

SOBRE EL MÈTODE TEOLÒGIC EN ENRIC DE GAND

per Josep M. ROVIRA BELLOSO

No és previsible que un autor del segle XIII tracti explícitament el tema del mètode en teologia¹.

Aquesta previsió apareix confirmada *a posteriori*. Però cal reconèixer que la relectura de la *Summa Quaestionum Ordinariarum* d'Enric de Gand ofereix nombrosos i importants suggeriments sobre la qüestió del mètode teològic.

Aquest ventall de suggeriments brolla de la consideració de la teologia com a ciència i com a saviesa. Aquesta consideració sí que és feta *ex professo*. I també és tractat explícitament el problema de la situació de la teologia en dependència de la revelació de Déu. D'aquest punt i de la qüestió de la relació de la teologia amb les altres ciències, en sorgeixen indicacions metodològiques molt interessants.

Les consideracions precedents determinen el fil d'aquestes notes. El meu propòsit és d'establir:

1er. Quina és la concepció d'Enric de Gand sobre la teologia com a ciència i com a saviesa.

2on. Quines conseqüències es deriven de l'esmentada concepció pel que fa al mètode.

3er. Quines reflexions d'interès actual es desprenen de la present incursió monogràfica en la història de la teologia medieval.

1. El seu magisteri té lloc a París de l'any 1276 al 1292. L'any probable de la seva mort és el 1293.

I. LA TEOLOGIA COM A CIÈNCIA I COM A SAVIESA

1. Ciència és notícia certa de les coses. Però, en sentit estricte, tota notícia certa no és ciència. Aquesta demana que la certesa estigui fonamentada en una percepció evident:

«En sentit estricte, no es pot dir que sigui ciència qualsevol notícia certa. Solament s'ha d'anomenar ciència la veritat d'aquelles coses que apareixen amb evidència a l'enteniment»².

Quan es produeix l'evidència? Quan l'enteniment «és testimoni de la veritat envers ell mateix»³. És a dir, quan adquireix la certesa mitjançant la seva pròpia visió. No pas pel testimoni d'un altre.

2. En sentit ample sí que es pot anomenar ciència tota notícia certa, encara que no procedeixi de l'evidència pròpia. Hi ha una àmplia sèrie d'afirmacions certes que es mouen per sobre del nivell de la opinió, del dubte o de la sospita, encara que l'esmentada gamma d'afirmacions certes no es fonamentin sobre la percepció evident. Aquest ordre d'afirmacions certes es pot anomenar «ciència» en sentit ample, encara que depenguin de l'evidència aliena. I, en aquest sentit ample, no hi ha cap inconvenient d'anomenar ciència la teologia.

3. Enric de Gand, tanca la porta a una consideració de la teologia com a ciència en sentit estricte? No del tot. Obre un camí, subtil com tots els seus, però ben fonamentat.

En efecte, la teologia —«scientia nostra»— consta de realitats *cregudes* i de realitats *contemplades*. Pel que fa a la intel·lecció d'aquestes darreres hi ha lloc per a l'evidència.

La distinció entre realitats contemplades i realitats cregudes —«*visis et creditis*»— és lògica en el sistema gantià. Aquesta distinció reposa, en primer lloc, en la confiança, comuna a tota l'Escolàstica, segons la qual les realitats que creiem són, potencialment, realitats intel·ligibles. Si d'antuvi no ho són, no és pas perquè estiguin mancades d'intel·ligibilitat intrínseca, sinó que —pel fet de ser veritats referides a Déu— romanen més enllà de la capacitat «natural» del nostre enteniment.

Però no oblidem, en segon lloc, que Enric de Gand és en el fons

2. *Summa*, a. 6, q. 1, f. 42v. Edició fotoimpresa de The Franciscan Institute St. Bonaventure, Nova York 1953, que reproduïx l'edició de 1520.

3. *Ibid.*

un «neoagustiniana» que s'expressa formalment en termes manlevats de l'aristotelisme que llavors s'imposava. Ell coneix bé i fa seu tot el que es refereix a la doctrina de la il·luminació agustiniana. Això li permet d'afirmar que les veritats cregudes —convenientment il·luminades per la «llum sobrenatural», atorgada mitjançant una «il·lustració especial» o «lumen medium»— es converteixen no solament en objectes de creença sinó de contemplació i d'intel·lecció: són realitats enteses *in actu*.

Esdevé aleshores un cas de contemplació —d'evidència— obtinguda gratuïtament per la il·lustració especial, però que no deixa de ser evidència. Un nou gènere d'evidència que afecta el coneixement teològic. Per això, la teologia podrà ser anomenada «ciència» àdhuc en sentit estricte: en tant que la ciència de la fe ha arribat a entendre, amb evidència sobrenatural, les veritats mateixes que creiem pel testimoni aliè, dels profetes o de Crist.

4. Podem establir ja unes primeres conclusions:

La teologia és ciència en sentit ample, en tant que la seva certesa no recolza en l'evidència (que «imposa» la veritat a l'enteniement) sinó que recolza en el testimoni aliè. Això dóna lloc a un tipus de certesa que avui anomenem «certesa moral»: aquesta està per sobre de la simple opinió, per sobre del dubte que no permet una afirmació segura, i per sobre de la sospita, entesa com una intuïció encara no confirmada.

La teologia, però, pot arribar «en part» a la categoria de ciència en sentit estricte. Enric de Gand diu «en part» perquè només s'arriba a la ciència *stricto sensu* en tant que les veritats cregudes apareixen il·luminades amb la llum sobrenatural d'una il·lustració especial de Déu (el «lumen medium» atorgat als teòlegs) que permet de «veure» l'evidència de les realitats que, abans, eren «cregudes» però no «contemplades».

La conclusió més important és que per a Enric de Gand —i perquè no per a nosaltres?— la teologia s'orienta vers el coneixement *cert*. Més encara: s'orienta vers el coneixement *evident*, ja que el cim del coneixement cert és el coneixement evident. Vet aquí quelcom que afectarà decisivament i intrínseca el mètode de la teologia reflexiva. Aquesta no s'haurà de conformar amb bastir hipòtesis que, avui, en diríem «ideològiques», ni es podrà acontentar movent-se en les aigües de l'assaig i de les pures opinions subjecti-

ves. Ella tendeix a descobrir les «rationes» inherents a les realitats cregudes. Dit amb el mateix Gandavensis: La teologia tendeix a entendre amb la intel·ligència, mitjançant l'ajuda de la llum divina, aquelles veritats que primerament creiem per la fe: «credibilia facta sunt intelligibilia».

Aquesta valoració tan alta de la intel·ligència no és solament una característica pròpia de l'Escolàstica. És també una indicació metodològica de primera importància: la teologia vol «entendre», ajudada per la llum de la fe i per l'Esperit de la Veritat; tendeix a la Veritas Prima i vol establir aquelles veritats intel·ligibles universalment que radiquen en els misteris de la fe; i el criteri de la veracitat no és exterior a la intel·ligència sinó immanent a ella: és l'evidència. El que passa és que aquest criteri d'evidència només pot resplendir en el do de la llum de Déu.

5. La reflexió d'Enric de Gand s'estén també al tema de la teologia com a saviesa. Les qüestions 2.^a i 4.^a de l'art. 6è. de la *Summa* són del màxim interès per a aquest debat. La diferència entre ciència i saviesa consisteix en el fet que la primera tracta de realitats humanes i temporals, mentre que la saviesa tracta de realitats divines i eternes.

Enric de Gand confessa explícitament la font que li ha inspirat aquesta distinció: el *De Trinitate* agustiniana, llibre XIII, 1-2. Però sant Agustí, en aquest text, remet al llibre XII (14,22) on desenvolupa la qüestió amb gran profunditat:

Afirma, en primer lloc, que la ciència abasta «el domini de les realitats temporals»: el que esdevé, el que ja ha passat, el que serà. En canvi, la saviesa tracta, com a objecte de contemplació propi, d'esbrinar les «rationes aeternae», bé sigui en la realitat de Déu, bé sigui, fins i tot, en les realitats d'aquest món, «a causa de l'eternitat en la qual existeixen» (14,23).

Agustí, a més, col·loca la ciència en l'àmbit de l'acció pràctica. En canvi, la saviesa s'identifica amb la contemplació del que és diví: «a la ciència correspon aquella acció que ens porta a usar rectament de les coses temporals. Mentre que la saviesa consisteix a contemplar les eternes» (14,22).

En tercer lloc, i sempre segons la mentalitat de sant Agustí, la saviesa —en tant que és contemplació i culte a Déu— *demana l'amor*. Però aquesta incidència de l'amor en la saviesa no debilita el caràcter intel·lectual i rigorós de la contemplació sapiencial. Aquesta no es distingeix de la ciència —com tal vegada es podria pensar avui— pel fet que la ciència sigui més rigorosa i exacta en el seu mètode, mentre que la saviesa es podria desplegar com una intuïció poc provada. No. També la saviesa és intel·lectual en el seu grau més alt.

Aquí és Enric de Gand el qui puntualitza les coses: si la saviesa implica l'amor, això no suposa cap feblesa de tipus intel·lectiu, sinó que és degut al fet que la saviesa enclou «el principi de la veritat així com la finalitat del bé suprem». Fóra com la ciència del sentit de la vida que intenta copsar «l'initium veri et finem bonorum». La saviesa té per objecte la primera de les causes. Aquella primera causa que és, a la vegada, la finalitat de totes les coses. No és rar, doncs, que per tal de copsar aquesta primeríssima causa, que és a la vegada el fi suprem, calgui la més rigorosa i clara intel·ligència, acompanyada, això sí, per l'amor que es complau en el darrer fi o bé suprem. Tot en el solc agustinian d'un amor que *obre camí* a la intel·ligència i que *uneix* aquesta amb el seu objecte de contemplació.

Enric de Gand mostra que la saviesa no està per sota sinó per sobre de la ciència, també quant a la seva força intel·lectiva, fent esment que la saviesa rep la seva fermesa i claredat del seu objecte únic: Déu, veritat primera i bé suprem i darrer. Això fa que la certesa pròpia de la saviesa sigui la més alta possible: perquè és més la certesa pròpia de l'objecte que la del subjecte que coneix⁴.

6. Què podem concloure d'aquest apartat de la teologia com a saviesa? Res que contradigui el que afirmàvem en l'apartat anterior sobre la teologia com a ciència. A més, la comprovació que la teologia no és ni ha de ser indiferent a la llum gratuïta que ve de dalt, sinó que ha de cercar-la amb senzillesa.

Aquí trobem, com en altres perspectives pròpies del teòleg de Gand, quelcom de profundament original: Així com Déu no nega la llum de la intel·ligència per a poder contemplar les coses del món, tampoc no negarà la llum sobrenatural als qui la recerquen i la demanen. I aquesta llum ha de permetre al creient —il·lustrat d'aquesta manera— no solament la captació dels signes sensibles que representen realitats espirituals, sinó la captació del sentit i de la raó de ser d'aquestes realitats. En definitiva, el creient il·lustrat amb la llum gratuïta copsarà aquella evidència inscrita en les realitats espirituals, evidència que —crec jo— coincideix amb les «rationes incorpales et sempiternae» de sant Agustí i de sant Anselm⁵.

4. «Certitudo ex parte rei scitae maior est quam certitudo ex parte scientis». Veure, per a aquesta cita i per a les altres que hem fet. *O.c.* f. 43-43v-44.

5. Compareu sant Agustí, *De Trinitate*, XII, 2, 2 amb Enric de Gand, *Summa*, a. 13, q. 6 f. 94v. Aquesta és una de les pàgines més profundes del Gandavensis.

II. EL MÈTODE TEOLÒGIC DEDUCTIU I L'INDUCTIU, DERIVATS DE LA CONSIDERACIÓ DE LA TEOLOGIA COM A CIÈNCIA I COM A SAVIESA

7. Tant per a sant Tomàs d'Aquino com per a Enric de Gand és molt important d'establir on es troben els primers principis de la teologia i com podem tenir-hi accés.

Per a Enric de Gand els principis de la teologia no es troben en una ciència superior, ja que llavors es perdria el caràcter de saviesa propi de la teologia: la saviesa, en efecte, és sempre ciència suprema. La ciència i saviesa teològiques, afirma el teòleg de Gand, coneix els seus propis principis en virtut del testimoni del mateix Déu, l'únic que els pot revelar. En ell s'han de situar aquests principis i, per això, s'ha de dir que Déu és l'autor de la ciència teològica⁶.

El mètode teològic —naturalment en el seu vessant deductiu— consistirà a *deduir* d'aquests principis supremes formulacions igualment certes: «*elici possunt credibilia posteriora pertinentia ad hanc scientiam*»⁷.

Com ja es podia preveure, per tot el que hem dit sobre la il·luminació especial que E. de Gand creu pròpia del teòleg, així com per l'específica teoria del coneixement gandavesiana i en concret per la seva doctrina del coneixement de Déu, resulta que la tasca deductiva que condueix des dels primers principis fins als «*credibilia posteriora*» es realitza amb la *raó natural*, il·luminada però per la *llum sobrenatural de Déu*. Molt coherentment amb tot el seu sistema de *gratia*, E. de Gand concep la teologia com un *apropament a la llum de la divina veritat*, atansament al qual l'home aspira; al qual, però, no pot arribar si no és per la il·lustració gratuïta de Déu mateix que es dona a conèixer.

Estatut peculiar, el d'una teologia tan enèrgicament arrelada a la seva font darrera que ni tan sols és la fe sinó el Déu que dona la fe... i la intel·ligència de la fe!

8. D'un altre punt de vista, no s'ha de pensar que Enric de Gand tanqui la porta a tot possible mètode *inductiu*, ascendent i complementari de la deducció pura des dels primers principis.

El Gandavensis dibuixa precisament, en forma ben explícita, un

6. *Summa*, a. 6, q. 2, f. 44.

7. *Summa*, a. 6, q. 1, f. 42v.

itinerari ascendent —des d'allò que és sensible fins allò que és espiritual— que avui podríem qualificar fins i tot de fenomenològic, ja que en ell la ment ascendeix, com portada de la mà, del que és material fins a la intel·ligibilitat universal.

El mètode inductiu i ascendent, en tant que elevació de les coses sensibles i singulars fins a les coses intel·ligibles i universals, té una arrel molt profunda en el teòleg de Gand: ell pensa que així com a sota de les realitats sensibles que s'ofereixen als sentits és latent la intel·ligibilitat que l'enteniment «quasi fodiendo penetrat»⁸, de manera anàloga, a sota de «les figures dels profetes» i dels signes sensibles de la història en què Déu intervé, hi és també latent una intel·ligibilitat que solament pot descobrir l'enteniment il·luminat per la llum sobrenatural, ja que solament aquesta llum permet de «llegir» el sentit ocult de les paraules o dels signes que, altrament, semblarien dispersos i sense connexió:

«Non enim minoris virtutis est lumen supernaturalem ad ostendendum intellectui investiganti ea quae latent sub aliis naturali colligantia. Unde hanc investigationem Augustinus intelligens faciendam in expositione Sacrae Scripturae, dicit in *Sermone XXIII super Ioannem*: Putemus Scripturam Dei tamquam agrum esse, ubi volumus aliquid aedificare. Non ergo simus pigri, nec superficie contenti. Fodiamus altius, donec perveniamus ad petram, de qua dicit Apostolus: 'Petra erat Christus'... Unde ad talem intellectum promerendum, primo credendum est auctoritati Sacrae Scripturae, deinde studio Sacrae Scripturae diligenti investigatione insistendum ad hoc quod creditum est intelligendum, assistente nobis supernaturali illustratione divina»⁹.

De la imatge a la realitat, podríem titular aquest mètode que, efectivament, Agustí explica al llarg del tractat XXIII del Comentari *Super Ioannem*, i que també ha exposat amb cura en *De Trinitate* I, 2, 4: Primer, acceptem el testimoni de les Escriptures per a delimitar quina és la nostra fe. Després, instruïts pel testimoni interior de la llum divina, podrem tal vegada trobar una veritat més amagada de la qual ja no es pugui dubtar.

La confiança que tant Agustí com Enric tenen en el fet que les realitats «espirituals» s'inscriuen en les «gestes particulars de la història» permet aquest ascens de les *figures* fins a la *veritat*, que constitueix principalment l'objecte de la ciència teològica.

8. *Summa*, a. 13, q. 6, f. 94v.

9. *Ibid.*

D'aquesta manera, la tradició agustiniana, recollida pel teòleg gandavès, resol un difícilíssim problema que pesa sobre la teologia d'avui com sobre la d'antany: saber quin és el lloc que la història i les gestes *particulars* troben en la teologia que, en tant que ciència, *agit de universalibus*. La solució agustiniana de la lectura en profunditat de les «epifanies sensibles de l'Esperit» troba un matís remarkable en Enric de Gand. No és que la ciència teològica tingui necessitat en si mateixa d'aquestes gestes particulars, però l'atenció teològica a «allò que s'esdevé» apareix recomanada per *comoditat* i per *necessitat nostras*.

Efectivament, necessitem ser conduïts a la contemplació del que és espiritual a partir del que és sensible: «enduts de la mà per les coses materials», afirma Enric de Gand, citant explícitament el Pseudo-Dionís¹⁰. És *còmode* per a nosaltres exemplificar a partir del «sensible històric» (vides de sants, fets i costums dels justos) per tal d'arribar a entendre la voluntat i el manament de Déu. Per això la Sagrada Escripura conté «preceptes de Déu» i «narracions de la vida i costums dels justos», d'una manera conseqüent amb aquella «comoditat»¹¹.

En definitiva: les realitats contingents, sensibles i particulars de la història tenen el seu lloc en la ciència teològica perquè estan penetrades no solament d'intel·ligibilitat, la qual es pot copsar per l'enteniment, sinó que estan a més penetrades i marcades pel misteri lluminós de la fe, la intel·ligibilitat del qual solament es fa ostensible a l'enteniment clarificat per la llum gratuïta del testimoni interior i diví.

9. Si ara posem en contacte aquest punt amb l'anterior apartat, referent a la teologia com a ciència i com a saviesa, apareixerà clar que la teologia, àdhuc en tant que ciència, s'ocuparà de la història, cercant-hi rigor i veritat. I això justifica, com havia observat ja sant Agustí, que el Pròleg de sant Joan tracti d'un esdeveniment històric tan contingent i que contrasta tant amb l'elevació de la resta del Pròleg, com és l'episodi de Joan Baptista. En canvi, la teologia en tant que saviesa ja no s'ocuparà de Joan sinó de Déu, que és el seu principal subjecte i objecte¹².

La dependència d'Enric respecte de sant Agustí és quelcom direc-

10. Pseudo-Dionis, *De Caelesti Hierarchia*, 1; veure *Dyonisiaca*, Desclée, 1937, p. 735.

11. *Summa*, a. 6, q. 2, ff. 42v-43.

12. *Summa*, a. 6, qq. 1-2, ff. 40-43.

te i documentable: el Bisbe d'Hipona, en efecte, remarcava que la teologia com a ciència era bo que s'ocupés de tot el cicle del Baptista, perquè «tot això s'esdevingué en el temps i pertany a la ciència que té per objecte el coneixement de la història»¹³.

El mètode teològic és, doncs, doble: en una primera aproximació, la teologia com a ciència llegeix en la Sagrada Escripura el que avui en diríem Història de la Salvació. Els episodis —realitats sensibles— d'aquesta història condueixen el teòleg, gairebé de la mà, fins al sentit i la veritat interior de les realitats divines, les quals tendeixen a fer-se, d'aquesta manera, evidents a l'enteniment il·luminat per la llum de la il·lustració especial i gratuïta de Déu, que mai no la nega al qui la cerca. Aquest és el mètode ascendent que integra en la seva espiral creixent el curs de la història, en quant aquesta història resta gràvida de la presència i de la salut de Déu.

Després, es dona —naturalment— el mètode deductiu, descendent, que tot partint dels primers principis estableix les formulacions conclusives *a posteriori*. La contemplació d'aquests primers principis —contemplació amarada d'amor— constitueix la saviesa teològica. La qual no té en compte ja les realitats sensibles i temporals perquè s'ha fixat en la veritat primera i en el bé últim que és Déu. Per això la saviesa demana l'amor: no és tan sols la intel·ligència la que s'adhereix a la Veritat Primera; és l'amor el qui és atret pel Bé Suprem¹⁴.

No és necessari d'aclarir que la plenitud d'aquesta saviesa solament és possible com a *clara notitia Patriae*: constitueix la contemplació de la vida celestial¹⁵. Els benaurats sí que tenen totalment clars i evidents els principis i les realitats supremes d'aquesta ciència i saviesa, tal com ho ha expressat rotundament Tomàs d'Aquino¹⁶.

I l'evidència que cerquem fins i tot aquí a la terra? Aquesta evidència té un nom concret i no abstracte, perquè «scientia nostra Christus est; sapientia quoque nostra idem Christus est». En el Verb fet carn es troben ciència i saviesa i, en aquesta terra, «per ipsum pergimus ad ipsum», perquè en el Verb entenc el Fill de Déu i en la carn reconec el veritable fill de l'home. I, així, en Crist totes les coses temporals assoleixen la seva relació amb les realitats eternes¹⁷.

13. Sant Agustí *De Trinitate*, XIII, 1, 2.

14. *Summa*, a. 6, q. 2, f. 44.

15. *Ibid.*, f. 44v.

16. Tomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 2.

17. *Summa*, a. 6, q. 2, f. 44. (Totes les frases entre cometes d'aquest paràgraf pertanyen a aquest text).

III. ALGUNS ADVERTIMENTS PER AL MOMENT ACTUAL

10. Avui pot semblar sorprendent l'èmfasi d'E. de Gand quan afirma que la teologia és ciència i saviesa. I no precisament una saviesa en el sentit genèric de «capteniment assenyat» o d'aquella sapiència que és experiència de la vida i que comporta un judici madur sobre les persones i les situacions. No. El teòleg gandavès no es refereix al que avui entenem per saviesa: una intuïció experimentada i aprofundida de les realitats humanes —saviesa del cor— que per més desitjable que sigui no ens atreviríem a anomenar-la ciència en sentit estricte. Enric de Gand es refereix a una saviesa que és coneixement *cert* de la Primera Veritat i del Bé Suprem.

Aquí m'agradaria d'advertir els tres punts que segueixen:

a) D'aquestes afirmacions sobre la certesa i sobre la científicitat de la teologia no es pot deduir, com a conclusió presumptuosa, la il·lusió de fer de la teologia una de les ciències verificables per l'anàlisi matemàtica o de laboratori. Qui així pensés, desconexaria no sols la gamma analògica de les ciències que avui solen presentar els filòsofs (vegeu, p. ex., J. Ladrière, *L'articulation du sens*), sinó que mostraria igualment desconexament del tipus de certesa propi de la teologia, el qual no és altra sinó l'anomenada «certesa moral», pròpia de les ciències de l'home o de l'esperit.

Però, en un temps en què abunda el pensament assagístic i en què, a més, es tendeix a un tipus de tasca teològica simplement informativa, o bé fonamentalista o bé historicista, o en què són suggerides a la teologia tasques de repetició del que diuen altres instàncies d'Església, ja sigui el Magisteri, ja sigui la «base», és molt sa de tornar a sentir que la teologia només pot ser finalitzada per la veritat —per la *Veritas Prima*— i que, per això mateix, tendeix a explicitar aquella «evidència» pròpia dels misteris de la fe per tal de trobar el que el Vaticà I qualificà com «*aliqua intelligentia mysteriorum*» (DS 3016).

Això equival a postular també per al nostre temps un cert gènere de teologia veritablement sistemàtica —que cerqui la correlació o «collegantia» dels signes i dels misteris entre ells—, és a dir, aquella teologia reflexiva, si és que ens fa temença la paraula «especulativa», la qual tendeix humilment i incansable a entendre per a fer entendre. I això mitjançant un mètode que no menysté, ans més aviat enclou, la il·luminació gratuïta de la fe i la sobreabundant claror de l'Esperit de la Veritat.

b) Aquí, però, es pot inserir un altre advertiment a una presump-ta arrogància. Almenys el teòleg que procedia a través d'*opinions* i d'*hipòtesis* tenia assegurada una dosi convenient de discreció, per no dir d'humilitat. Aquesta tendència a establir veritats certes —i amb la llum gratuïta de la «*illustratio specialis*» gantiana— ¿no tornarà a fer «dur de bescoll», rígid i intransigent, el teòleg que es creurà a si mateix no sols detentador sinó «inventor» —descobridor— de la veritat?

El risc hi és. I és bo de notar-ho. Però, a més, hi ha una senzilla observació sobre el fons de tot mètode: el rigor intrínsec del mètode no en garantitza la correcta aplicació. I qualsevol estudiant de matemàtiques s'ha vist humiliat quan el resultat d'un problema, al qual ha aplicat un mètode per definició «exacte», ha estat un absurd en els papers o la paraula «error» en la computadora. El mètode «rigorós» indicat pel teòleg de Gand té dos talons d'Aquil·les a manca d'un: el primer consisteix a no fer bé i acuradament la lectura dels signes, o —quan es tracta del mètode descendent— equivocar el procés de deducció. El segon, més fronterer a la disposició ètica i espiritual del teòleg, consisteix a no saber-se obrir a la llum que fa entendre. (Parlo sempre en la hipòtesi gantiana de la llum atorgada gratuïtament al recercador, que Déu és prompte a donar-la, però que l'home *ha d'estar* prompte a rebre-la.) En veritat, la tasca teològica corre moltes vegades el risc de *prae-sumptio*: de prendre abans d'hora per fruit madur allò que encara no és prou clar ni prou distint (*sit venia verbo Cartesii*).

c) Em sembla d'un gran valor, en el sistema d'Enric de Gand, l'admissió d'un mètode que no exclou allò que és sensible, particular i històric en el tractament teològic. Amb aquestes notes estic mostrant *actu exercitu* que la teologia —concretament la tradició agustiniana— no ha oblidat mai la necessitat d'assumir i elaborar teològicament el material històric. El que ha passat, de fet, és que o bé aquest material històric no ha estat incorporat de manera suficient al treball teològic, o bé —en ocasions— ha tallat les ales per a un ulterior moment de reflexió especulativa.

El teòleg que cerca d'incorporar al seu treball la «lectura» del que és contingent, té un precedent de la màxima importància en la tradició que pren com a punt de partença allò que és sensible i temporal (però que porta inscrita la intel·ligibilitat i la petjada reveladora de Déu) i, després de penetrar-ho o de «llegir-ho» amb l'enteniment clarificat per la fe i pels dons de l'Esperit, s'eleva fins a

descobrir en aquell punt de partida les «incorporales et sempiternae rationes», com dirà sant Agustí, o les «rationes aeternae», com dirà sant Anselm.

També avui la teologia cerca d'integrar en el seu treball racional allò que és empíric, contingent, particular, històric, constitutiu d'una experiència col·lectiva o personal, per tal d'arribar al que és intel·ligibilitat, és a dir paradigma i raó essencial o estructural, objectivable i univeřsalitzable.

Avui, una «teologia de la imatge» no menysprearà pas la concepció de la tasca teològica dibuixada per Enric de Gand, perquè aquesta concepció obre camí per a considerar que la teologia, si bé manté com a objecte principal i, fins i tot, únic, *Déu que es revela*, cerca d'establir també amb rigor i certesa les «mediacions sensibles» d'aquesta revelació de Déu, per dir-ho una vegada més a la manera agustiniana de *De Trinitate* IV, 21, 3.

Aquestes «demostracions sensibles» poden ser, en definitiva, el punt de partida i l'escala que ens condueixin com de la mà fins a la contemplació certa i gratuïta de Déu.

Josep M.^a ROVIRA BELLOSO
Facultat de Teologia de Barcelona
Departament de Teologia Sistemàtica

Summary

What was Henry of Gante's concept of theology as a science and as knowledge? Important consequences are derived from Henry's vision in order to understand which is the appropriate method for this science and knowledge that theological learning comprises. It tends towards certainty or, even further, certainty acquired through evidence. But that evidence depends upon making «intelligible» that which we believe.

To achieve this result theology has a double method; deductive, i.e. as we might suppose, consisting of the deduction of some certain conclusions from some premises or revealed first principles. However, it is most interesting that Henry of Gante doesn't close the door to a certain inductive method going from concrete history to the intelligibility of faith. This ascendent method is carried out by means of the power of penetration of intelligence over particular events, and thanks to the fact that the exultation of the mind doesn't lack the gratuitous illumination that accompanies theological learning. We call this system of ascending from the particular to universal considerations «stepping from image to reality». It also seems to us a truly current method.