un gruppo) non esprime una necessità antropologica, non è inscindibilmente legata alla condizione umana, ma costituisce una ragionevole e funzionale risposta – voluta dall'uomo con il consenso di Dio – ai problemi posti alla convivenza dall'irrompere delle conseguenze del Peccato originale. Poiché la proprietà è un'istituzione umana, e non un dato puramente naturale o il risultato di un comando divino, non solo è possibile pensare ad uno stato

³ Si vedano per esempio l'appellazione di Avignone, in *Nicolaus Minorita: Chronica. Documentation on Pope John XXII, Michael of Cesena and the Poverty of Christ with Summaries in English. A Source Book*, eds. G. Gál and D. Flood, St. Bonaventure, NY 1996, pp.182-9, p. 189: «Acta, gesta et facta fuerunt praedicta coram religiosis et honestis viris, fratribus Ordinis Minorum, Francisco de Esculo, in sacra theologia doctore et lectore tunc in conventu Fratrum Minorum de Avenione, Guillelmo Ocham, in sacra pagina magistro...»; o le *Allegationes religiosorum virorum*, ibid., p. 524: «Allegationes religiosorum virorum, fratrum Henrici de Thalheim, Francisci de Apponiano [l'edizione riporta erroneamente "Appomano"], dicti de Esculo, Guillelmi de Ockham in sacra pagina magistrorum ...».

⁴ Sia sufficiente il riferimento alle Appellazioni pisane: *Appellatio in forma maiori*, in Nicolaus Minorita, *Cronica* cit., p. 423: « Cui appellationi et provocationi incontinenti adhaeserunt et eam approbaverunt religiosi viri frater Franciscus de Esculo, doctor in sacra pagina, et Guillelmus de Ockham de Anglia, magister in sacra pagina ...».

⁵ Su questo, si veda E.L. Wittneben, *Bonagratia von Bergamo. Franziskanerjurist und Wortführer seines Ordens im Streit mit Papst Johannes XXII*, Leiden-Boston 2003.

⁶ Guillelmus de Ockham, *Opus Nonaginta Dierum* (cc. 7-124), in Guillelmi de Ockham *Opera Politica*, II, rec. J. G. Sikes, retract. H. S. Offler, Manchester 1963; J. Miethke, *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, Berlin 1969.

edenico in cui gli uomini non avrebbero avuto bisogno di questa istituzione, ma anche considerare non assurdo che una persona, od una comunità possano compiere – con un atto di volontà – la scelta di rinunciare ad ogni tipo di proprietà.

Si può agevolmente cogliere che in questo modo la difesa delle posizioni tradizionali dell'Ordine dei Minori in relazione alla povertà (messe radicalmente in discussione dal pontefice Giovanni XXII) si sviluppa in una teoria dell'origine della proprietà tra gli uomini, un teoria che possiede anche forti implicazioni in campo politico. Ne nasce infatti l'idea che il potere tra gli uomini origine in una dimensione che non è espressione della natura o della volontà divina, è il risultato della volontà umana. In questa prospettiva, i rapporti di potere non si configurano come rispecchiamento di un ordine naturalmente dato, ma neppure come una realtà bisognosa dell'assenso un'autorità religiosa per essere legittimata: loro fonte è la facoltà di darsi governanti concessa a tutti gli uomini da Dio. Questa tesi contrasta ovviamente con la rivendicazione curiale di costituire l'unica istanza di legittimazione del potere temporale. Anche se in Francesco d'Appignano non si trovano gli sviluppi teorici che si leggono nelle opere del suo confratello inglese, l'*Improbatio* contiene già a chiare lettere l'affermazione – fondata su basi esegetiche - che l'imperatore romano, ai tempi di Gesù, deteneva un potere legittimo. Questa tesi, che sarà per altro ripresa da Ockham nell'*Opus Nonaginta Dierum*, è formulata direttamente per contestare l'affermazione papale secondo la quale Cristo in quanto uomo fosse detentore di ogni potere temporale sulla terra, ma implica già la tesi – così rilevante dal punto di vista teorico - che possa esistere un potere legittimo, e non meramente usurpato, in un contesto pagano⁷.

Prima della fuga da Avignone: due stili filosofici

Pur rivedendo in molti dettagli le affermazioni del confratello, in uno sforzo evidente di aumentare la chiarezza e la coerenza delle argomentazioni volte a formulare una tesi alternativa a quella del pontefice, Ockham si pone sulla sua scia avvantaggiandosi del lavoro già compiuto e non mettendone radicalmente in discussione le acquisizioni.

Questo rapporto tra le opere dei due teologi, per quanto non stupefacente in un gruppo ristretto che lavorava a stretto contatto, assume una dimensione ulteriore tenendo presenti i precedenti momenti di contatto. Come già ricordato, benché Francesco e Guglielmo siano stati presenti entrambi ad Avignone negli anni precedenti il 1328, non possediamo per ora documentazione relativa ai loro eventuali rapporti. L'unico, ma molto importante elemento emerso è il contrasto dottrinale evidenziato ormai da tempo da Anneliese Maier. La grande studiosa della filosofia della natura tardomedioevale aveva riconosciuto in una *opinio* discussa nel IV libro del

⁷ Non è opportuno dilungarsi su questi temi che ho già affrontato in altra sede: rimando a *Oltre la proprietà, alle origini del potere: Francesco d'Appignano nel pensiero ecclesiologico –politico del Trecento*, Atti del 1° Convegno Internazionale su Francesco d'Appignano, a cura di D. Priori, Appignano del Tronto 2002, pp. 51-66, ma soprattutto a *Nonnumquam impugnantium diversorum personas assumpsit: Francesco d'Ascoli come fonte del pensiero politico di Ockham*, in "Pensiero Politico medievale", I (2003), pp. 97-140; ulteriori riflessioni sono contenute in *Francis of Marchia and William of Ockham: Fragments from a Dialogue*, in corso di stampa che apparirà in "Vivarium", nel numero monografico dedicato a Francesco d'Appignano.

Commento alle Sentenze a proposito della dottrina eucaristica una tesi di Guglielmo d'Ockham⁸. La scoperta della Maier è divenuta una acquisizione della ricerca, anche se è stata messa in discussione una sua ricostruzione dei rapporti cronologici esistenti tra le opere di Ockham e di Francesco. Poiché la studiosa riteneva di riconoscere nella *reportatio* di Ockham una critica alla famosa spiegazione "non-aristotelica" del moto dei proiettili da parte di Francesco, formulava una complessa ipotesi tendente a spiegare come fosse possibile questo confronto incrociato, per di più tra due autori che tenevano i loro corsi, l'uno a Parigi, l'altro ad Oxford. La complessa ricostruzione proposta dalla Maier ricorreva alla possibilità che i baccellieri avessero conoscenza delle tesi vicendevoli delle proprie tesi, anche in forza della possibilità di una inversione dell'ordine in cui venivano commentati i quattro libri di Pietro Lombardo. A dispetto della sua ingegnosità, la tesi è stata discussa da Miethke, ed infine contestata in modo radicale da Gedeon Gál, per il quale non è per nulla probabile che Ockham avesse di mira Francesco⁹. A quanto andiamo progressivamente scoprendo sul dibattito medievale a proposito del moto dei proiettili¹⁰, l'obiezione di Gál appare ancora più ragionevole. All'editore critico di Ockham pare di poter affermare che non si ravvisa, nel *Commento alle Sentenze* del francescano inglese, alcuna eco dell'opera e delle tesi di Francesco d'Appignano.

Dall'altra parte, non è stato messo in discussione, a mia conoscenza, che il bersaglio polemico di Francesco, nella questione già in parte trascritta da Anneliese Maier, sia proprio Ockham. Anche il recente ed importante lavoro che Paul Bakker ha dedicato alla discussione basso-medievale sull'Eucaristia, parte da questa acquisizione della Maier e la approfondisce, descrivendo nel dettaglio l'articolazione della critica di Francesco alla posizione di Ockham¹¹. Se però è considerato come acquisito che l'oggetto della critica sia il francescano inglese, non è stato accertato a quale opera di Ockham Francesco d'Appignano faccia riferimento. La ricerca è resa più difficile dal fatto che non pare proprio che il teologo di Appignano stia citando alla lettera un testo di Ockham, anche se espone i suoi argomenti principali, di due controargomenti presentati da

⁸ A. Maier, *Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik, IV, Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie*, Roma 1955, pp. 199-209.

⁹ *Zu einigen Problemen der Ockhamforschung*, in: Eadem, *Ausgehendes Mittelalter*, vol. 1, Rome 1964, pp. 188-91, pubblicato per la prima volta in: „Archivum Franciscanum Historicum“ 46 (1953), pp. 161-94. A. Maier utilizza riflessioni sulle teorie del moto dei proiettili già pubblicate in *Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie*, Roma 1951, pp. 158-159, dove l'identificazione dell'avversario di Ockham con Francesco d'Appignano era molto ipotetica; Miethke, *Ockhams Weg* cit., pp. 23-29; G. Gál. *Praefatio* in *Guillelmi de Ockham Quaestiones in librum quartum Sententiarum (Reportatio)*, eds. R. Wood, G. Gál, and R. Green, St. Bonaventure, NY 1984, pp. 16*-17*. Di reazione negativa di Ockham alla teoria di Francesco parla, ma senza approfondire, N. Schneider, *Die Kosmologie des Franciscus de Marchia*, Leiden et alibi, 1991, pp. 31-32.

¹⁰ Si veda per esempio il contributo pubblicato in questo stesso volume: C. Schabel, *Not a No-Brainer: the Context and Early Reception of Francesco d'Appignano's Virtus Derelicta*.

¹¹ P.J.J.M. Bakker, *La raison et le miracle. Les doctrines eucharistiques (c. 1250-c. 1400). Contribution à l'étude des rapports entre philosophie et théologie*, vol. 1, Nijmegen 1999, specialmente pp. 389-408.

Ockham stesso, e delle sue risposte. Nel tentativo di identificare comunque un'opera, la Maier suggeriva i due trattati dedicati specificamente alle tematiche della dottrina eucaristica, che vanno sotto il nome di *De sacramento altaris*. Le era perfino possibile indicare alcune corrispondenze, non letterali, ma concettuali, tra l'esposizione di Francesco ed alcuni capitoli di quello che la Maier chiama il secondo trattato. L'edizione critica di Grassi, che ha sostituito quella di Birch, conferma le indicazioni della studiosa tedesca: in effetti, al capitolo 38 dell'edizione Grassi si ritrova l'argomentazione basata sulla *condensatio* riassunta da Francesco¹². Il cap. 39, d'altro canto contiene, come *notandum*, la tesi che una medesimo ente può appartenere a più categorie, tesi che Francesco identifica come una risposta a possibili obiezioni contro la *opinio* che presenta¹³. Il capitolo 41, in effetti, contiene la distinzione fondamentale tra quantità sostanziali e quantità qualitative che sta alla base della seconda risposta alle obiezioni riportata da Francesco, anche se in verità in questo brano Ockham non usa la terminologia adottata da Francesco, che gli attribuisce appunto una differenziazione tra *quantitas substantiae* e *quantitas qualitatis*¹⁴. Se queste corrispondenze, tuttavia, sono dottrinalmente abbastanza pregnanti da consentire l'identificazione della *opinio* come si è detto sopra, manca quella corrispondenza letterale che consentirebbe di affermare con certezza su questa base che Francesco abbia di mira proprio il *De corpore Christi*, dal momento che Ockham ha discusso della natura della *quantitas* in numerose sue opere. In effetti, rileggendo l'argomentazione della Maier, ci si accorge che l'identificazione dell'opera si basa anche sulla cronologia delle opere di Ockham adottata dalla studiosa tedesca: a suo parere, infatti, il *De corpore Christi* sarebbe da collocare prima del 1320, e quindi sarebbe stato possibile, da parte di Francesco, venirne a conoscenza al tempo della sua *lectura* delle *Sentenze* a Parigi che sarebbe stata tenuta tra 1319 e 1320¹⁵.

Nel 1986 Grassi, presentando la sua edizione critica dei trattati di Ockham sull'Eucaristia, sostiene con molta ragionevolezza una datazione più tarda di queste opere, la fine del 1323 o gli inizi del 1324, quando Ockham sarebbe già stato oggetto di severe critiche per le tesi sull'Eucarestia sostenute nel suo commento alle *Sentenze*¹⁶. La questione è quindi riaperta: o si accetta comincia a considerare l'ipotesi che Francesco abbia avuto conoscenza di Ockham, dopo aver tenuto il suo corso parigino, o si va alla ricerca di un'altra opera di Ockham, precedente a quella data. In verità,

¹² Guillelmus de Ockham, *Tractatus de corpore Christi*, c. 38, in Id., *Tractatus de Quantitate et Tractatus de corpore Christi*, ed. C. A. Grassi, (Opera Theol. X), St. Bonaventure, NY 1986, pp. 214-216.

¹³ Guillelmus de Ockham, *Tractatus de corpore Christi*, c. 39, ed. cit., pp. 217-218.

¹⁴ Guillelmus de Ockham, *Tractatus de corpore Christi*, c. 41, ed. cit., pp. 222-223.

¹⁵ Maier, *Metaphysische Hintergründe* cit., p. 203.

¹⁶ C. A. Grassi, *Introductio a Tractatus de Quantitate et Tractatus de corpore Christi*, cit., pp. 23*-28* ; p. 27* : «tempus chronologicum compositionis eorundem opusculorum assignandum esse videtur ad annum scholasticum 1323/1324, certe non multum ante periculum Avenionense ». La datazione è accolta da Bakker, *La raison* cit, p. 389, n. 242. Prezioso per gli inizi dei procedimenti a carico di Ockham il contributo di G. J. Etzkorn, *Ockham at a Provincial Chapter: 1323. A Prelude to Avignon*, in "Archivum Franciscanum Historicum", 83 (1990), pp. 557-567.

non pare che sia emersa, per ora, una “candidatura” più convincente tra le opere di Ockham: certo non sposterebbe il problema se l’attenzione si rivolgesse verso il *Quodlibet* IV, in cui il francescano inglese discute a lungo del problema eucaristico, dal momento che l’editore critico, Wey, indica come data più probabile l’autunno del 1323¹⁷.

La questione è divenuta più complessa con l’inizio - che dobbiamo in particolare all’impegno di Nazareno Mariani, ma anche all’indagine critica di Russel Friedman e Christopher Schabel - di un lavoro di edizione dei testi di Francesco d’Appignano. Anneliese Maier aveva fondato la sua scoperta sulla lettura di un codice conservato alla Biblioteca Vaticana, il Chis. B VII 113 senza poter estendere la sua indagine alla tradizione manoscritta. Ancora nel 1999, pur essendo a conoscenza di una pluralità di redazioni de medesimo Commento, Bakker ha basato le sue analisi principalmente su di un manoscritto parigino (Bibliothèque National, lat. 15852), confrontandone il testo con un altro manoscritto, conservato nella medesima biblioteca, il lat. 3071¹⁸. Ora, però, l’intera tradizione manoscritta del libro IV è stata oggetto di sondaggi ancorché parziali e, come si è evidenziato anche nel corso del II Convegno Internazionale su Francesco d’Appignano, sulla scia di una discussione che impegna Friedman e Schabel da una parte e Mariani dall’altra, si è rivelata una questione complessa¹⁹. In buona sostanza, è stato possibile individuare due linee principali della tradizione, anche se le opinioni degli esperti divergono sul valore da attribuire a queste tradizioni. Mariani pensa che ci troviamo di fronte ad una *reportatio* e ad una *abbreviatio*: lo ha sostenuto nell’articolo del 2002 e lo ha ribadito in sede introduttiva del primo volume della sua edizione del I libro del *Commento alle Sentenze* di Francesco d’Appignano²⁰. Friedman e Schabel propendono per una diversità di redazioni²¹. E’ stato accertato, nel frattempo, che la *quaestio* del IV libro numerata 37 nel catalogo di Schabel e Friedman (*Utrum detinens rem alienam possit poenitere non restituendo eam*) è trasmessa in due redazioni che non possono essere considerate l’una l’abbreviazione dell’altra²². Poiché una indagine sistematica richiede tempo, di fronte anche al non

¹⁷ J. C. Wey, *Introductio* a Guillelmi de Ockham *Quodlibeta septem*, edidit J.C. Wey, (Opera Theologica IX) St. Bonaventure, N. Y., 1980, p. 38*.

¹⁸ Bakker, *La raison* cit. p. 86, n. 158.

¹⁹ R.L. Friedman - C. Schabel, *Francis of Marchia’s Commentary on the Sentences: Question List and State of Research*, in: «Mediaeval Studies», 63 (2001), pp. 31-106; N. Mariani, *Certezze ed ipotesi sul Commento alle Sentenze di Francesco della Marca OMin.*, in: «Archivum Franciscanum Historicum», 95 (2002), 93-183; C. Schabel, *The Redactions of Book I of Francesco d’Appignano’s Commentary on the Sentences*, in: *Atti del II Convegno Internazionale su Francesco d’Appignano*, edd. D. Priori - M. Balena, Appignano del Tronto 2004, pp. 97-122; R.L. Friedman, *Principia and Prologue in Francesco d’Appignano’s Sentences Commentary: The Question ‘Quaeritur utrum ens simpliciter simplex possit esse subiectum alicuius scientiae’*, ibidem, 123-49.

²⁰ N. Mariani, *Introduzione* a Francisci de Marchia sive de Esculo, *Commentarius in IV libros Sententiarum Petri Lombardi. Quaestiones Praeambulae et prologus*, ed. N. Mariani, Grottaferrata 2003, in part. pp. 49-56.

²¹ Si vedano gli articoli citati alla n. 19.

²² R. Lambertini, *A proposito del IV libro del commento alle Sentenze di Francesco d’Appignano: la Quaestio 37*, in *Atti del II Convegno Internazionale su Francesco d’Appignano*, edd. D. Priori - M. Balena, Appignano del Tronto

trascurabile numero di manoscritti conservati (una dozzina, computando anche quelli che contengono solo qualche frammento) per il IV libro, la discussione è ancora aperta. Sulla base degli *explicit*, Friedman e Schabel parlano ormai, per la redazione del Commento così come ci è tramandato, di un lasso di tempo che va dal 1319 al 1323: per la questione della critica ad Ockham, quindi, sarebbe interessante riuscire a comprendere in quale rapporto il testo a noi tramandato stia con la *lectura* e quali operazioni redazionali siano eventualmente intervenute²³.

In questa sede non sono in grado di offrire ipotesi complessive, ma solo di arricchire il panorama di alcuni dati. In primo luogo, un confronto dei manoscritti disponibili per la *quaestio* 20 del IV libro secondo la numerazione di Friedman e Schabel, vale a dire quella che contiene l'esposizione dell'*opinio* di Ockham consente di constatare che tutti riportano lo stesso testo: a questo proposito, quindi, non sussiste duplicità di versioni tra le due linee di tradizione identificate da Friedman e Schabel: le differenziazioni sono riconducibili senza troppa difficoltà ad usuali varianti di copia. La prima conclusione che se ne può ricavare è in parte deludente: non è possibile identificare, tra i materiali a nostra disposizione, un livello di redazione in cui l'*opinio* di Ockham sia assente o sia riportata in modo diverso. Non ci sono quindi ancora conferme, nelle fonti, per l'ipotesi che Francesco abbia conosciuto dopo la *lectura* l'opinione del confratello inglese e l'abbia inserita in una versione ulteriore del suo lavoro. Questa ipotesi, compatibile con la circostanza per la quale Francesco potrebbe aver tenuto conto di una opinione argomentata in modo approfondito da Ockham nel 1323/4, rimane di per sé plausibile, ma non è corroborata da evidenze che emergano dai manoscritti.

In effetti, anche un controllo effettuato sul codice Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 943 (d'ora in poi E, conformandomi alla sigla adottata da Friedman e Schabel) fornisce sì interessanti elementi, non consente di compiere decisivi passi avanti, anche se questo codice presenta elementi di interesse: dalla lista pubblicata da Friedman e Schabel risulta che questo manoscritto sarebbe l'unico a riportare la *quaestio* 20 con un titolo diverso dal resto della tradizione manoscritta. La *quaestio* porta infatti il titolo *Utrum in sacramento altaris accidentia quae ibi apparent sint sine subiecto*, mentre gli altri testimoni manoscritti concordano in *Utrum quantitas panis et alia accidentia sint in sacramento sine subiecto*. Inoltre, è già stato accertato che le questioni contenute in questo codice spesso sono tramandate secondo una versione che si discosta dal resto della tradizione, come è riconosciuto dallo stesso Mariani²⁴ ed affermato da Friedman e Schabel²⁵. Ad un esame più ravvicinato, risulta infatti che la *quaestio* *Utrum in sacramento altaris accidentia quae ibi apparent sint sine subiecto* non corrisponde affatto alla questione 20 del resto della tradizione manoscritta: la discussione sulla quale è incentrata, infatti, non è quella del ruolo

2004, pp. 9-26.

²³ Si vedano le ipotesi di Schabel a proposito del I libro (le cui vicende non necessariamente si sono ripetute identiche per il IV): *The Redactions of book I* cit., pp. 97-122.

²⁴ Mariani, *Introduzione* cit., p. 55.

²⁵ Friedman – Schabel, *Francis of Marchia's Commentary* cit., p. 42.

della quantità nella trasformazione eucaristica, bensì quella della natura dell'inerenza degli accidenti. Grazie ad un confronto con gli ampi frammenti di testo pubblicati da Bakker²⁶, è possibile stabilire che quella *quaestio* del manoscritto E è piuttosto una diversa versione della *quaestio* 19 secondo la numerazione di Schabel e Friedman, che porta il titolo assai generico *Utrum accidentia in sacramento altaris sint sine subiecto* e che tratta in effetti *in extenso* del problema dell'inerenza degli accidenti. Il manoscritto E non tramanda una questione corrispondente al problema della quantità: in effetti non vi si trovano questioni parallele alla 20 e neppure alla 21 (*Utrum qualitates panis et vini que remanent in sacramento altaris fundentur realiter in quantitate*). La corrispondenza riprende solo per la q. 22²⁷.

La decisa diversità delle versioni della q. 19 non si limita ad aspetti formali, poiché non solo i *modi dicendi* della versione di E sono quattro, mentre la versione utilizzata da Bakker ne contempla solo tre²⁸, ma anche perché la terza opinione, anonima nell'altro testo, è esplicitamente per ben due volte attribuita a Giovanni Duns Scoto²⁹. Ancora più rilevante è che la soluzione proposta da Francesco non è la medesima nelle due versioni; in quella del manoscritto E, l'autore mostra di aderire alla tesi secondo la quale la separazione degli accidenti dal soggetto causa l'annullamento di un «formalis effectus in quo conueniunt accidens et subiectum et in quo habent aliquam unionem inter se est illud quod corrumpitur et tollitur per separationem accidentium a subiecto»³⁰. Nella versione studiata da Bakker, dopo l'esposizione di questa soluzione³¹, invece, è

²⁶ Bakker, *La raison* cit., pp. 399-403.

²⁷ Friedman- Schabel, *Francis of Marchia's Commentary* cit., pp. 101-102.

²⁸ Franciscus de Marchia, *Utrum in sacramento altaris accidentia quae ibi apparent sint sine subiecto*, Vat. lat 943, f. 75vb : «Circa quod sunt quattuor modi dicendi: primus modus dicendi est quod illud quod tollitur per istam mutacionem non est aliquid posituum realiter sed solum aliquid priuatiuum » Bakker, *La raison* cit., 401, n. 267, indica in Aureoli l'origine di questa opinione.

²⁹ Franciscus de Marchia, *Utrum in sacramento altaris accidentia quae ibi apparent sint sine subiecto*, Vat. lat 943, f. 76vb : « Et ideo ponitur tertius modus dicendi Io scoti videlicet quod illud quod tollitur ab accidentibus et subiecto non est aliquid predictorum sed est quidam respectus extrinsecus adueniens » ; f. 77va : «Et si queratur in quo genere sit illa realis habitudo accidentis ad subiectum, dicit scotus quod est in genere accionis uel passionis ». Con un convincente confronto testuale, Bakker, *La raison* cit., p. 403, n. 272 rimanda a Landolfo Caraccioli, in base ad una citazione assai pertinente. Per Francesco, evidentemente, quella era comunque percepita come l'opinione di Scoto.

³⁰ Franciscus de Marchia, *Utrum in sacramento altaris accidentia quae ibi apparent sint sine subiecto*, Vat. lat 943, f. 77rb.

³¹ Bakker non riporta questa soluzione, che gli pare accennata solo di passaggio: è interessante comunque constatare che tra manoscritto E ed il resto della tradizione la formulazione di questa *opinio* è identica: Franciscus de Marchia, *Utrum accidentia in sacramento altaris sint sine subiecto*, Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 15532, f. 183rb: «Sic ergo dico quod effectus formalis in quo conueniunt accidens et subiectum et habent alicam unitatem inter se est illud quod corrumpitur et tollitur per [eius] separationem accidentium a subiecto».

inserito un ulteriore *modus dicendi*, che è considerato ancora più probabile di quello che nel manoscritto E conclude la discussione³².

Ancora una volta, quindi, il manoscritto E testimonia la sua indipendenza dal resto della tradizione³³, aprendo la possibilità di intravedervi le tracce una redazione precedente, come potrebbe suggerire la presenza, nel resto della tradizione, di un'ulteriore soluzione, che parrebbe aggiunta da Francesco in fase di ripensamento sulla propria stessa posizione. L'indizio è però ancora troppo debole perché si possa costruire più di un'ipotesi di lavoro. Né, dato il carattere della lista di questioni presente in E, è possibile argomentare a partire dalla circostanza dell'assenza di un corrispondente della q. 20 (quella che contiene la critica ad Ockham) sia della q. 21 (che presuppone la 20³⁴): in effetti, non è possibile essere certi che la presenza di alcune questioni e l'assenza di altre non sia dovuta a criteri di interesse di chi ha raccolto i materiali confluiti nel manoscritto E.

Invece di una conclusione

Queste brevi note che risultano da un lavoro ancora in corso confermano non solo la necessità, ma anche la fecondità di un'indagine a tappeto sulla accidentata tradizione del Commento al IV libro delle Sentenze, anche per una migliore comprensione dell'atteggiamento di Francesco nei confronti di Ockham. Da quanto la ricerca ha potuto stabilire fino ad ora, la disamina, da parte del teologo d'Appignano, del complesso nucleo di problemi filosofici e teologici connessi con il tentativo di dare un quadro razionale di comprensibilità del miracolo eucaristico, si è mossa in particolare nell'ambito di una discussione dell'eredità di Scoto. Come ha potuto scrivere Bakker, per la questione della presenza eucaristica, Francesco critica e reinterpreta la dottrina di Scoto³⁵; per la questione della trasformazione implicata dalla consacrazione, Francesco adotta la posizione di Scoto, rifiutando la tesi di un annullamento della sostanza del pane³⁶. Anche da quanto è

³² Bakker, *La raison cit.*, p. 403 : « Vel secundo posset poni alius modus dicendi probabilior isto quod inter accidens et subiectum per ipsum informatum est tantum aliquis ordo siue habitudo positiva realis extra intellectum... »

³³ Questa indipendenza è confermata dal fatto che nella q. 37 (Vat. lat. 943, f. 83rb) è presente una digressione sulla natura del potere imperiale – in cui si nega che l'imperatore eserciti un *dominium* immediato sui beni dei suoi sudditi, del tutto assente nelle versioni già confrontate (cfr. *supra*, n. 7)

³⁴ Cfr. *Utrum qualitates panis et vini que remanent in sacramento altaris fundentur realiter in quantitate*, Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 15852, f. 186va : «... et ista positio differt ab alia improbata in alia questione: illa (ms: ista) ponit quod quantitas non est alicuius determinati generis quia ponit quod est idem <in re> cuiuslibet generis. Ista autem ponit quod est unius determinati generis, non tamen absoluti, sed relativi », Ho tentato di migliorare il testo confrontandolo con il ms. Admont, Bibliothek der Benediktinerabtei, 178, f. 98vb.

³⁵ Bakker, *La raison cit.*, p. 86.

³⁶ Bakker, *La raison cit.*, p. 246.

indirettamente emerso nelle osservazioni precedenti, la discussione sulla natura dell'inerenza degli accidenti al soggetto, Francesco d'Appignano si muove decisamente in quello che potremmo chiamare un ambito di eredità di Scoto, che egli si sforza di precisare e rielaborare in un confronto critico con le proposte di Aureoli³⁷. Quella della natura dell'inerenza degli accidenti è questione ovviamente di grande rilievo anche filosofico, perché in essa emerge – come è stato mostrato in numerosi studi – un conflitto tra la ontologia aristotelica e le condizioni alle quali il miracolo eucaristico diviene comprensibile³⁸. Lo sforzo dei teologi scolastici, infatti, non è quello di dimostrare la naturalità dell'evento eucaristico, che rimane miracoloso, ma di fornirne una ricostruzione filosofica tale che il miracolo non porti ad effetti assurdi o contraddittori; l'assoluta onnipotenza di Dio, per i nostri autori, ha infatti un limite nel principio di non-contraddizione. Francesco Amerini mostra, in un articolo di prossima uscita in *Vivarium*, come il problema fosse ben presente al teologo d'Appignano anche quando commenta la *Metafisica* di Aristotele³⁹; la prima questione sul VII libro si intitola infatti *Utrum inherentia sit de essentia accidentis* ed in essa Francesco argomenta a favore della risposta negativa, ovviamente anche sulla base della necessità di salvaguardare una compatibilità teorica con il fatto che, nel miracolo eucaristico, gli accidenti del pane e del vino continuano a sussistere in assenza della sostanza corrispondente. Il problema è molto connesso con quanto si discute nella q. 20 del IV libro del *Commento alle Sentenze*, *Utrum accidentia in sacramento altaris sint sine subiecto* dove, come si è visto, Francesco si interroga su che cosa sia questa “inerenza” degli accidenti, che non fa parte della loro essenza. Non ci si deve, in effetti, lasciar fuorviare dalla formulazione dei quesiti. I teologi intitolano le loro questioni “se gli accidenti nel sacramento dell'altare siano senza soggetto”, ma tutti concordano sul fatto che sia così, e non possono fare altrimenti, perché, come fa notare Francesco stesso, ciò deriva da una decisione della Chiesa, fissata nel diritto con la decretale *Firmiter credimus*⁴⁰. Non si discute, quindi, se vi siano accidenti senza soggetto nell'Eucarestia, ma su quali siano le condizioni di

³⁷ Bakker, *La raison* cit., pp. 399-408; la storiografia che si occupa dei dibattiti teologico-filosofici del Due e Trecento sta ormai abbandonando la tendenza a ricostruire scuole di pensiero e tendenze che da sole servano come chiave di volta interpretativa di tutta la produzione di un pensatore; così facendo, infatti, si dimentica che gli autori di questo periodo, pur orientandosi ad alcune impostazioni di fondo, pensano per “problemi”, non per “sistemi”. Sulla posizione di Francesco di Appignano a proposito della prescienza divina e dei futuri contingenti fondamentale l'affresco di C. Schabel, *Theology at Paris, 1316-1345*, Aldershot (England) 2000, che mostra come la costellazione di dissensi e consensi sia diversa per questo tema rispetto ad altri; si veda, p. es. R.L. Friedman, *Francis of Marchia and John Duns Scotus on the Psychological Model of the Trinity*, in: “Picenum Seraphicum”, 18 (1999), 11-56.

³⁸ Per alcune riflessioni sui problemi sottesi a questi dibattiti, soprattutto in relazione ai rapporti tra teologia e filosofia nella scolastica medievale, si vedano, tra gli altri, E. D. Sylla, *Autonomous and Handmaiden Science. St. Thomas Aquinas and Wilhelm of Ockham on the Physics of Eucharist*, in *The Cultural Context of Medieval Learning*, edd. J. E. Murdoch – E. D. Sylla, Dordrecht – Boston 1975, pp. 349-396, in part. 361-372; R. Imbach, *Philosophie und Eucharistie bei Wilhelm von Ockham*, in *Ockham and Ockhamists*, edd. E. P. Bos – H. A. Krop, Nijmegen 1987, pp. 43-51

³⁹ Francesco Amerini pubblicherà anche sul prossimo numero di Picenum Seraphicum un importante contributo relativo alla fortuna delle tesi di Francesco d'Appignano: *Francesco di Appignano come fonte di Paolo Veneto. Il caso degli accidenti eucaristici*.

possibilità del fatto che essi siano, o almeno alcuni di essi siano – come sono – privi di soggetto. Appunto a proposito delle condizioni di possibilità di questo evento miracoloso emerge il contrasto di Francesco con Ockham: non in verità su quale sia la natura dell'inerenza di un accidente (i suoi referenti polemici su questo problema sono piuttosto, come si è visto, Duns Scoto, Pietro Aureoli, e probabilmente Landolfo Caraccioli), ma su di un problema che riguarda un accidente in particolare: la quantità. Di qui la circostanza per la quale, dopo aver discusso in generale se gli accidenti eucaristici siano senza soggetto, Francesco si chiede se la quantità del pane sia senza soggetto: un quesito che parrebbe pleonastico, una volta che si sia risolta la questione impostata in termini generali. In effetti non è così, perché una soluzione ai tempi di Francesco ormai tradizionale del problema riteneva che, nel miracolo eucaristico, fosse la quantità del pane a fare da soggetto (anche se si tratta di un soggetto particolare, in quanto non sostanziale) agli altri accidenti (colore, sapore, ecc.), dopo che la sostanza del pane era stata tramutata in quella del corpo di Cristo. Ora, una opinione – che noi abbiamo visto essere quella di Ockham – nega che l'accidente della quantità abbia una sua sussistenza diversa dalle qualità e dalle sostanze, con il che diventa impraticabile quella interpretazione ormai tradizionale. Nella prospettiva di Ockham, quindi, venendo a cadere la possibilità che la quantità svolga una funzione “vicaria” rispetto alla sostanza, diviene necessario ammettere che tutti gli accidenti (vale a dire le qualità, secondo la sua concezione) nel miracolo eucaristico, sussistono senza soggetto. Non è questa la sede per entrare nei particolari di una tesi di Ockham che fa parte del suo “programma filosofico” di ridurre l'ontologia a sostanze e qualità individuali, reinterpretando le altre categorie come modi di designare questi enti, gli unici ad esistere al di fuori dell'intelletto umano e del linguaggio⁴¹. Va invece rimarcato che Francesco, il quale invece si schiera a favore dell'interpretazione tradizionale del ruolo della quantità nel miracolo eucaristico⁴², si oppone diametralmente alla posizione di Ockham, affermando che le sue argomentazioni (volte a dimostrare non costituisce una realtà diversa da sostanza e qualità) non valgono nulla: « sed hoc nihil est »⁴³.

A ben vedere, sullo sfondo di questo dissenso a proposito dell'Eucarestia si intravede una profonda diversità nell'impostazione filosofica generale; da una parte Ockham, con la sua

⁴⁰ Franciscus de Marchia, *Utrum in sacramento altaris accidentia que ibi apparent sint sine subiecto*, ms. E, f. 75vb: « nec sunt in substantia panis et vini quia illa sunt conversa in corpus et sanguinem christi sicut patet in illa decretali Firmiter credimus de summa trinitate et fide catholica, ergo sunt sine subiecto ». L'edizione più aggiornata di questo testo si legge in *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum commentariis glossatorum*, ed. A. Garcia y Garcia, Città del Vaticano 1981, p. 42; gli autori del XIV secolo lo ritrovavano comunque solennemente iscritto nel diritto della Chiesa, al primo posto nella raccolta delle Decretali di Gregorio IX (X, 1, 1, 1); edizione in *Corpus iuris canonici*, II, *Decretalium collectiones*, ed. E. Friedberg, Lipsiae 1878 (anast. Graz 1955), col. 3.

⁴¹ Per una prima introduzione a questi temi molto discussi dalla storiografia, rimando a P. V. Spade, *Ockham's Nominalist Metaphysics: Some Main Themes*, in *The Cambridge Companion* cit., pp. 100-117 ed a G. Klima, *Ockham's Semantics and Ontology of the Categories*, ibidem, pp. 118-142.

⁴² Per l'adesione di Francesco all'interpretazione tradizionale, si veda Bakker, *La raison* cit., p. 404.

⁴³ Maier, *Metaphysische Hintergründe* cit., p. 204.

attenzione ai modi di significare del linguaggio ed il suo tentativo di una proposta filosofica in cui le categorie della realtà sono molto meno numerose dei modi di significarle che ha il linguaggio; dall'altra Francesco, che non intende rinunciare ad un corrispondente reale, extramentale, delle categorie fondamentali, in particolare della quantità. Anneliese Maier ha interpretato questo contrasto come il dissenso di un "filosofo della natura", vale a dire di un pensatore interessato a fornire spiegazioni adeguate dei fenomeni del mondo fisico, che percepisce la necessità di salvaguardare la realtà di alcune categorie per rendere conto delle dinamiche naturali. Nello specifico, gli attribuisce la consapevolezza di una distinzione tra quantità matematica e quantità fisica, che sarebbe sfuggita al suo confratello inglese⁴⁴. Comunque sia, il dibattito sull'Eucarestia fa emergere come a Francesco stesso fosse evidente la diversità di impostazione tra di lui ed Ockham.

Non sappiamo se Ockham sia mai stato consapevole di essere stato così nettamente criticato da Francesco; certo è che in questo loro dissenso emerge una diversità di "stili filosofici" che se non ha impedito loro di compiere la medesima scelta in campo ecclesiologico-politico, forse ha trovato una sorta di prosecuzione nella diversità di accenti e di modi con cui hanno difeso la tradizione francescana. Per poter approfondire questo aspetto, tuttavia, la ricerca ha bisogno di compiere ulteriori passi avanti.

⁴⁴ Maier, *Metaphysische Hintergründe* cit., p. 209.