

**Zeitschrift:** Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

**Band:** 37 (1990)

**Heft:** 3

**Artikel:** Una nuova questione di Egidio Romano "De subiecto theologiae"

**Autor:** Luna, Concetta

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-760851>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 15.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

CONCETTA LUNA

## Una nuova questione di Egidio Romano «De subiecto theologiae»

### *Introduzione\**

Nel XIII secolo, la discussione intorno al soggetto della teologia<sup>1</sup> è passata, sostanzialmente, attraverso due fasi. Prima di Tommaso d'Aquino, lo sforzo dei teologi è di armonizzare le opinioni degli autori

\* Ringrazio vivamente il Prof. Francesco Del Punta, direttore degli «Aegidii Romani Opera Omnia», per i suoi consigli e suggerimenti.

La seconda parte di questo articolo, contenente l'edizione del *Tractatus de subiecto theologiae* di Egidio Romano e dell'anonima *Quaestio de subiecto theologiae* del ms. Toulouse, Bibliothèque Municipale, 739, sarà pubblicata nel fascicolo seguente.

<sup>1</sup> Sulle discussioni medievali intorno al soggetto della teologia, cf. E. MERSCH, L'objet de la théologie et le «Christus totus», *Recherches de Science religieuse*, t. 26 (1936), pp. 129–157; G.H. TAVARD, St Bonaventure's Disputed Questions «De Theologia», *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 17 (1950), pp. 187–236; H.-F. DONDAINE, L'auteur de la Question *De theologia* du manuscrit *Todi 39*, *ibid.*, t. 19 (1952), pp. 244–270; E. PANELLA, Il «De subiecto theologie» (1297–1299) di Remigio dei Girolami O.P., a cura della Pontificia Università «San Tommaso» Roma (*Studia Universitatis S. Thomae in Urbe*, t. 14), Milano 1982. In particolare su Egidio Romano, cf. R. EGENTER, Vernunft und Glaubenswahrheit im Aufbau der theologischen Wissenschaft nach Aegidius Romanus, (Abhandlungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. 1), Regensburg 1930, pp. 197–208; P. NASH, Giles of Rome and the Subject of Theology, *Medieval Studies*, t. 18 (1956), pp. 61–92; J. BEUMER, Augustinismus und Thomismus in der theologischen Prinzipienlehre des Aegidius Romanus, *Scholastik*, t. 32 (1957), pp. 542–560; P. PRASSEL, Das Theologieverständnis des Ägidius Romanus O.E.S.A. (1243/7–1316), (*Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Bd. 201*), Frankfurt 1983; IDEM, Das Subjekt der Theologie nach Ägidius Romanus (1243/7–1316), *Trierer theologische Zeitschrift*, t. 92 (1983), pp. 323–330.

precedenti. Secondo Agostino, la teologia tratta di *res et signa*, secondo Cassiodoro di *Christus integer*, cioè di Cristo e della sua chiesa, secondo Ugo di S. Vittore degli *opera restorationis*<sup>2</sup>. Le soluzioni che vengono proposte cercano di trovare un termine sufficientemente generale da poter abbracciare queste differenti assegnazioni del soggetto della teologia. Con Tommaso d'Aquino, la disputa subisce una svolta importante. Tommaso è infatti il primo a rinunciare agli schemi complicati che dovevano giustificare tutte le soluzioni tradizionali. L'idea avanzata nella *Prima Pars*<sup>3</sup> è semplice e netta: il soggetto della teologia è Dio. Con Tommaso inizia la seconda fase del dibattito, nella quale si affrontano, in sostanza, due opinioni. La prima, sostenuta da Egidio Romano, afferma che il soggetto della teologia è Dio *sub ratione speciali*, cioè considerato da un particolare punto di vista; la seconda, difesa da Enrico di Gand e Goffredo di Fontaines, afferma che il soggetto della teologia è Dio *sub ratione absoluta*, cioè considerato in sé e per sé.

La seconda fase del dibattito è inaugurata dal prologo di Egidio Romano a *Sent. I* (1271–73 ca.)<sup>4</sup>, in cui Egidio respinge tutte le soluzioni precedenti (*bonum salutare*<sup>5</sup>, *Christus integer*, *opera restorationis*, *Deus*) e propone una soluzione che darà origine ad una disputa ventennale con Enrico di Gand e Goffredo di Fontaines. La tesi di Egidio è che il soggetto della teologia è Dio in quanto *principium nostre restorationis et consummatio nostre glorificationis*. Nel corso della disputa che si sviluppa a partire da questo testo egidiano, il problema del soggetto della teologia si amplia e si approfondisce straordinariamente rispetto alla generazione precedente. Nozioni complesse e problematiche entrano in gioco: l'infinità di Dio, la visione beatifica, gli attributi e i nomi divini, la natura della teologia.

Questa seconda fase del dibattito è stata ricostruita in modo ampio e intelligente da P. Nash<sup>6</sup>. Presupponendo dunque la sua analisi, lo scopo

<sup>2</sup> Agostino, *De doctrina christiana*, I, 2 (PL 34, 19), ripreso da Pietro Lombardo in *Sententiae*, lib. I, dist. 1, cap. 1; Cassiodoro, *In Psalterium*, praef., cap. 13 (PL 70, 17–18), confluito nella *Glossa ordinaria in Psalmos* (ed. Venetiis 1495, f. 424a); Ugo di S. Vittore, *De sacramentis*, Prol., 2 (PL 176, 183).

<sup>3</sup> *Sum. Theol.*, I, q. 1, art. 7.

<sup>4</sup> *Sent. I*, prol., pars 1, princ. 1, q. 3, ed. Venetiis 1521 (ristampa Minerva, Frankfurt 1968), f. 3r–v.

<sup>5</sup> Questa soluzione è proposta da Giovanni Peckham, *Sent. I*, prol. (cf. PANELLA, *op. cit.*, p. 49, n. 272).

<sup>6</sup> Cf. lo studio citato alla n. 1.

di questo articolo è di presentare una questione di Egidio Romano *De subiecto theologiae*, finora ignota. Questa breve questione, conservata nel ms. Padova, Biblioteca Universitaria, 844, ff. 151va–152va, 142r–v<sup>7</sup>, non si identifica con il ben noto *Tractatus de subiecto theologiae*<sup>8</sup> dello stesso Egidio, né può essere considerata una prima redazione o un'abbreviazione di quest'opera egidiana. Essa presenta invece delle forti analogie con la seconda questione del *Quodlibet* III di Egidio, di cui potrebbe essere considerata una prima versione. Il mio contributo è dunque di carattere essenzialmente storico e filologico, poiché si tratta di aggiungere ai testi analizzati da Nash un nuovo testo egidiano e di chiarire meglio o di modificare parzialmente i rapporti fra i testi di Egidio, Enrico di Gand e Goffredo di Fontaines relativi al problema del soggetto della teologia.

Per consentire la valutazione delle mie conclusioni, presento in appendice l'edizione di: (1) la *Quaestio* del ms. di Padova, inedita; (2) il *Tractatus de subiecto theologiae* di Egidio, la cui edizione cinquecentesca, piuttosto rara, non è stata oggetto di ristampa anastatica; (3) la questione anonima *De subiecto theologiae* conservata nel ms. Toulouse, Bibliothèque Municipale, 739, ff. 41va–43rb<sup>9</sup>, anch'essa inedita. La decisione di pubblicare questo terzo testo è dettata dal fatto che la questione di Toulouse presenta delle affinità sorprendenti con il *Tractatus* egidiano, tanto che Pelster<sup>10</sup> aveva ipotizzato che si trattasse proprio di quest'opera di Egidio. Si tratta invece, molto probabilmente, di una ripresa estremamente fedele da parte di un autore forse agostiniano, ripresa che attesta la diffusione e la «canonizzazione» della tesi egidia-

<sup>7</sup> Per una descrizione di questo manoscritto, cf. *Aegidii Romani Opera Omnia*, I. 6, Repertorio dei sermoni, a cura di C. LUNA, (Unione Accademica Nazionale – Corpus Philosophorum Medii Aevi – Testi e Studi XI), Firenze 1990, pp. 46–61.

<sup>8</sup> D'ora in poi, per distinguere la *Quaestio* di Padova dal *De subiecto theologiae*, chiamerò la prima *Quaestio* e il secondo *Tractatus*.

<sup>9</sup> Per una descrizione di questo manoscritto, cf. *Aegidii Romani Opera Omnia*, I. 1/3\*, Catalogo dei manoscritti (Francia: Dipartimenti), a cura di F. DEL PUNTA e C. LUNA, (Unione Accademica Nazionale – Corpus Philosophorum Medii Aevi – Testi e Studi VI), Firenze 1987, pp. 156–166. Si noti che questo manoscritto conserva una seconda questione *De subiecto theologiae* ai ff. 127va–129rb, la quale sostiene anch'essa la tesi egidiana, ma con stile molto differente da quello di Egidio.

<sup>10</sup> F. PELSTER, Cod. 739 der Stadtbibliothek Toulouse mit teilweise unbekannten Quästionen des Thomas von Sutton O.P., Johannes von Paris O.P., Aegidius Romanus und Heinrich von Friemar O.E.S.A., *Scholastik*, t. 32 (1957), pp. 247–255, in part. p. 251.



na<sup>11</sup>. Essa – mi sembra – può costituire un contributo interessante alla storia, che è ancora da fare, del problema del soggetto della teologia nella generazione post-egidiana.

1. La «*Quaestio de subiecto theologiae*»  
di Egidio Romano e il suo rapporto con *Quodl. III, 2*

La questione *De subiecto theologiae* di Egidio Romano, finora ignota, è conservata, a mia conoscenza, dal solo ms. Padova, B.U., 844. L'attribuzione di questa questione a Egidio si fonda su due argomenti: (1) la nota marginale del manoscritto: «q(uesti)o fr(atr)is E. q(ui)d sit / s(u)b(iectu)m i(n) theologia»; (2) l'esame del contenuto e dello stile.

Per quanto riguarda l'attribuzione marginale del manoscritto, riassumo brevemente i dati che ho esposto nel mio studio sui sermoni di Egidio<sup>12</sup>. Il ms. Padova, B.U., 844, contiene una collezione di 100 sermoni, ai quali si aggiunge la *Quaestio de subiecto theologiae*, che è

<sup>11</sup> Nonostante le analogie con il *Tractatus* di Egidio, la *Quaestio* di Toulouse presenta degli elementi strutturali e stilistici sicuramente non egidiani: (1) la lunga premessa (lin. 1–17) in cui viene esposto il piano della questione sotto forma di elenco delle parti che la compongono; (2) la divisione in sette parti rigidamente distinte l'una dall'altra mediante formule di apertura e di chiusura, che non vengono mai usate da Egidio: «Hec de primo (secundo...)» per la formula di chiusura, «Secundo (Tertio...) restat declarare» per la formula di apertura; (3) la divisione della quinta parte in otto vie, anch'esse diligentemente elencate con stile molto ripetitivo (questo elemento dimostra sia la ripresa dell'uso egidiano della *via*, sia l'accentuazione scolastica di questo stilema, che Egidio limita in genere a tre membri, senza raggiungere mai un numero così elevato di argomenti); (4) l'assenza dell'argomento *in contrarium*, che è invece un elemento costante delle questioni egidiane; (5) l'uso esclusivo della prima persona singolare (mentre in Egidio si osserva una netta preferenza per la prima persona plurale); (6) la totale assenza delle locuzioni caratteristiche dello stile di Egidio (per le quali cf. LUNA, Repertorio dei sermoni, *op. cit.* alla n. 7). A questi elementi specifici si deve aggiungere che la struttura della *Quaestio* è molto più rigida e scolastica del *Tractatus*, il quale ha invece un andamento molto più mosso e vivace. In effetti, pur essendo costituito da nuclei ben distinguibili, il *Tractatus* è caratterizzato da un certo numero di temi principali, che vengono spesso ripresi per essere rielaborati e arricchiti. La *Quaestio* appare veramente come un esercizio scolastico che ordina, irrigidisce e impoverisce un testo originale e intelligente, trasformando un'argomentazione viva e appassionata in un elenco uniforme di argomenti esposti con diligenza e chiarezza. Si ricordi che il ms. Toulouse 739 conserva anche, ai ff. 139vb–147vb, otto sermoni anonimi, di stile molto simile a quello dei sermoni egidiani. Per questo motivo, essi sono stati pubblicati nel Repertorio dei sermoni, citato alla n. 7.

<sup>12</sup> Cf. n. 7.

l'unico testo non legato alla predicazione. Di questi 100 sermoni, 39 sono attribuiti dalla mano di uno dei copisti ad un certo «frater Egidius». L'analisi contenutistica e stilistica di questi sermoni dotati di nota di attribuzione consente di concludere con sicurezza che il «frater Egidius» deve essere identificato con Egidio Romano. Poiché la nota di attribuzione della *Quaestio* è della medesima mano alla quale si devono le altre note, si può pensare che essa goda della medesima attendibilità.

Per quanto riguarda il secondo argomento su cui si fonda l'attribuzione della *Quaestio*, cioè l'analisi del contenuto e dello stile, la *Quaestio* presenta dei paralleli testuali e dottrinali con il *Quodl.* III, 2 di Egidio tali che si deve pensare che essa è dovuta al medesimo autore. Sebbene il secondo apparato della *Quaestio* riporti tutti i paralleli rilevanti con il *Quodl.* III, 2, credo che sia necessario un breve commento, sia per valutarne l'importanza sia per chiarire la struttura della *Quaestio* e il suo rapporto con il *Quodl.* III, 2.

La *Quaestio* del manoscritto di Padova, B.U., 844, è un testo breve, ma compiuto e definito. Essa si apre con un *incipit* piuttosto problematico, in quanto in esso si fa riferimento ad una questione precedente nella quale si è supposto che il soggetto della teologia sia Dio *sub ratione aliqua speciali*. È possibile individuare con precisione fra le opere di Egidio la questione alla quale rimanda la *Quaestio*? Mi sembra che si possa escludere che la questione alla quale si fa riferimento sia il *Tractatus de subiecto theologiae*. In effetti, la *Quaestio* non rappresenta in nessun modo un momento di indagine ulteriore rispetto al *Tractatus*. Né si può dire che il *Tractatus* assuma la tesi che la *Quaestio* si propone di dimostrare, cioè che Dio è il soggetto della teologia *sub ratione speciali*. Questa è infatti la tesi che il *Tractatus* dimostra argomentativamente e in modo ben più ampio della *Quaestio*.

Il fatto che la *Quaestio* presenti dei forti parallelismi con il *Quodl.* III, 2 potrebbe indurre ad avanzare l'ipotesi che la questione a cui essa fa riferimento sia una delle questioni dei *Quodlibet*. Ma questa ipotesi non è comprovata da nessuna delle questioni dei *Quodlibet*, quali ci sono pervenuti nella redazione definitiva dell'autore.

Un secondo rimando, oltre quello dell'*incipit*, si legge nell'argomento *in contrarium*, in cui si fa riferimento a quanto è stato detto *supra*, cioè al principio secondo il quale il soggetto di una scienza speciale deve essere qualcosa di speciale in quanto speciale, così come il soggetto di una scienza generale deve essere qualcosa di generale in quanto generale. Questo principio, che di per sé è piuttosto generico, si legge nel

prologo di *Sent. I*<sup>13</sup>. Io non credo tuttavia che questo sia un elemento sufficiente per ricollegare la *Quaestio* alla lettura di Egidio sul primo libro delle *Sentenze*. A questo si oppongono, infatti, tre argomenti: (1) la questione del prologo di *Sent. I* in cui è enunciato il medesimo principio cui fa riferimento la *Quaestio* non assume, ma dimostra che Dio è soggetto della teologia *sub ratione speciali*; la *Quaestio* sarebbe dunque del tutto superflua all'interno del prologo a *Sent. I*; (2) la *Quaestio* presuppone, come si vedrà, l'articolo 19 della *Summa* di Enrico di Gand, il quale presuppone, a sua volta, il prologo di *Sent. I* di Egidio; la *Quaestio* è dunque necessariamente posteriore al *Sent. I* di Egidio e non può farne parte; (3) la *Quaestio* presenta un'impostazione del problema e fa uso di una terminologia che sono molto più vicine al *Quodl. III*, 2 e al *Tractatus* che al giovanile commento a *Sent. I*. In particolare, l'idea di una *ratio specialis* come un mezzo per delimitare e circoscrivere l'infinità divina, e l'analisi della visione beatifica sono dei temi decisamente tardi nella riflessione di Egidio su questo argomento, del tutto assenti nel *Sent. I*<sup>14</sup>.

Se sembra certo che la *Quaestio* non si ricollega alla lettura su *Sent. I*<sup>15</sup>, è però difficile proporre un'ipotesi sulla sua origine. Il fatto che essa sia isolata non consente in nessun modo di stabilire se facesse parte di una serie di questioni disputate oppure di una serie di questioni quodlibetali<sup>16</sup>, anche se è probabile, data la sua maturità dottrinale, che essa sia un atto magistrale. Poiché, come si vedrà, la *Quaestio* sembra

<sup>13</sup> Cf. apparato delle fonti della *Quaestio*, lin. 41–45.

<sup>14</sup> Nel prologo di *Sent. I*, Egidio non fa menzione né del problema di assegnare ad una scienza finita un oggetto infinito né della visione beatifica come mezzo per determinare la *ratio specialis* della teologia. In quest'opera, il tema dominante è quello della *confusio scientiarum*, cioè l'idea secondo la quale, se la teologia non considerasse Dio sotto un particolare punto di vista, si confonderebbe con la metafisica.

<sup>15</sup> A causa della sua affinità con le opere tarde di Egidio sull'argomento, mi sembra che sia del tutto da escludere l'ipotesi che la *Quaestio* sia il frammento di una *reportatio* del corso di Egidio sulle *Sentenze*, dal momento che una *reportatio* dovrebbe essere anteriore alla redazione definitiva, cioè al testo che è tramandato dai manoscritti e che si legge nelle edizioni del Rinascimento. Sul problema di una prima redazione del corso di Egidio sulle *Sentenze*, cf. C. LUNA, La lecture de Gilles de Rome sur le quatrième livre des *Sentences* (les extraits du Clm. 8005), *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 57 (1990) (in corso di stampa).

<sup>16</sup> Sui criteri per distinguere questi due tipi di questione, cf. B. BAZÀN, J. WIPPEL, G. FRANSEN, D. JACQUART, Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine, (Typologie des sources du Moyen Age Occidental, Fasc. 44–45), Turnhout 1985, in part. pp. 165–175.

essere una versione breve del *Quodl.* III, 2, è verisimile che essa sia anteriore al *Quodl.* III, 2. Se infatti Egidio avesse già scritto il *Quodl.* III, 2, non si comprenderebbe perché egli avrebbe ripetuto gli stessi argomenti in una questione molto meno estesa, quando essi erano stati già esposti con maggiore rigore e chiarezza nel *Quodl.* III, 2. Tutto quello che si può concludere, dunque, a proposito dell'origine della *Quaestio*, è che essa non rimanda a nessuna delle opere note di Egidio e non si ricollega al *Sent.* I, cui è certamente posteriore<sup>17</sup>; che, date le sue affinità con il *Quodl.* III, 2, essa deve risalire pressappoco allo stesso periodo; data la minore completezza ed estensione, è più probabile che essa sia anteriore al *Quodl.* III, 2, di cui potrebbe rappresentare un primo nucleo.

Dopo aver esposto gli scarsi elementi relativi all'origine e alla natura della *Quaestio*, è necessario esaminare più da vicino il suo rapporto e le sue analogie strutturali e contenutistiche con il *Quodl.* III, 2. La *Quaestio* sostiene la tesi secondo la quale Dio in quanto tale non può essere soggetto della teologia, perché questo implicherebbe che l'infinito in quanto infinito è soggetto di una scienza finita. La *Quaestio* si apre con cinque argomenti volti a dimostrare la tesi opposta, cioè che il soggetto della teologia è «deus in eo quod deus omnino et absolute consideratus». Questi cinque argomenti sono tutti derivati dalla *Summa* di Enrico di Gand, art. 19, qq. 1-2, e quattro di essi, cioè il primo, il terzo, il quarto e il quinto, sono ampiamente discussi nel *Quodl.* III, 2. Tuttavia, a differenza di quanto avviene nella *Quaestio*, questi quattro argomenti, ridotti a tre a causa della fusione del terzo e del quarto, sono discussi nella *solutio*. Il *Quodl.* III, 2 è infatti strutturato nel modo seguente: dopo gli argomenti *pro* e *contra*, Egidio presenta, all'inizio della *solutio*, i tre argomenti su cui si fonda la tesi di Enrico di Gand; prima di rispondere a tali argomenti, Egidio propone la propria tesi, argomentandola in tre *viae*; segue quindi la replica ai tre argomenti di Enrico di Gand e, infine, la risposta ai due argomenti *pro*, che si leggono prima della *solutio*.

<sup>17</sup> Un'altra opera egidiana nella quale si discutono i problemi del soggetto di una scienza sono le *Quaestiones metaphysicales*, lib. I, qq. 5-11, cioè la *reportatio* del suo corso sulla *Metafisica* (ed. Venetiis 1501, ristampa Minerva, Frankfurt 1966, ff. 3rb-6rb). Credo tuttavia che sia per ragioni cronologiche che per coerenza di genere letterario, si debba escludere che la *Quaestio* potesse inserirsi nell'ambito di questo corso di Egidio.

Il primo argomento della *Quaestio* (lin. 7–17)<sup>18</sup> si fonda sulla differenza fra il soggetto e il fine di una scienza: il fine coincide con il soggetto, ma ne differisce, perché il soggetto implica una conoscenza imperfetta, mentre il fine implica una conoscenza perfetta. Poiché l'aggiunta di una determinazione specifica rende la conoscenza più perfetta, se si afferma che la teologia tratta di Dio da un punto di vista più specifico e determinato, si otterrà il fine della teologia, e non il suo soggetto, dal momento che il soggetto richiede una conoscenza meno perfetta, cioè meno specifica e determinata.

Questo argomento è tratto dalla *Summa* di Enrico di Gand, art. 19, q. 1, che discute quale sia il soggetto della teologia. In questo passo Enrico polemizza con il *Sent.* I di Egidio, di cui cita la formula caratteristica «ut est principium nostre restaurationis et finis nostre glorificationis». Nel *Quodl.* III, 2, il primo argomento della *Quaestio* è il primo dei tre argomenti di Enrico che Egidio confuta.

Se si considera la risposta che questo primo argomento riceve sia nella *Quaestio* che nel *Quodl.* III, 2, ci si rende conto della straordinaria affinità dei due testi. In entrambi, infatti, vengono prospettate due possibili soluzioni. La prima (lin. 133–142) si fonda sull'idea che nelle forme immateriali, qual è appunto Dio, diversamente da quanto avviene per le forme che si uniscono alla materia, la perfezione è direttamente proporzionale all'astrazione: quanto più una forma è astratta e generale, tanto più è perfetta. Invece, le forme che si uniscono alla materia, quanto più sono generali, tanto più sono imperfette. Per questo motivo, quanto più generale è la nozione di Dio, tanto più è perfetta. Di conseguenza, l'aggiunta di una *ratio specialis* non rende la conoscenza di Dio più perfetta, come sosteneva Enrico di Gand, bensì meno perfetta.

La soluzione alternativa (lin. 143–153), introdotta da «Vel possumus dicere quod» sia nella *Quaestio* che nel *Quodl.* III, 2, svolge il ragionamento seguente: l'aggiunta di una *ratio specialis* non determina necessariamente una conoscenza più perfetta; non si può dunque inferire che la conoscenza di Dio sotto un particolare punto di vista sia più perfetta della conoscenza di Dio considerato in assoluto.

<sup>18</sup> Le linee fanno riferimento all'edizione della *Quaestio* pubblicata in appendice. Per quanto riguarda i testi paralleli, rimando, sia per il riferimento completo sia per la citazione, al secondo apparato della *Quaestio*, alle linee corrispondenti.



Entrambe le soluzioni, nel medesimo ordine, si leggono nel *Quodl.* III, 2. Tuttavia, nel *Quodl.* III, 2, la seconda soluzione è formulata in modo più breve che nella *Quaestio*. Inoltre, essa sembra più aderente all'argomento, il quale si fondava su due equivalenze: «conoscenza più specifica = conoscenza più perfetta = fine della scienza» e «conoscenza più assoluta = conoscenza meno perfetta = soggetto della scienza». La seconda soluzione, sia nella *Quaestio* che nel *Quodl.* III, 2, consiste nel negare l'equivalenza «conoscenza più specifica = conoscenza più perfetta», affermando che c'è una conoscenza specifica perfetta e una conoscenza specifica imperfetta. La differenza fra i due testi consiste nel fatto che la *Quaestio* attribuisce la conoscenza specifica perfetta ai beati e ai *viatores* più sapienti, mentre il *Quodl.* III, 2 si limita a dire che la conoscenza specifica perfetta è propria del fine, mentre la conoscenza specifica imperfetta è propria del soggetto.

Il secondo argomento (lin. 18–22) è tratto anch'esso dalla *Summa* di Enrico di Gand. Tuttavia, a differenza degli altri quattro argomenti, esso non è discusso nel *Quodl.* III, 2, ma coincide con l'ottavo argomento del *Tractatus*<sup>19</sup>. Esso consiste nel dire che, se la *ratio specialis* proposta da Egidio per definire il soggetto della teologia (cioè Dio come *principium restorationis* e *finis glorificationis*) facesse intrinsecamente parte del soggetto della teologia, bisognerebbe pensare che queste due condizioni non sono oggetto di dimostrazione, ma sono presupposte nella teologia. In realtà, invece, la teologia fornisce una vera e propria dimostrazione del fatto che Dio è il principio della redenzione e il fine della beatitudine.

Sebbene l'argomento sia ripreso, come si è detto, nel *Tractatus*, la formulazione della *Quaestio* sembra più vicina al testo di Enrico di Gand di quanto non lo sia la formulazione del *Tractatus*, come dimostra la ripresa dei termini *condiciones*, *supponere*, (*per*)*tractare*. Si noti anche che la risposta della *Quaestio* a questo argomento è differente dalla risposta del *Tractatus*. Nella *Quaestio* (lin. 154–158), Egidio nega che la teologia fornisca una vera dimostrazione del fatto che Dio è redentore e beatificatore. Se c'è dimostrazione, non si tratta di dimostrazione nel senso stretto del termine, poiché si fonda su un assunto tratto dalla Scrittura. Nel *Tractatus* (lin. 721–730), la risposta è più sfumata. Egidio non nega che ci sia dimostrazione della redenzione e della glorificazione, ma

<sup>19</sup> Cf. edizione in appendice, lin. 46–50.

limita tale dimostrazione *quantum ad cognitionem completam*, affermando che, *quantum ad cognitionem incompletam*, questi due aspetti della divinità sono dei presupposti tratti dalla Scrittura.

Il terzo argomento (lin. 23–27) tende a dimostrare l'accidentalità di una delle due condizioni sotto le quali, secondo Egidio, la teologia tratta di Dio, cioè Dio in quanto è principio della redenzione (*principium nostre restaurationis*). Se infatti l'uomo non avesse peccato, non ci sarebbe stata la redenzione; ci sarebbe tuttavia stata la teologia; questo significa che il fatto che Dio sia redentore è accidentale rispetto alla teologia, dal momento che si può immaginare un mondo in cui la teologia esiste, senza per questo considerare Dio in quanto principio della redenzione.

Questo argomento è formulato da Enrico di Gand nella *Summa*, art. 19, q. 2, ancora una volta in un contesto polemico chiaramente anti-egidiano. Esso si legge anche, sebbene in forma molto abbreviata, nel *Quodl.* I, 5 di Goffredo di Fontaines. Ma la fonte di Egidio è sicuramente la *Summa* di Enrico, da cui derivano tutti i cinque argomenti della *Quaestio*. Nel *Quodl.* III, 2, il terzo argomento della *Quaestio* coincide con la prima parte del terzo argomento discusso nella soluzione.

La risposta di Egidio a questo argomento di Enrico di Gand, sia nella *Quaestio* (lin. 159–164) che nel *Quodl.* III, 2, si fonda su un'accezione larga del termine *restauratio*: anche se non avesse peccato, l'uomo non avrebbe potuto conseguire la beatitudine sulla base delle sole facoltà naturali. Sarebbe stata per questo necessaria una redenzione intesa come *suppletio defectuum*, la quale è dunque una condizione necessaria nell'approccio della teologia a Dio. Il parallelismo fra la *Quaestio* e il *Quodl.* III, 2 è, in questo caso, particolarmente accentuato dalle numerose riprese letterali.

Il quarto argomento (lin. 28–33) si fonda su un parallelo con la metafisica: la metafisica tratta dell'ente in quanto sostanza piuttosto che dell'ente in quanto accidente; tuttavia, non per questo si può dire che il soggetto della metafisica sia l'ente in quanto sostanza, bensì l'ente in quanto ente. Allo stesso modo, anche ammettendo che la teologia consideri Dio principalmente come principio della redenzione e fine della glorificazione, questo non implica che il soggetto della teologia sia Dio considerato sotto questi due punti di vista, bensì Dio in quanto tale.

L'argomento è tratto dalla *Summa* di Enrico di Gand, art. 19, q. 1, e costituisce la seconda parte del terzo argomento discusso da Egidio nel *Quodl.* III, 2.



La risposta della *Quaestio* (lin. 165–171) nega l'analogia fra la metafisica e la teologia, su cui si fondava l'argomento di Enrico di Gand, mettendo in evidenza la differenza fra queste due scienze: anche se è vero che la metafisica tratta principalmente della sostanza, tuttavia non ne tratta principalmente in senso assoluto e da tutti i punti di vista; invece la teologia tratta principalmente della glorificazione e della redenzione in senso assoluto, cioè come delle condizioni primarie e irrinunziabili per la conoscenza di Dio. La medesima risposta si legge nel *Quodl.* III, 2, anche se è necessario apportare delle leggere correzioni al testo dell'edizione, indispensabili alla coerenza del discorso<sup>20</sup>.

Il quinto ed ultimo argomento (lin. 34–40) utilizza 2 *Cor.* 3,18 per dimostrare che la teologia è un'immagine della sapienza divina e per questo il suo soggetto deve coincidere con il soggetto della scienza divina: Dio in quanto tale, senza nessuna specificazione o determinazione.

Questo argomento è tratto anch'esso dalla *Summa*, art. 19, q. 2, di Enrico di Gand, dove è citato il medesimo testo di S. Paolo<sup>21</sup>. Esso costituisce il secondo dei tre argomenti discussi da Egidio nel *Quodl.* III, 2.

Sia nella *Quaestio* (lin. 172–181) che nel *Quodl.* III, 2, la confutazione di questo argomento si basa sull'idea che la somiglianza fra la teologia e la scienza divina, di cui la teologia è un'immagine, implica non l'identità, ma la differenza del soggetto. L'etimologia di *participare*,

<sup>20</sup> Cf. il secondo apparato della *Quaestio* alle lin. 165–171. La necessità di correggere *Deus in substantia* (ed. Lovanii 1646, pp. 130b–131a) è dovuta all'esigenza di mantenere il seguente parallelismo stabilito nell'enunciato dell'argomento (p. 128a): come la metafisica tratta principalmente dell'ente in quanto sostanza, ma il suo soggetto è l'ente in quanto ente, così la teologia tratta principalmente di Dio in quanto glorificatore e redentore, ma il suo soggetto è Dio in quanto Dio. Se non si correggesse il testo dell'edizione, la risposta sarebbe inadeguata all'argomento, in quanto la proporzione «metafisica: teologia = ente: Dio = sostanza: *ratio specialis*», stabilita nell'argomento si trasformerebbe, nella risposta, in «metafisica: teologia = ente: Dio = Dio: *ratio specialis*». Si noti tuttavia che il testo dell'edizione sembra riflettere quello dei manoscritti, poiché i mss. Paris, Arsenal, 454 (f. 22va) e B.N., Lat. 15851 (f. 185ra) leggono come l'edizione. Non mi è stato possibile, purtroppo, consultare altri manoscritti dei *Quodlibet*.

<sup>21</sup> Nel *Quodl.* XII, 1, che è una replica al *Quodl.* III, 2 di Egidio, Enrico di Gand ricorda che Egidio ha attaccato questo suo argomento: «Sed praeterea ex dictis meis contra me nituntur arguere. Nam dixi quod scientia theologiae et etiam beatorum est participatio quaedam scientiae divinae» (ed. Decorte, p. 12, lin. 92–94). Si noti che l'autoriferimento di Enrico (*dixi*) è piuttosto alla *Summa*, art. 19, q. 2, ed. Parisiis 1520, ristampa St. Bonaventure N. Y.-Louvain-Paderborn 1953, t. I, f. 118rF, che all'art. 6, q. 4, ad 1<sup>m</sup> o al *Quodl.* VII, qq. 4–6, come suggerisce in nota l'editore.

cioè *partem capere*, presente in entrambi i testi, serve a spiegare la parzialità e la manchevolezza della teologia rispetto alla scienza divina. Proprio perché è solo un'immagine e una partecipazione della scienza divina, la teologia non può avere lo stesso soggetto della scienza divina. La replica del *Quodl.* III, 2 a questo argomento di Enrico di Gand è identica.

Dopo aver analizzato i cinque argomenti della *Quaestio* (lin. 6–40) e le risposte (lin. 133–181), è necessario esaminare il corpo della questione (lin. 46–132), per mostrare che l'affinità con il *Quodl.* III, 2 di Egidio interessa la *Quaestio* nella sua integralità. Si deve però osservare che, mentre per gli argomenti, a causa della loro stessa struttura, i paralleli con il *Quodl.* III, 2 sono netti e ben definibili, per il corpo della questione non ci sono delle corrispondenze di struttura così fisse e riconoscibili. Ciò è dovuto anche al fatto che la *Quaestio* è molto più breve del *Quodl.* III, 2 e la successione dell'argomentazione non è così ben scandita, organizzata e ordinata come nel *Quodl.* III, 2. Per questo motivo, mi è parso opportuno cercare di individuare nella *Quaestio* dei nuclei tematici piuttosto brevi. In questo modo sarà più agevole mostrare come quasi tutti gli elementi della *Quaestio* si ritrovano, in forma più completa e sistematica, nel *Quodl.* III, 2.

1 (lin. 46–57): In questo primo nucleo viene svolto l'argomento seguente: poiché Dio è infinito, se il soggetto della teologia fosse Dio in quanto tale, cioè considerato nella sua infinità, bisognerebbe ammettere la conseguenza assurda che l'infinito in quanto tale è il soggetto di una scienza finita, cioè della teologia e della scienza dei beati. Questo ragionamento costituisce il motivo dominante di tutta l'argomentazione di Egidio sia nella *Quaestio* che nel *Quodl.* III, 2 e nel *Tractatus*<sup>22</sup>. Esso apre la *Quaestio* e corrisponde alla *prima via* del *Quodl.* III, 2, cioè al primo dei tre argomenti che Egidio presenta in sostegno della propria tesi, dopo aver esposto i tre argomenti di Enrico di Gand.

2 (lin. 58–63): Dopo aver stabilito il punto di partenza del proprio ragionamento, cioè l'infinità di Dio e la sua incommensurabilità con le scienze finite, Egidio introduce una precisazione, che è quasi la risposta ad una possibile obiezione: la limitatezza e la parzialità della teologia, come di ogni scienza creata, non sono dovute soltanto al soggetto

<sup>22</sup> Nel *Tractatus*, esso è esposto nell'argomento *in contrarium* (lin. 62–71), che costituisce un riassunto molto chiaro della posizione di Egidio.

conoscente (*ex parte nostra*), cioè all'inadeguatezza dell'intelletto creato, ma sono una caratteristica intrinseca della scienza (*ex parte ipsius scientie*). Questa idea è ripresa nel *Quodl.* III, 2, nella lunga risposta al secondo argomento. La ripresa della contrapposizione *ex parte nostra* / *ex parte ipsius scientie* conferma il parallelismo dottrinale. Allo stesso modo, è interessante rilevare l'espressione «infinitem sub ratione infinita, vel, quod idem est, ... deus in eo quod deus», che ricorre nel *Tractatus*<sup>23</sup> e costituisce la base di tutta l'argomentazione di Egidio.

3 (lin. 64–72): Il primo punto dimostra soltanto che il soggetto della teologia non può essere Dio considerato in assoluto, ma è necessario aggiungere una determinazione che delimiti la sua infinità e la renda compatibile con la finitezza della scienza creata. Il passo successivo consiste nell'indicare quale sia questa determinazione. L'idea è di dedurla dall'analisi della visione beatifica. Nella loro visione di Dio, i beati non contemplano tutti gli infiniti aspetti della divinità, ma solo quegli aspetti che sono direttamente finalizzati alla loro beatitudine (*omnia que ad beatitudinem requiruntur*). Ora, poiché l'oggetto della visione beatifica coincide con l'oggetto della teologia, con la differenza che nella visione beatifica esso è conosciuto *per speciem et lumen clarum*, mentre nella teologia è conosciuto *per fidem* e *per lumen enigmaticum*, anche la teologia avrà un campo di indagine delimitato, nel senso che non potrà considerare Dio nell'infinità dei suoi attributi. L'idea che la visione beatifica e la conoscenza teologica coincidono per la parzialità dell'oggetto e differiscono per la maggiore o minore chiarezza è ribadita alle lin. 85–90 e 110–116, dove ricorrono i medesimi termini-chiave.

La tesi secondo la quale i beati, nella loro visione di Dio, non vedono tutto ciò che è in Dio, costituisce l'argomento del *Quodl.* I, 21<sup>24</sup>. Tuttavia, il parallelo più interessante è rappresentato dal *Quodl.* III, 2, dove Egidio dedica una sezione piuttosto ampia al problema della limitatezza della visione beatifica. È interessante osservare che in questo caso particolare e nell'intera *Quaestio*, il ricorrere di alcune formule caratteristiche per designare la visione beatifica e il suo rapporto con la conoscenza teologica costituisce una conferma ulteriore dell'affinità dei due testi: *omnia que ad beatitudinem requiruntur*, *lumen clarum* / *lumen*

<sup>23</sup> Cf. lin. 67–68, 122–123, 352–355.

<sup>24</sup> Per un'analisi di questo testo, cf. NASH, *op. cit.*, pp. 68–69.

*enigmaticum, per speciem / per fidem, cognitio clara / cognitio obscura, ut est obiectum beatificans / ut est pelagus infinitum.*

4 (lin. 73–92): Dopo essersi soffermato sulla visione beatifica, al fine di individuare la determinazione che la delimita e la definisce, l'autore istituisce un confronto fra i tre tipi di conoscenza di Dio. La conoscenza che Dio ha di sé stesso porta su Dio considerato nella sua infinità (*ut est pelagus infinitum*); la conoscenza che ne hanno i beati considera Dio come oggetto di beatitudine (*ut est obiectum beatificans*); la conoscenza che ne hanno gli uomini considera Dio come fine e realizzazione perfetta della beatitudine (*nostrae beatitudinis finis et consummatio*). Si tratta di un ragionamento *a fortiori*, nel senso che la finitezza della visione beatifica implica a maggior ragione la finitezza della conoscenza teologica. Questo tipo di ragionamento si ritrova anche nel *Tractatus* (lin. 202) ed esprime bene il movimento del pensiero di Egidio, che deduce le caratteristiche della conoscenza teologica dalle caratteristiche della visione beatifica. Sebbene manchi una citazione esplicita, la terminologia e l'argomentazione presuppongono la definizione di Damasceno<sup>25</sup>, secondo la quale Dio è «quoddam pelagus substantie infinitum». Questa definizione è centrale nella disputa sul soggetto della teologia, in quanto stabilisce un'equivalenza fra il concetto di Dio e il concetto di infinito. Essa è alla base non solo del *Tractatus*<sup>26</sup>, ma anche del *Quodl.* III, 2, in cui, dopo aver esposto gli argomenti di Enrico di Gand, come introduzione alle proprie tre vie, Egidio ricorda il presupposto di tutto il ragionamento, cioè la definizione di Damasceno.

5 (lin. 93–109): In questo passo, l'attenzione si concentra specialmente sulla conoscenza teologica, cioè sulla conoscenza che gli uomini possono avere di Dio prima della morte. Dopo aver ricordato l'analogia fra la conoscenza dei beati, che contemplano solo ciò che è finalizzato alla loro beatitudine, e la teologia, il cui oggetto è costituito solo dalle verità che riguardano la fede e servono alla beatitudine, Egidio cita *De trinitate*, XIV, 1. In questo passo, Agostino afferma che si deve far rientrare nell'ambito della teologia soltanto quelle conoscenze che contribuiscono a nutrire, difendere e rafforzare la fede, la quale conduce alla beatitudine. La rilevanza di questo testo nel dibattito sul soggetto della teologia è attestata dalle numerose citazioni: Enrico di Gand nella

<sup>25</sup> De fide orthodoxa, I, 9, (PG 94, 836B).

<sup>26</sup> Cf. lin. 314 ss.

*Summa*, art. 19, q. 2 e nel *Quodl.* XII, 1, Egidio nella *Quaestio*, nel *Quodl.* III, 2, e in *Sent.* II, dist. 1, pars 1, art. 3<sup>27</sup>. Nel *Quodl.* III, 2, Egidio cita il passo agostiniano nell'ambito della seconda via, a sostegno del medesimo ragionamento che è svolto in questa sezione della *Quaestio*: se il soggetto della teologia fosse Dio nella sua infinità, essa potrebbe trattare di qualunque argomento, dal momento che in Dio si rispecchiano tutte le cose; potrebbe dunque trattare anche di ciò che è irrilevante o inutile, il che è contro l'autorità di Agostino, secondo il quale la teologia si occupa solo di ciò che riguarda la fede. Il medesimo passo è citato nella terza via<sup>28</sup>, la quale dimostra che, poiché il fine della teologia è la beatitudine, tutto ciò che viene considerato nell'ambito della teologia viene considerato dal punto di vista della beatitudine. Questo implica che il soggetto della teologia è Dio in quanto *glorificator* e *beatificator*.

Questi due concetti, che il *Quodl.* III, 2 esprime in modo molto netto e chiaro nella seconda e nella terza via, si trovano *in nuce* in questa sezione della *Quaestio*: (1) la teologia deve considerare Dio solo sotto un particolare punto di vista, altrimenti il suo ambito si estenderebbe all'intero scibile (seconda via); (2) poiché la teologia è finalizzata alla beatitudine, la specificazione del suo soggetto deve ispirarsi al fine (terza via). Nella *Quaestio*, il secondo concetto è espresso in modo piuttosto rapido (lin. 100–104) e, in sostanza, si può dire che esso non è bene individuato rispetto al primo. In effetti, nelle linee seguenti (lin. 104–109), viene ribadito il primo concetto e le somiglianze letterali con la seconda via del *Quodl.* III, 2 sono particolarmente significative. Tuttavia, nonostante questa struttura leggermente caotica della *Quaestio*

<sup>27</sup> Per la *Summa* di Enrico di Gand, cf. *ed. cit.*, t. I, f. 117r X; per il *Quodl.* XII, 1, cf. *ed. Decorte (Henrici de Gandavo Opera Omnia, XVI)*, Leuven 1987, pp. 4–5; per il *Sent.* II, dist. 1, di Egidio, cf. *ed. Venetiis* 1581, ristampa Minerva, Frankfurt 1968, t. I, p. 10bC. L'esegesi di Enrico di Gand è naturalmente molto differente da quella di Egidio. Per Enrico, infatti, l'autorità di Agostino serve solo ad escludere dall'ambito della teologia tutto ciò che non è oggetto di fede. Per Egidio, invece, essa serve ad escludere dalla teologia la considerazione dell'infinità di Dio, riconducendola al solo aspetto della beatificazione e della glorificazione. Poiché il *Quodl.* XII, 1 di Enrico di Gand è una replica al *Quodl.* III, 2 di Egidio, si può affermare che la citazione del passo di Agostino fra gli argomenti *quod non* è una ripresa polemica diretta della seconda via del *Quodl.* III, 2 di Egidio, la quale può essere considerata a sua volta come una risposta all'esegesi del passo agostiniano proposta da Enrico nella *Summa*.

<sup>28</sup> Esso costituisce anche la chiusa dell'intera questione, il che potrebbe confermare la rilevanza di questo testo nel dibattito sul soggetto della teologia.



rispetto al *Quodl.* III, 2, mi pare innegabile che questa sezione della *Quaestio* corrisponda alla seconda e alla terza via del *Quodl.* III, 2. Poiché, come si è visto, la prima via del *Quodl.* III, 2 corrisponde alla prima sezione della *Quaestio*, si può dire che la *Quaestio* contiene tutto il nucleo argomentativo del *Quodl.* III, 2, e non soltanto quello polemico. Se, come è probabile, la *Quaestio* è anteriore al *Quodl.* III, 2, appare evidente che nel *Quodl.* III, 2, lo sforzo di Egidio è stato di definire e ordinare i concetti, organizzandoli in un discorso più ampio e strutturato in modo più rigoroso.

6 (lin. 110–116): Come si è detto, queste linee si ricollegano alla terza sezione, della quale rappresentano una pura ripetizione. È importante tuttavia notare che esse sono introdotte da una locuzione tipicamente egidiana «Redeamus ergo ad propositum et dicamus»<sup>29</sup>, che si aggiunge alle numerose affinità di vocabolario fra la *Quaestio* e il *Quodl.* III, 2.

7 (lin. 117–122): Questa breve sezione, che non ha corrispondenza nel *Quodl.* III, 2 e in nessuno degli altri testi egidiani sull'argomento, contiene un riferimento polemico ad Enrico di Gand, il quale, nella *Summa*, art. 19, q. 2, afferma che la teologia si interessa a tutto ciò che è conoscibile in quanto è oggetto di fede (*credibile*). Egidio interpreta questa affermazione come il riconoscimento, inevitabile anche da parte del suo avversario, della necessità di introdurre nella teologia una *ratio specialis*, che delimiti l'infinità di Dio. L'uso del termine *plures* per designare Enrico può essere dovuto al fatto che, prima di lui, la medesima opinione era stata sostenuta da Bonaventura e Alberto Magno<sup>30</sup>.

8 (lin. 122–132): Le linee finali della soluzione contengono la definizione della *ratio specialis*, mediante la quale la teologia restringe e delimita la nozione di Dio. La definizione è condotta in due fasi: nella prima (lin. 122–125), Egidio ricorda quanto era stato già detto in precedenza (lin. 100–104), cioè che la teologia considera Dio in quanto glorificatore e beatificatore; nella seconda (lin. 125–132), si aggiunge una considerazione ulteriore: poiché l'uomo può pervenire alla beatitudine solo mediante la redenzione, la teologia considera Dio non

<sup>29</sup> Sulle principali locuzioni caratteristiche dello stile di Egidio, cf. Repertorio dei sermoni, citato alla n. 7.

<sup>30</sup> Bonaventura, *Sent.* I, proem., q. 1, ed. minor, t. I, Ad Claras Aquas, Florentiae 1934, p. 7; Alberto Magno, *Sent.* I, dist. 1, art. 2, ed. Lugduni 1651, t. 14, p. 9b. Si veda anche DONDAINE, *op. cit.*, pp. 249, 262–265 e PANELLA, *op. cit.*, pp. 50–51, n. 288.

soltanto in quanto conduce l'uomo alla beatitudine, ma anche in quanto lo redime. Si ottiene in questo modo la caratteristica formula egidiana: *principium nostre restaurationis et finis nostre glorificationis*.

È interessante osservare che i due punti di vista sotto i quali la teologia considera Dio (in quanto redentore e in quanto glorificatore) non sono sullo stesso piano. L'aspetto della redenzione non è primario, nel senso che la redenzione è il modo attraverso il quale l'uomo perviene alla gloria e alla beatitudine. Nel prologo di *Sent. I*, dove Egidio propone per la prima volta una definizione della *ratio specialis*, non c'è nessuna riflessione sul rapporto reciproco di questi due aspetti della divinità. In sostanza, Egidio sembra fare una proposta, che non giustifica e non spiega<sup>31</sup>. È probabilmente solo in seguito alle critiche formulate da Enrico di Gand nella *Summa*, art. 19, qq. 1–2, che il suo pensiero si precisa e si affina su questo punto. La *Quaestio*, che pone una certa subalternazione della redenzione rispetto alla glorificazione, è già molto lontana da *Sent. I*. L'idea di una tale subordinazione è invece espressa in maniera netta nel *Quodl. III*, 2 e nel *Sent. II*, dist. 1 e 21<sup>32</sup>. Anzi, in *Sent. II*, dist. 21, che è l'ultimo testo nel quale Egidio ritorna sul problema del soggetto della teologia, la subordinazione della redenzione rispetto alla glorificazione sembra radicalizzarsi al punto che Egidio afferma che la *ratio specialis* della teologia è espressa meglio dalla formula «ut est finis nostre glorificationis» che dalla formula «ut principium nostre restaurationis». Sembrerebbe quasi che in quest'ultima fase della sua riflessione, Egidio abbia dato maggior peso all'obiezione di Enrico di Gand, secondo la quale la condizione di *restaurator* è accidentale, in quanto, se Adamo non avesse peccato, non ci sarebbe stato bisogno della redenzione (= terzo argomento della *Quaestio*).

L'analisi della *Quaestio* che abbiamo condotto finora consente di affermare – mi sembra – che questo testo è sicuramente di Egidio e che le affinità di contenuto, di vocabolario e di struttura con il *Quodl. III*, 2 sono tali da ipotizzare che la *Quaestio* rappresenti una prima versione del

<sup>31</sup> *Sent. I*, prol., pars 1, princ. 1, q. 3, *ed. cit.*, f. 3v L e N: «... et ideo Deus de quo principaliter intendit ista scientia sub aliqua speciali ratione debet esse subiectum in ea. Ista autem specialis ratio potest esse <in quantum est principium nostre restaurationis et consummatio nostre glorificationis> ... non tamen sufficit dicere: deus est subiectum in sacra pagina, nisi addatur ei aliqua specialis conditio, ut principium nostre restaurationis et consummatio nostre glorificationis».

<sup>32</sup> Cf. i testi citati alle lin. 125–132 della *Quaestio*.



*Quodl.* III, 2<sup>33</sup>. Per illustrare con maggiore chiarezza il rapporto fra questi due testi, si può proporre il seguente schema riassuntivo<sup>34</sup>:

<i>Quaestio</i>	<i>Quodl.</i> III, 2	
7-17) 1° arg. (Enr. Gand, <i>Sum.</i> , a. 19, q. 1)	1° arg. solut.,	127b
18-22) 2° arg. (Enr. Gand, <i>ib.</i> )		
23-27) 3° arg. (Enr. Gand, <i>ib.</i> , q. 2)	3° arg. solut. (1 <sup>a</sup> parte),	128 a
28-33) 4° arg. (Enr. Gand, <i>ib.</i> , q. 1)	3° arg. solut. (2 <sup>a</sup> parte),	128 a
34-40) 5° arg. (Enr. Gand, <i>ib.</i> , q. 2)	2° arg. solut.	128 a
41-45) <i>In contrarium</i>		
46-57) Infinità di Dio	1 <sup>a</sup> via	128 b
58-63) Limitatezza della teologia	Ad 2 <sup>m</sup>	132 b
64-72) Visione beatifica e teologia	Ad 2 <sup>m</sup>	130 a, 132 b-133 a
73-92) Tre tipi di conoscenza di Dio	Ad 2 <sup>m</sup>	133 a
93-109) La conoscenza teologica	2 <sup>a</sup> + 3 <sup>a</sup> via	128 b-129 a
110-116) cfr. lin. 64-72		
117-122) Contro la tesi del <i>credibile</i> (Enr. Gand, <i>ib.</i> , q. 2)		
122-132) La <i>ratio specialis</i>	solut.	131 a
133-153) Ad 1 <sup>m</sup>	solut.	130 a-b
154-158) Ad 2 <sup>m</sup>		
159-164) Ad 3 <sup>m</sup>	solut.	130 b
165-171) Ad 4 <sup>m</sup>	solut.	130 b-131 a
172-181) Ad 5 <sup>m</sup>	solut.	130 b

## 2. La ricostruzione del dibattito: alcuni problemi di cronologia

Nel suo studio, Nash prende in esame una serie di testi, per i quali adotta la cronologia seguente:

- 1) Egidio Romano, *Sent.* I, prol. (1275-78)
- 2) Enrico di Gand, *Summa*, art. 8, q. 3 (ca. 1278-80)
- 3) Egidio Romano, *Quodl.* I, 21 (Pasqua 1285)

<sup>33</sup> Si potrebbe anche ipotizzare che la *Quaestio* sia una *reportatio* del *Quodl.* III, 2. Tuttavia, il carattere compiuto e definito del testo, l'assenza di formule tipiche della *reportatio*, l'esistenza di paralleli testuali così letterali con il *Quodl.* III, 2 e la presenza di alcune locuzioni caratteristiche dello stile di Egidio (cf. per esempio lin. 110) inducono a ritenere l'ipotesi della *reportatio* meno convincente dell'ipotesi di una prima versione.

<sup>34</sup> Per il *Quodl.* III, 2 faccio riferimento alle pagine dell'ed. Lovanii 1646 (ristampa Minerva, Frankfurt 1966), per mettere in evidenza sia la corrispondenza dei due testi che le eventuali alterazioni nella successione dell'argomentazione.

- 4) Goffredo di Fontaines, *Quodl.* I, 5 (Natale 1285)
- 5) Enrico di Gand, *Summa*, art. 19, qq. 1–2 (ca. 1286)
- 6) Egidio Romano, *Quodl.* III, 2 (Pasqua 1287 o 1288)
- 7) Enrico di Gand, *Quodl.* XII, 1 (Natale 1288)
- 8) Egidio Romano, *Sent.* II, dist. 1 (ca. 1289)
- 9) Egidio Romano, *Tractatus de subiecto theologiae* (ca. 1290)
- 10) Egidio Romano, *Quodl.* V, 5 (1289 o 1290)
- 11) Goffredo di Fontaines, *Quodl.* XI, 1 (1294), XIII, 1 (1296), XIV, 2 (1297)
- 12) Egidio Romano, *Sent.* II, dist. 11 (ca. 1300)
- 13) Egidio Romano, *Sent.* II, dist. 21 (post 1301).

L'analisi condotta nel paragrafo precedente consente di aggiungere a questa serie di testi la *Quaestio* egidiana, la quale deve essere collocata sicuramente dopo il testo n° 5, cioè dopo la *Summa*, art. 19, di Enrico di Gand, e molto probabilmente prima del testo n° 6, cioè del *Quodl.* III, 2 di Egidio. In questo paragrafo vorrei analizzare alcuni problemi di cronologia e cercare di ridefinire il rapporto fra il *Quodl.* III, 2 di Egidio, il *Quodl.* XII, 1 di Enrico di Gand e il *Quodl.* I, 5 di Goffredo di Fontaines.

Un primo punto che merita di essere considerato è la datazione degli articoli 8 e 19 della *Summa* di Enrico di Gand. Nella sua introduzione all'edizione del *Quodlibet* I di Enrico<sup>35</sup>, R. Macken rileva che alcune conclusioni di Nash relative alla *Summa* e basate sulle citazioni implicite nel corso della disputa con Egidio sono in contrasto con la datazione di Gómez Caffarena<sup>36</sup>. In particolare, Gómez Caffarena data gli art. 1–20 della *Summa* prima dei *Quodlibet*, cioè prima del 1276. Nash, da parte sua, data invece l'art. 8 al 1278–80 ca. e l'art. 19 al 1286<sup>37</sup>. La datazione dell'art. 8 si fonda sul fatto che in esso Enrico polemizza con il prologo del *Sent.* I di Egidio, per il quale Nash adotta la cronologia 1275–78<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> *Henrici de Gandavo Opera Omnia*, V, Leuven-Leiden 1979, p. XVI.

<sup>36</sup> J. GÓMEZ CAFFARENA, Cronología de la «Suma» de Enrique de Gante por relación a sus «Quodlibetos», *Gregorianum*, t. 38 (1957), pp. 116–133.

<sup>37</sup> NASH, *op. cit.*, p. 67 n. 2 e p. 71 n. 1.

<sup>38</sup> La datazione tradizionalmente ammessa per il *Sent.* I di Egidio, cioè 1276–77, era stata proposta da P. MANDONNET, La carrière scolaire de Gilles de Rome, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 4 (1910), pp. 480–499, la cui tesi è stata adottata da quasi tutti gli autori posteriori (cf. n. 39), fra cui lo stesso Nash nel suo articolo: Giles of Rome, auditor and critic of St. Thomas, *The Modern Schoolman*, t. 28 (1950), pp. 1–20, in part. p. 1, n. 1. La leggera anticipazione al 1275 si legge in G. BRUNI, Una inedita «Quaestio de natura universalis» di Egidio Romano, Napoli 1935, p. 28.

Ugualmente, per l'art. 19, Nash stabilisce come termine *a quo* il *Sent. I* di Egidio, cioè il 1278, e come termine *ad quem* il *Quodl. III*, 2 di Egidio, cioè il 1287–88. Ora, poiché R. Wielockx<sup>39</sup> ha dimostrato che il *Sent. I* di Egidio non può essere posteriore al 1271–73, la conseguenza è che si può mantenere sia la cronologia di Gómez Caffarena per gli art. 1–20 della *Summa* di Enrico, sia le conclusioni di Nash relative alla polemica condotta da Enrico negli art. 8 e 19 contro il *Sent. I* di Egidio. È infatti possibile che questi articoli siano posteriori al *Sent. I* di Egidio, cioè al 1271–73, e anteriori al *Quodl. I* di Enrico, cioè al 1276.

Una questione cronologica leggermente più complessa riguarda i rapporti fra il *Quodl. III*, 2 di Egidio, il *Quodl. XII*, 1 di Enrico di Gand e il *Quodl. I*, 5 di Goffredo di Fontaines. Come si è visto, questi tre testi sono disposti da Nash nell'ordine seguente: (1) Goffredo di Fontaines, *Quodl. I*, 5 (Natale 1285); (2) Egidio Romano, *Quodl. III*, 2 (Pasqua 1287 o 1288); (3) Enrico di Gand, *Quodl. XII*, 1 (Natale 1288). Il problema è costituito dal *Quodl. I*, 5 di Goffredo di Fontaines, per il quale mi sembra impossibile mantenere la datazione Natale 1285, dal momento che esso ha sicuramente utilizzato sia il *Quodl. III*, 2 di Egidio sia il *Quodl. XII*, 1 di Enrico<sup>40</sup>. La citazione del *Quodl. XII*, 1 di Enrico è particolarmente evidente:

<sup>39</sup> *Aegidii Romani Opera Omnia*, III. 1, Apologia. Édition et commentaire par R. WIELOCKX, (Unione Accademica Nazionale – Corpus Philosophorum Medii Aevi – Testi e Studi IV), Firenze 1985, pp. 236–240, cui rinviamo anche per una bibliografia completa sull'argomento.

<sup>40</sup> Per la datazione dei *Quodlibet* di Goffredo di Fontaines, cf. J.F. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Godfrey of Fontaines*, Washington D.C. 1981, pp. XXIII–XXVIII. Si noti che la datazione di Wippel rispetto a quella di P. GLORIEUX, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, t. I, Paris 1925, pp. 149–150, coincide per i primi sei *Quodlibet* (Natale 1285–Natale 1289) e per il *Quodl. XV* (1303/4), mentre per i *Quodl. VII–XIV* è posticipata di uno/due anni. Infatti, mentre Glorieux li data dal 1290 al 1297, Wippel li data dal 1290/91 (o 1291/1292) al 1298/99. Ricordo che la datazione del *Quodl. I* al Natale 1285 (accettata anche da Wippel) si basa sul fatto che esso deve essere posteriore alla morte del re Filippo III (5 ottobre 1285), dal momento che nella q. 11 Goffredo discute dove debba essere sepolto il cuore del re. Alle medesime conclusioni circa l'utilizzazione nel *Quodl. I*, 5 di Goffredo di Fontaines del *Quodl. III*, 2 di Egidio e del *Quodl. XII*, 1 di Enrico di Gand, era giunto, indipendentemente, P. TIHON, *Foi et théologie selon Godefroid de Fontaines*, (Museum Lessianum, Section théologique 61), Paris-Bruges 1966, p. 202, n. 5. Si noti che WIPPEL, *op. cit.*, non fa menzione di questa osservazione del P. Tihon né del suo suggerimento di ipotizzare un rimaneggiamento del *Quodl. I* di Goffredo, anche se questo contrasta con il carattere di *reportatio* dei *Quodlibet* di Goffredo (cf. *infra*, n. 49).

Goffr. di Font., *Quodl.* I, 5 pp.12–13 de Wulf-Pelzer  
 Propter quod aliqui modum istum reprobantes, ad evitandum inconveniens quod in argumento primo inducitur, dicunt quod *Deus sub ratione infinita potest dici subiectum scientiae dupliciter. Uno modo ut utrumque, scilicet et res ipsa quae Deus est et ipsa ratio infinitatis sit obiectum scientiae; alio modo ut solum res subiecta illi rationi sit obiectum scientiae, sic tamen ut est sub ratione infinitatis, ut ipsa infinitas sive ratio infinitatis sit quoddam annexum obiecto sic quod non sit obiectum sub ratione contraria; illa tamen ratio non sit obiectum scientiae. Primo modo Deus est obiectum suae scientiae solius et differt secundum hoc scientia Dei quae est de ipso a scientia hominum et angelorum penes subiectum absolutum et determinatum...* Sed ad hoc respondent praedicti... et dicunt quod... scientia quam habet creatura de Deo vere subalternatur scientiae quam habet Deus de se ipso secundum modum praedictum. *Et est iste modus subalternationis alius et contrarius uni modorum positorum a Philosopho, quia haec scientia considerans subiectum contractum et cum determinatione subalternat scientiam considerantem illud simpliciter et sine determinatione.*

Enrico di Gand, *Quodl.* XII, 1 pp. 5–6 Decorte

*Dico quod Deus sub ratione infinita ex parte sui dupliciter potest esse subiectum scientiae: uno modo ut utrumque, scilicet et res ipsa quae Deus est, et ratio illa infinitatis sit obiectum scientiae... vel alio modo ut solummodo res subiecta illi rationi sit obiectum scientiae... sic tamen ut est sub ratione infinitatis, ut ipsa infinitas in quantum huiusmodi seu ratio infinitatis, sit quoddam adnexum subiecto sive obiecto in quantum obiectum est, sic inquam adnexum ut sub ratione contraria non sit subiectum vel obiectum, ita tamen quod illa ratio non sit obiecta illi scientiae. Primo modo Deus sub ratione infinita est obiectum solius scientiae Dei. Propter quod scientia Dei de Deo differt secundum speciem a scientia angelorum et hominum de Deo... est modus subalternandi quo subalternans et subalternata considerant idem, differens penes absolutum et determinatum [est]. Et est iste modus subalternationis, quo scientia considerans obiectum determinatum infinitate comprehensum in illa scientia, subalternat sibi scientiam considerantem ipsum simpliciter, contrarius modo subalternandi... Unde iste modus non est aliquis illorum quattuor quos ponit Philosophus in libro Posteriorum.*

La citazione è talmente fedele che si deve pensare che nel redigere il *Quodl.* I, 5, Goffredo di Fontaines avesse davanti agli occhi il testo scritto del *Quodl.* XII, 1 di Enrico di Gand. Questa relazione fra il

*Quodl.* I, 5 di Goffredo e il *Quodl.* XII, 1 di Enrico era sfuggita a Nash. Egli ritiene anzi che nel passo che ho citato Goffredo polemizzi con Egidio<sup>41</sup>. Ma poiché il tema dell'esclusione dell'infinità divina caratterizza il momento più maturo della speculazione egidiana sul soggetto della teologia, Nash è costretto a ipotizzare che nel passo in questione Goffredo tiri le conclusioni di quello che Egidio afferma in *Sent.* I, dist. 39<sup>42</sup>, a proposito della conoscenza divina di una infinità di enti, e nel *Quodl.* I, 21 a proposito della limitatezza della visione beatifica. In questo modo, non solo si trascura la polemica di Goffredo contro Enrico, ma si attribuisce ad Egidio la soluzione che Enrico aveva elaborato proprio in opposizione alla tesi egidiana. D'altra parte, che la citazione di Goffredo non possa mirare ad Egidio risulta con evidenza dal fatto che Goffredo attribuisce la soluzione che cita a degli «aliqui modum istum reprobantes», laddove il *modus iste* è sicuramente quello di Egidio, che Goffredo ha esposto e confutato nelle pagine precedenti.

Per quanto riguarda il rapporto fra il *Quodl.* I, 5 di Goffredo e il *Quodl.* III, 2 di Egidio, la datazione del *Quodl.* I, 5 al Natale 1285 obbligherebbe a pensare che gli unici testi egidiani che Goffredo può citare nel *Quodl.* I, 5 sono il *Sent.* I e il *Quodl.* I, 21, dal momento che il *Quodl.* III, 2 di Egidio risale alla Pasqua 1288<sup>43</sup> (in ogni caso prima del

<sup>41</sup> Cf. NASH, *op. cit.*, p. 70, n. 7.

<sup>42</sup> *Sent.* I, dist. 39, princ. 1, q. 3, *ed. cit.*, ff. 206rb–207ra.

<sup>43</sup> Il *Quodl.* III di Egidio è datato da E. HOCEDEZ, Richard de Middleton, Louvain 1925, p. 479, alla Pasqua 1288. Questa datazione è accettata da O. LOTTIN in considerazione del fatto che la questione 15 del *Quodl.* III di Egidio è criticata nella questione 26 del *Quodl.* XII di Enrico, il quale data al Natale 1288 (cf. O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, t. I, Gembloux 1957, p. 308, n. 4, 315–317). La datazione di Nash (Pasqua 1287 o 1288) tiene conto della datazione proposta da G. SUÁREZ, *El pensamiento de Egidio Romano en torno a la distinción de esencia y existencia en las criaturas*, Salamanca 1948, p. 17. In effetti, mentre P. Glorieux, *op. cit.*, t. I, p. 141 data il *Quodl.* I di Egidio al 1286, Suárez anticipa questo *Quodlibet* di un anno e lo data al 1285. In questo modo, poiché il *Quodl.* I, 5 di Goffredo di Fontaines è datato da Glorieux al Natale 1285 e l'ipotesi di Nash è che esso sia una risposta al *Quodl.* I, 21 di Egidio, bisogna pensare che il *Quodl.* I di Egidio sia della Pasqua 1285 (cf. NASH, *op. cit.*, p. 68, n. 1). Questa anticipazione del *Quodl.* I di Egidio alla Pasqua 1285 implicherebbe che il *Quodl.* III possa essere stato disputato nella Pasqua 1287. Ma la datazione del *Quodl.* I alla Pasqua 1285 urta contro la difficoltà seguente: poiché la lettera di Onorio IV a Ranulfo de la Houblonnière per la riabilitazione di Egidio è datata 1° giugno 1285 (cf. H. DENIFLE – Ae. CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, Paris 1889, n° 522, p. 633), è impossibile che Egidio abbia disputato un *quodlibet* prima di questa data, cioè durante la Pasqua 1285. Questo significa che il *Quodl.* I di Egidio deve datare al più presto al Natale 1285. In ogni caso, comunque stiano le cose per il *Quodl.* I di Egidio, mi sembra che la datazione più sicura per il *Quodl.* III sia: prima del Natale 1288.

Natale 1288, poiché Enrico di Gand lo cita e lo confuta nel suo *Quodl.* XII, 1, che data appunto al Natale 1288). Invece, il confronto fra il *Quodl.* I, 5 di Goffredo e il *Quodl.* III, 2 di Egidio dimostra che nella redazione del *Quodl.* I, 5 Goffredo aveva conoscenza del *Quodl.* III, 2 di Egidio. I motivi sono i seguenti:

(1) L'argomento presentato da Goffredo e volto a dimostrare che Dio non può essere soggetto della teologia *sub ratione absoluta* si fonda sull'idea che ciò implicherebbe la conseguenza assurda di una scienza finita che ha un oggetto infinito. Questo argomento è, come si è visto, proprio di Egidio ed è esposto nella *Quaestio*, nel *Quodl.* III, 2 e nel *Tractatus*<sup>44</sup>, ma di esso non vi è traccia prima della *Quaestio*.

(2) Nella sua prima citazione di Egidio, Goffredo dice<sup>45</sup> che alcuni hanno affermato che il soggetto della teologia è Dio *sub ratione qua reparator et glorificator*, indotti dal seguente ragionamento: poiché il fine della teologia è la redenzione, affinché l'uomo conosca il proprio peccato e il modo e il fine della redenzione, si deve assumere che la teologia tratti di Dio in quanto redime e glorifica. Poiché, come si è detto, nel prologo di *Sent.* I manca qualsiasi giustificazione o deduzione delle due *rationes* che delimitano il soggetto della teologia, si deve pensare che Goffredo fa riferimento ai testi più tardi di Egidio, cioè al *Quodl.* III, 2.

(3) Nel paragrafo immediatamente successivo<sup>46</sup>, nel quale inizia la confutazione della tesi di Egidio, Goffredo fa uso della formula *suppletor defectuum*, la quale occorre altre due volte nel corso della polemica contro Egidio<sup>47</sup>. Questa formula, con la quale Goffredo descrive la posizione di Egidio, si trova solo nella *Quaestio* e nel *Quodl.* III, 2. Come si è visto, essa è usata da Egidio per rispondere alla critica di Enrico di Gand. Infatti, all'obiezione che la redenzione è un aspetto accidentale del soggetto della teologia, perché, se Adamo non avesse peccato, non ci sarebbe stato bisogno di redenzione, Egidio risponde che la redenzione può essere considerata in senso largo come *defectuum suppletio*.

(4) Un altro passo nel quale il *Quodl.* I, 5 di Goffredo sembra presupporre il *Quodl.* III, 2 di Egidio è la discussione della definizione di

<sup>44</sup> *Quaestio*, lin. 46–57; *Quodl.* III, 2, *ed. cit.*, p. 128b; *Tractatus*, lin. 62–71.

<sup>45</sup> *Quodl.* I, 5, *ed. de Wulf-Pelzer* (Les Philosophes Belges, II), Louvain-Paris 1904, p. 10.

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> *Ibid.*, pp. 11, 12. Questo elemento era stato già notato da TIHON, *op. cit.*, p. 202, n. 5.



Damasceno<sup>48</sup>. Goffredo sostiene che, benché Damasceno definisca Dio come «quoddam pelagus infinitum», da questo non si può inferire che la *ratio deitatis* coincida con la *ratio infinitatis*. Per questo motivo, non si può concludere che porre Dio come soggetto della teologia *sub ratione deitatis* significa porlo come soggetto *sub ratione infinitatis*. Se il *Quodl.* I, 5 di Goffredo fosse anteriore al *Quodl.* III, 2 di Egidio, non si comprenderebbe né quale interesse avrebbe avuto Goffredo a citare un testo che va nella direzione opposta rispetto alla tesi da lui sostenuta, né perché, nel *Quodl.* III, 2, Egidio non abbia tenuto in nessun modo presente, per confutarla, l'esegesi di Goffredo, visto che la definizione di Damasceno è alla base del *Quodl.* III, 2. Se, invece, come sembra, il *Quodl.* I, 5 di Goffredo è posteriore al *Quodl.* III, 2 di Egidio, la discussione della definizione di Damasceno appare, molto più naturalmente, come una replica di Goffredo al presupposto di tutta l'argomentazione di Egidio.

Da quanto si è detto mi sembra che si debba concludere che il *Quodl.* I, 5 di Goffredo è posteriore sia al *Quodl.* III, 2 di Egidio (Pasqua 1288) sia al *Quodl.* XII, 1 di Enrico di Gand (Natale 1288). Con questo non intendo affermare che la disputa orale del *Quodl.* I di Goffredo debba essere datata dopo il Natale 1288. Quello che mi sembra innegabile è che, nella sua redazione scritta definitiva, la quinta questione del *Quodl.* I di Goffredo è posteriore al *Quodl.* XII, 1 di Enrico e quindi, a maggior ragione, al *Quodl.* III, 2 di Egidio. Questo significa che, se la data della disputa orale del *Quodl.* I, 5 di Goffredo rimane ferma al Natale 1285, si deve ipotizzare un successivo intervento redazionale con il quale Goffredo ha inserito nella propria questione la critica al *Quodl.* III, 2 di Egidio e al *Quodl.* XII, 1 di Enrico<sup>49</sup>. Se un'ipotesi del genere non presenta, in linea teorica, nessun inconveniente, si deve tuttavia osservare che, data l'estensione della sezione dedicata alla

<sup>48</sup> *Ibid.*, pp. 15–16.

<sup>49</sup> In realtà la questione non è così semplice, poiché si ammette, seguendo l'opinione di de Wulf (*Les Philosophes Belges*, t. II, pp. XV–XVI), che i *Quodlibet* I–IV di Goffredo sono delle *reportationes*, anche se il fatto che le questioni siano in successione ordinata induce a credere che non si tratti di *reportationes* fatte il giorno stesso in cui la disputa si svolse, ma piuttosto basate sulla revisione fatta dallo stesso Goffredo qualche giorno dopo (cf. WIPPEL, *op. cit.*, pp. xxviii–xxix). In ogni caso, che la *reportatio* del *Quodl.* I di Goffredo sia stata fatta il giorno stesso della disputa orale o alcuni giorni dopo, questo non risolve la difficoltà posta da una citazione così lunga e letterale del *Quodl.* XII, 1 di Enrico di Gand. Quanto alla possibilità di un intervento redazionale da parte dello stesso Goffredo, successivo alla *reportatio*, tale possibilità non è esclusa da Wippel, anche se egli sembra



discussione delle tesi di Egidio e di Enrico<sup>50</sup>, bisogna immaginare, da parte di Goffredo, una rielaborazione molto profonda della prima redazione, e non una semplice aggiunta.

Da un punto di vista dottrinale, l'interesse di questa modifica della cronologia relativa di questi tre testi consiste nel ridefinire la posizione di Goffredo di Fontaines<sup>51</sup>. In effetti, adottando la lettura e la cronologia di Nash, Goffredo appare in polemica solo con Egidio (cui si attribuiscono delle tesi di Enrico di Gand), e la sua posizione, definita solo in rapporto a quella di Egidio, risulta falsata e impoverita. In realtà, la posizione di Goffredo sembra molto più intransigente di quella di Enrico di Gand, contro il quale la polemica di Goffredo è ancora più dura che contro Egidio. Se si volesse schematizzare il dibattito, si potrebbe dire che per Egidio, Dio in quanto tale può essere oggetto solo di una scienza infinita, cioè della scienza che Dio ha di sé stesso, mentre ogni altra scienza creata, sia quella dei beati che quella degli uomini, considera Dio da un punto di vista definito e limitato, cioè come principio della redenzione e fine della glorificazione. Il presupposto del ragionamento di Egidio è l'equivalenza fra la nozione di Dio e la nozione di infinità.

All'argomentazione di Egidio, Enrico obietta che l'infinità divina può essere oggetto sia di una scienza infinita (quella di Dio), sia di una scienza finita (quella dei beati e degli uomini). Questo è possibile, perché nella scienza di Dio, l'oggetto della scienza è costituito sia da Dio che dalla sua infinità, mentre nella scienza dei beati e degli uomini, l'oggetto della scienza è solo Dio, al quale è connessa una *ratio infinitatis*. In altri termini: nella scienza divina, l'infinità è un oggetto diretto di

alquanto restio a far ricorso all'ipotesi di rielaborazioni successive. Tuttavia, per quanto riguarda il *Quodl.* I, Wipfel ritiene che si debba ipotizzare un intervento del genere per la questione 11, nella quale si fa riferimento alla bolla di Bonifacio VIII *Detestandae* (febbraio 1299) (cf. WIPPEL, *op. cit.*, pp. xxv-xxvi, n. 51). Non è dunque impossibile pensare che anche la questione 5 abbia subito un intervento del genere, al fine di discutere le posizioni di Egidio, *Quodl.* III, 2 e di Enrico di Gand, *Quodl.* XII, 1. Si veda anche *supra*, n. 40.

<sup>50</sup> La sezione dedicata alla discussione delle posizioni di Egidio e di Enrico occupa le pp. 10-14 (*Quia enim theologia... est illa infinitas*) e 15-16 (*Circa praedicta... et absolute*) dell'ed. de Wulf-Pelzer. Se questa parte è dovuta ad un intervento successivo, il nucleo «originario» si riduce alle pp. 9-10 (*Consequenter... in proposito*), 14-15 (*Et ideo... esse potest*) e 16 (*Quia ergo... finito recepta*), cioè a 120 linee rispetto alle 260 linee che costituiscono la questione.

<sup>51</sup> Sulla dottrina di Goffredo di Fontaines a proposito del soggetto della teologia, cf. TIHON, *op. cit.*, pp. 201-208.

conoscenza, mentre nella scienza dei beati e degli uomini, l'infinità è solo un oggetto di conoscenza secondario e indiretto. Per questo motivo, si può affermare che Dio è sempre oggetto di scienza *sub ratione infinita*, e non soltanto nella conoscenza che Egli ha di sé stesso.

Goffredo di Fontaines è polemico nei riguardi di entrambe queste posizioni. Rispetto alla prima, egli ritiene che Egidio consideri solo il modo in cui la teologia è stata trasmessa agli uomini, senza occuparsi della teologia intesa come conoscenza che il fedele in quanto tale ha di Dio. La sua formula è «theologia sive scientia quam fidelis secundum quod fidelis natus est habere de Deo». Dalla teologia considerata in sé Goffredo distingue la teologia «secundum modum secundum quem est tradita»<sup>52</sup>, cioè la teologia quale è stata trasmessa agli uomini nella successione di eventi storici concreti. Agli occhi di Goffredo, la concezione di Egidio è troppo storica, troppo legata all'evento della caduta e della redenzione e non fa posto ad una considerazione astratta e assoluta della teologia. Da questa critica iniziale e da questo dissenso di fondo derivano le altre critiche di Goffredo contro Egidio: (1) considerare Dio come *glorificator* e *restaurator* significa considerarlo solo come causa efficiente rispetto agli uomini, rinunciando a considerarlo in sé stesso come ente perfettissimo; (2) Dio è *glorificator* non solo come causa efficiente, ma anche come causa formale e finale; (3) se la teologia considerasse Dio soltanto da un particolare punto di vista, sarebbe inferiore alla metafisica, che lo considera per sé stesso; (4) se l'uomo non avesse peccato, la teologia esisterebbe lo stesso, pur senza considerare Dio come principio di redenzione.

Rispetto alla posizione di Enrico di Gand, Goffredo pensa che essa nasca dal desiderio di superare la difficoltà, prospettata da Egidio, di una scienza finita il cui oggetto è infinito. Ma la distinzione di Enrico fra una conoscenza diretta e una conoscenza indiretta dell'infinità divina gli sembra superflua. La sua idea è che l'infinità non possa essere prescelta fra gli attributi divini come un attributo che specifica e contraddistingue la conoscenza che Dio ha di sé stesso. Dio non si conosce sotto l'aspetto dell'infinità più di quanto non si conosca sotto l'aspetto dell'eternità o della semplicità. Goffredo fa, in un certo senso, il passo estremo per svincolare la conoscenza di Dio da qualsiasi angolo o prospettiva particolare. È per questo che la sua posizione è più radicale di quella di

<sup>52</sup> Cf. *ed. cit.*, p. 10.

Enrico di Gand. La *ratio infinitatis* è pur sempre, per Goffredo, una *ratio* che limita e restringe la conoscenza che Dio ha di sé stesso. Dal punto di vista di Goffredo, la posizione di Enrico di Gand è più vicina a quella di Egidio che alla propria. In questa luce, si comprende l'idea di Goffredo che non si possa sovrapporre il concetto di Dio al concetto di infinito. Il suo tentativo è di pervenire ad una nozione di Dio e della teologia che sia il più possibile libera dalle determinazioni dovute alla parzialità di approccio dell'intelletto creato. Questa sua ricerca di una teologia «astorica» è espressa nel modo più chiaro nel passo seguente, in cui risulta con evidenza il suo distacco da Egidio e da Enrico di Gand: «Unde et similiter secundum hoc dicendum quod subiectum scientiae theologiae, simpliciter loquendo de ipsa scientia, est Deus simpliciter sive sub absoluta ratione, id est non sub aliqua una determinata per quam aliae excludantur»<sup>53</sup>.

Un terzo punto sul quale mi sembra che si debbano leggermente modificare le conclusioni di Nash riguarda il rapporto fra il *Tractatus* di Egidio e il *Quodl.* I, 5 di Goffredo, che, come è stato dimostrato, rappresenta una reazione al *Quodl.* III, 2 di Egidio e al *Quodl.* XII, 1 di Enrico di Gand. Nash suggerisce<sup>54</sup> che nel *Tractatus* Egidio ha leggermente modificato la propria idea della visione beatifica in conseguenza di quanto Goffredo aveva affermato nel *Quodl.* I, 5. In particolare, nel *Tractatus* Egidio ammette che Dio in quanto tale, cioè nella sua infinità, sia oggetto della visione beatifica anche per quanto riguarda la *ratio obiecti*. In effetti, Egidio afferma che i beati vedono Dio in quanto tale, cioè senza nessuna condizione determinante e delimitante, sia per quanto riguarda l'*obiectum*, poiché essi vedono l'essenza divina in sé stessa, sia per quanto riguarda la *ratio obiecti*, poiché l'essenza divina è direttamente oggetto della visione beatifica, nel senso che non esiste una *species* intermedia fra l'essenza divina e l'intelletto beato che la contempla<sup>55</sup>. Nonostante l'introduzione di nuove distinzioni, che comporta un arricchimento della terminologia, la posizione di Egidio a proposito della visione beatifica, quale è espressa nel *Tractatus*, coincide con quanto è affermato nel *Quodl.* III, 2. In questo testo, infatti, Egidio sostiene che la limitatezza della visione beatifica non è dovuta a Dio, il quale si offre *totum et totaliter* alla visione, bensì all'incapacità del beato

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>54</sup> *Op. cit.*, pp. 81–82.

<sup>55</sup> Cf. *Tractatus*, lin. 205–247.

ad accogliere in sé stesso la visione di Dio nella sua integralità<sup>56</sup>. La sostanziale coincidenza dei due testi egidiani mi sembra che escluda, su questo punto, un'influenza del *Quodl.* I, 5 di Goffredo sul *Tractatus*.

Ciò che invece mi sembra realmente una reazione al *Quodl.* I, 5 di Goffredo è la sezione del *Tractatus* (lin. 308–405), intesa a dimostrare che la *ratio deitatis* coincide con la *ratio infinitatis*. A questa sezione si aggiunge anche tutta la questione *Ulterius* (lin. 489–606), che è in sostanza un breve trattato sui nomi divini, nel quale Egidio spiega che il nome «Dio» significa una infinità positiva. Queste due sezioni hanno certamente un bersaglio polemico, come è suggerito dall'espressione «ut magis possimus obturare ora loquentium» (lin. 357). Ora, mentre Nash suggerisce che Egidio ha qui di mira Enrico di Gand<sup>57</sup>, io credo che si tratti piuttosto di Goffredo di Fontaines, il quale, nel *Quodl.* I, 5, afferma che la *ratio deitatis* non coincide con la *ratio infinitatis*, e che per questo, dire che Dio in quanto Dio è soggetto della teologia non implica che l'infinito in quanto infinito sia soggetto di una scienza finita. Si può anzi pensare che la durezza e la lunghezza della replica di Egidio nel *Tractatus* siano dovute al fatto che il *Quodl.* I, 5 di Goffredo era già una reazione al *Quodl.* III, 2 di Egidio, in particolare per quanto riguarda la definizione di Damasceno e la coincidenza delle nozioni di Dio e di infinità. Se a queste considerazioni si aggiunge il fatto che, nei testi relativi al soggetto della teologia, Enrico di Gand non fa mai menzione della definizione di Damasceno e non sostiene mai la diversità fra la *ratio deitatis* e la *ratio infinitatis*, risulta evidente che, con il *Tractatus*, Egidio ha voluto, fra l'altro, dare a Goffredo di Fontaines una risposta che chiudesse definitivamente la disputa sul significato dei nomi divini e, in particolare, sul valore della nozione di infinito.

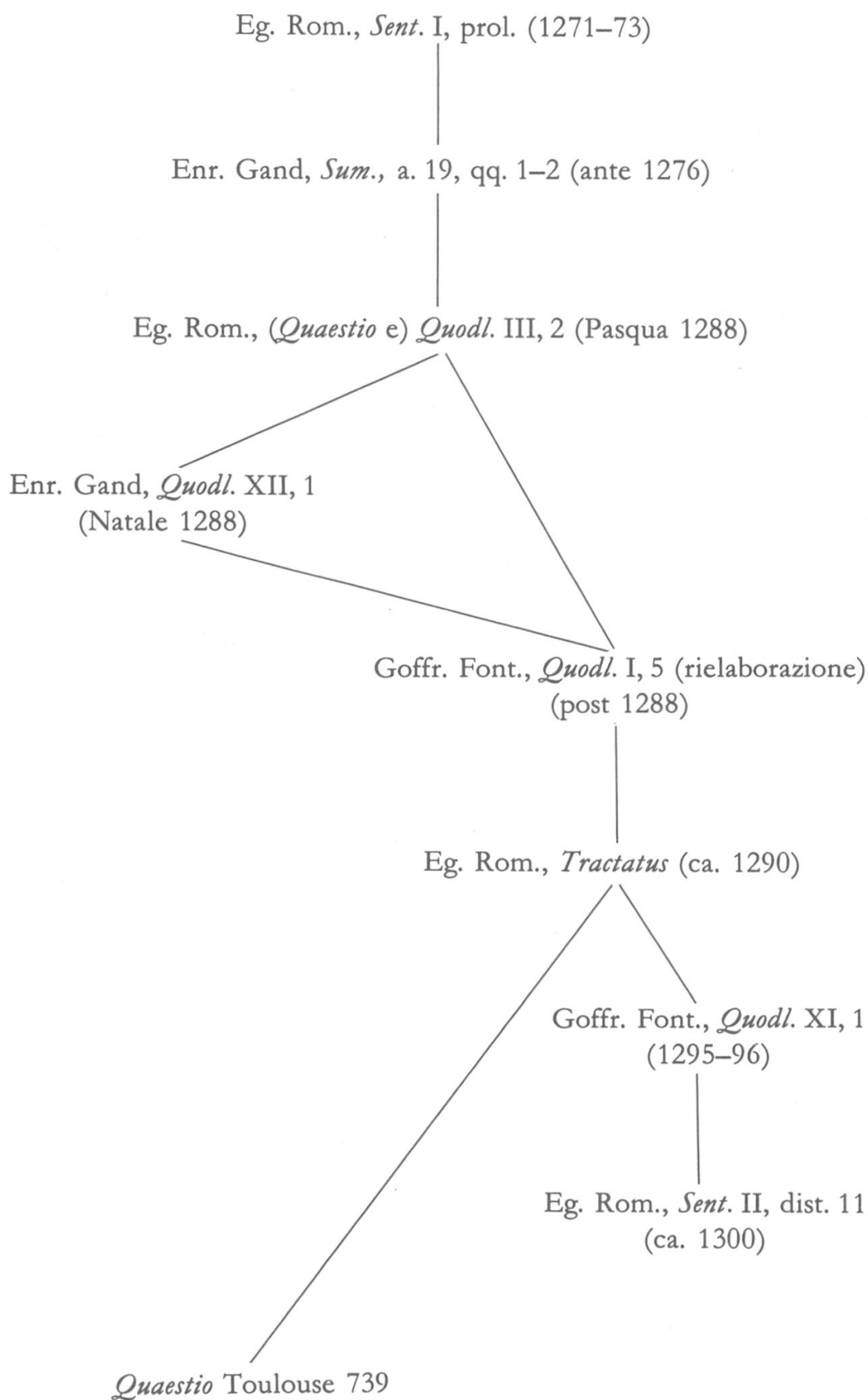
A conclusione di questa indagine, credo che si possa proporre uno stemma che tenga conto sia dei risultati cui era pervenuto Nash, sia delle modifiche che sono state proposte in questo articolo. Non potendo indicare per ogni testo tutte le fonti dirette e indirette, mi limito ad indicare solo le filiazioni dirette, le quali sono sempre di carattere polemico, ad eccezione dell'anonima questione del Ms. Toulouse 739, fedele ripresa del *Tractatus* egidiano.

<sup>56</sup> Cf. *ed. cit.*, p. 132a–b.

<sup>57</sup> Cf. *op. cit.*, p. 80 e 84. Si noti tuttavia che a p. 71, Nash sembra suggerire che Egidio ha risposto al *Quodl.* I, 5 di Goffredo.

Dal momento che nello stemma deve essere inserita anche la *Quaestio* del ms. di Padova, mi sembra opportuno sollevare il problema del suo rapporto rispetto agli altri testi non egidiani. Poiché, come si è visto, la *Quaestio* è parallela al *Quodl.* III, 2, di cui sembra costituire una prima versione, ci si può chiedere quale di questi due testi sia stato utilizzato da Enrico di Gand nel *Quodl.* XII, 1, e da Goffredo di Fontaines nel *Quodl.* I, 5. Per quanto riguarda il *Quodl.* XII, 1, di Enrico di Gand, mi sembra che la ripresa dell'espressione *organum ad beatitudinem*, presente nel *Quodl.* III, 2<sup>58</sup>, ma non nella *Quaestio*, sia un chiaro indizio del fatto che Enrico citava il testo del *Quodl.* III, 2. Per quanto riguarda il *Quodl.* I, 5 di Goffredo di Fontaines, mancano degli indizi decisivi in questo senso. Tuttavia, mi sembra che l'unicità della testimonianza manoscritta induca a pensare che la *Quaestio* non abbia avuto quasi nessuna diffusione e sia stata subito sostituita dal *Quodl.* III, 2, il quale, ben più esteso e dettagliato, è stato considerato, prima dell'apparizione del *Tractatus*, come il testo cui far riferimento per la dottrina di Egidio a proposito del soggetto della teologia.

<sup>58</sup> Cf. Enrico di Gand, *Quodl.* XII, 1, ed. Decorte, p. 12, lin. 97-98; Egidio, *Quodl.* III, 2, ed. cit., p. 129a.



### 3. I testi in appendice

Dei tre testi che sono pubblicati in appendice, due sono inediti, cioè la *Quaestio* egidiana e la *Quaestio anonyma* del ms. Toulouse 739. La *Quaestio* egidiana, finora ignota, è conservata, a mia conoscenza, solo dal ms. Padova, Bibl. Universitaria, 844, ff. 151va–152va, 142r–v. Il suo testo è corredato da due apparati: il primo registra le lezioni aberranti del manoscritto, gli interventi di correzione del copista o di mano posteriore e gli incidenti di copia; il secondo raccoglie le fonti e i passi paralleli con altre opere egidiane, soprattutto con il *Quodl.* III, 2. Il corsivo del testo, ripreso nel secondo apparato, segnala i parallelismi verbali più evidenti.

Il secondo testo dell'appendice è il *Tractatus sive quaestio de subiecto theologiae* di Egidio. L'edizione si basa sui due manoscritti noti: Cremona, Biblioteca Statale, 84, ff. 162ra–167rb, del sec. XIV (C)<sup>59</sup>; Vat. lat. 838, ff. 109ra–113rb, della fine del sec. XIV (V)<sup>60</sup>; e sull'edizione Venetiis 1504 (Ed.). Il ms. Bergamo, Biblioteca Civica, Σ.6.36, pp. 182–200, datato 1680, essendo copia dell'edizione, non è stato utilizzato per la costituzione del testo (la collazione rivela qualche modifica rispetto all'edizione). Dalla collazione di C, V e Ed. si ricavano i seguenti dati: (1) nessuno dei tre testimoni è copia dell'altro: escludendo, per ragioni cronologiche, che C e V siano copie di Ed. e che V sia copia di C, la presenza in C di omissioni per omoteleuto non comuni a V e Ed.<sup>61</sup> implica che V e Ed. non sono copia di C; ugualmente le omissioni per omoteleuto di V (comuni o no a C)<sup>62</sup> escludono che Ed. sia copia di V; (2) la presenza di alcuni errori CV, fra i quali è particolarmente degna di nota l'omissione del decimo argomento (lin. 58–61)<sup>63</sup>, induce a ipotiz-

<sup>59</sup> Per la descrizione di questo manoscritto, cf. Catalogo di manoscritti filosofici nelle biblioteche italiane, t. 5, (Unione Accademica Nazionale – Corpus Philosophorum Medii Aevi – Subsidia V), Firenze 1985, pp. 40–43.

<sup>60</sup> Per la descrizione di questo manoscritto, cf. *Aegidii Romani Opera Omnia*, I. 1/1, Catalogo dei manoscritti (Città del Vaticano), a cura di B. FAES DE MOTTONI e C. LUNA, (Unione Accademica Nazionale – Corpus Philosophorum Medii Aevi – Testi e Studi V), Firenze 1987, pp. 175–176.

<sup>61</sup> Cf. lin. 52–53, 157, 184–185, 231, 256–257, 263–264, 280, 301–303, 377–378, 527, 533–534, 629–630, 632–633, 665–666.

<sup>62</sup> Cf. lin. 136–138, 347–349.

<sup>63</sup> Cf. anche lin. 62, 75, 78, 139, 371, 373–374, 398, 426, 465–466, 475, 503, 619, 638, 666, 724, 758, 762, 764.



zare l'esistenza di un ascendente comune a CV, più o meno remoto; (3) nei casi di errore CV, è difficile dire, data la mancanza di ulteriori testimonianze, se la lezione di Ed. sia una correzione dell'editore oppure la lezione autentica, che Ed. ha tratto dal proprio antigrafo. Il testo che presentiamo è dato sostanzialmente dall'accordo CV, salvo alcuni casi in cui è stata preferita la lezione di C<sup>64</sup> o di Ed.<sup>65</sup> oppure, molto più raramente, quella di V<sup>66</sup>. Il primo apparato registra tutte le varianti dei tre testimoni, mentre il secondo identifica le fonti.

Il terzo testo, cioè la *Quaestio anonyma* del ms. Toulouse, B.M., 739, ff. 41va–43rb, è edito sulla base di questo solo manoscritto, che ne è, a mia conoscenza, l'unico testimone. Il primo apparato registra le varianti del manoscritto, nel caso che sia stato necessario intervenire congetturamente, le correzioni del copista e gli incidenti di copia; il secondo apparato è delle fonti ed è seguito dal riferimento ai passi paralleli del *Tractatus*.

<sup>64</sup> Cf. lin. 1, 24, 73, 102, 108, 148, 152, 169, 417, 428, 599, 649.

<sup>65</sup> Cf. n. 63.

<sup>66</sup> Cf. lin. 260, 346, 356, 360, 466, 604, 673–674.

## AEGIDIUS ROMANUS

*Quaestio de subiecto theologiae*

(Padova, Biblioteca Universitaria, ms. 844, ff. 151va–152va, 142r–v)

5 Quia fuit in precedenti questione suppositum quod subiectum in sacra pagina est deus sub ratione aliqua speciali, ideo de hoc specialiter nunc quere-

mus.  
〈1〉 Et arguitur quod deus in eo quod deus omnino et absolute consideratus, sub nulla ratione speciali, est subiectum in hac scientia. *Nam idem est in scientia subiectum et finis* secundum aliam et aliam rationem. Idem enim *imperfecte*  
10 *cognitum* dicitur *subiectum*, cuius cognitio perfecta intenditur in scientia tamquam *finis*; deus ergo imperfecte cognitus erit subiectum in theologia, cuius cognitio perfecta hic intenditur tamquam finis; sed quicquid addatur ipsi deo videtur facere aliquam perfectiorem cognitionem. Perfectius enim est aliquod cognoscere in speciali quam in generali ratione, quia, si subiectum dicitur illud quod  
15 supponitur in scientia, cum non (f. 151vb) supponatur nisi quantum ad imperfectam cognitionem, deus absolute consideratus, quia sic imperfecte cognoscitur, erit subiectum in hac scientia.

〈2〉 Preterea, si deus sub aliqua ratione, ut puta prout principium nostre restaurationis et finis glorificationis, esset subiectum in sacra pagina, iste condiciones subponerentur in hac scientia; sed ista non supponuntur, immo diligenter pertractantur, quia diligenter pertractamus quomodo sumus restaurati a deo et quomodo sumus glorificandi per ipsum; ergo etc.

〈3〉 Preterea, si *numquam homo peccasset*, *numquam fuisset restauratus*, *nichilominus* tamen *fuisset sacra pagina*; quo posito, non potuisset esse deus subiectum  
25 ut principium nostre restaurationis; per accidens ergo videtur se habere talis condicio addita; sed ea que sunt per accidens non pertinent ad rationem subiecti; ergo etc.

〈4〉 Preterea, dato quod theologia principalius consideret has condiciones, videlicet principium nostre restaurationis et finem nostre glorificationis, *non*  
30 *tamen propter hoc* oportet assignari subiectum *sub* hiis *condicionibus*. *Nam et metaphisica* principalius agit *de substantia quam de accidente*, *non tamen ens in quantum substantia est subiectum* ibidem, *sed ens in eo quod ens*. *Sic in proposito*: deus in eo quod deus erit huius scientie subiectum.

35 <5> Preterea, *videtur hec scientia ymago et quedam similitudo divine sapientie, iuxta illud Apostoli, II Ad Corinthios iii: nos vero revelata facie gloriam dei speculantes in eandem ymaginem transformamur*. Nam ex hoc sumus ut dei ymago et deo similes, quia sicut deus cognoscit se ipsum primo et in cognitione sua est obiectum principale ipse deus in eo quod deus, sic in theologia, que est derivata ab illa sapientia, erit obiectum principale deus in eo quod deus. Et quia obiectum  
 40 principale in scientia est idem quod subiectum, ergo etc.

In contrarium sit quod supra dicebat(ur), videlicet quod *sicut in scientia communi* debet assignari *subiectum commune in eo quod commune*, ut ens in eo quod ens, sic *in scientia speciali debet* assignari *subiectum speciale in eo quod speciale*. Deus ergo sub aliqua speciali ratione erit subiectum in hac scientia, que per se et  
 45 proprie est scientia specialis, licet ex consequenti sit scientia communissima.

Responsio: dicendum quod nulla scientia habita ab homine, sive sit (f. 152ra) acquisita, sive infusa et inspirata, sive a nobis habita per lumen naturale, sive per lumen fidei, sive per lumen glorie, potest habere principale obiectum infinitum sub ratione infinita. Cum ergo deus intelligatur esse quid  
 50 infinitum, *si deus* in eo quod deus *esset subiectum* vel, quod idem est, *esset* principale obiectum, in aliqua scientia creata vel in aliqua scientia habita sive haberi possibile ab aliqua pura creatura, *tunc scientia* aliqua creata posset ferri in obiectum infinitum sub ratione infinita, quod *est omnino* impossibile. Utitur ergo ista ratio quasi per se notis. Nam nulli dubium esse debet quod nomine dei  
 55 intelligimus aliquod infinitum et quod contra rationem scientie create est ferri in obiectum infinitum sub ratione infinita. Quare in nulla tali scientia deus in eo quod deus poterit assignari subiectum.

Neque dici potest quod hoc sit *ex parte nostra*, non *ex parte ipsius scientie*, quia de ratione istius scientie et cuiuslibet scientie create est quod sit habitus finitus et  
 60 quod sit certis limitibus circumscripta. Cum igitur scientie recipiant speciem a subiecto, si in aliqua scientia esset subiectum infinitum sub ratione infinita, vel, quod idem est, esset subiectum deus in eo quod deus, oporteret illam scientiam simpliciter esse infinitam, quod est contra rationem cuiuslibet scientie create.

Dicemus ergo quod sicut beati cognoscunt infinitum sub ratione finita et per  
 65 modum finitum, ita quod, *videntes deum, vident omnia non simpliciter et absolute, sed vident omnia que ad beatitudinem requiruntur*, sic quia illud idem quod *ipsi vident per speciem* et *lumen clarum*, nos credimus *per fidem* et videmus *per lumen enigmaticum*, oportet in hac scientia assignare subiectum non deum in sua infinitate, sed deum ut est finis et consummatio nostre beatitudinis. Hinc est ergo quod hec  
 70 scientia, considerando de deo, non potest *considerare de omnibus* absolute et simpliciter, sed de *omnibus que ad beatitudinem requiruntur* et ut ad beatitudinem famulantur.

Dicemus ergo quod deus aliter est obiectum ipsius sapientie increate et aliter est obiectum in scientia beatorum et aliter in theologia nostra, que potest dici

75 scientia viatorum. Nam ipsius sapientie increate deus in eo quod deus, infinitum  
sub ratione infinita, vel infinitum omnino absolute, sive omnino in omni sua  
infinitate acceptum, est principale obiectum. Et inde est quod deus cognoscit  
omnia simpliciter, tam *facta* quam *fienda* quam etiam fieri *possibilia*, quare  
(f. 152rb) simpliciter infinita. Sed in scientia beatorum est deus principale  
80 obiectum non in sua infinitate neque ipsi cognoscunt deum *ut est pelagus infi-*  
*nitum*, neque, videndo deum, vident omnia simpliciter, *sed* cognoscunt deum *ut*  
*est obiectum beatificans* et, *videndo deum, vident omnia que ad beatitudinem requirun-*  
*tur*. Et multo magis in theologia nostra non erit principale obiectum deus in eo  
quod deus vel deus in sua immensitate *ut est pelagus infinitum*, sed oportet  
85 addere aliquam rationem specialem per quam determinetur modus finitus. Et  
quia hec scientia est quedam *cognitio obscura* illius eiusdem cuius scientia bea-  
torum est *cognitio clara*, sicut ibidem assignamus principale obiectum < deum >  
non in sua infinitate, sed ut est obiectum beatificans et ut est obiectum repre-  
sentans non omnia simpliciter neque omnia quocumque modo, sed *omnia que ad*  
90 *beatitudinem requiruntur*, sic in hac scientia assignabitur principale obiectum sive  
subiectum deus non in sua infinitate sive non in eo quod deus, sed ut est nostre  
beatitudinis finis et consummatio.

Ideo, ut est ex precedentibus expressum, sicut *beati, videndo deum, non vident*  
*omnia simpliciter, sed omnia que ad beatitudinem requiruntur*, sic ista scientia,  
95 considerando de deo, non potest *considerare de omnibus* et de quibuscumque  
simpliciter, set de omnibus que pertinent ad fidem et que beatitudini famulan-  
tur. Unde Augustinus, XIII *De trinitate*, capitulo 1, ait quod *non utique quicquid*  
*sciri ab homine potest in rebus humanis est huic scientie tribuendum*, sed illud tan-  
tummodo quo *fides* saluberrima, *que ad veram beatitudinem ducit, nutritur, defen-*  
100 *ditur et roboratur*. In hac itaque scientia fit consideratio rerum ut pertinent ad  
fidem et ut sunt credibiles et ut ad beatitudinem famulantur, quia, si Augustinus  
ait considerata in hac scientia pertinere ad fidem et, ut sunt credibiles, ad  
beatitudinem ducunt, ex ratione beatitudinis est specificandum subiectum in  
hac scientia. Deus itaque in eo quod deus vel, quod idem est, infinitum in eo  
105 quod infinitum, non potest esse subiectum in hac scientia, quia tunc ista scientia  
esset simpliciter infinita et, considerando de deo, posset *considerare de omnibus*  
simpliciter, sicut deus, (f. 152va) cognoscendo se, omnia simpliciter intuetur,  
[et] que ambo falsa sunt, quia neque ista scientia est infinita neque potest  
simpliciter *de omnibus considerare*.

110 Redeamus ergo ad propositum et dicamus quod sicut beati per scientiam  
suam habent pro subiecto deum ut est < obiectum beatificans, sic hec scientia  
habet pro subiecto deum ut est > nostre beatitudinis finis, differenter tamen, quia  
illi feruntur in deum *ut est obiectum beatificans* prout est cognoscibilis *per speciem* et  
visibilis *per lumen clarum*, sed hec scientia habet pro subiecto deum ut est nostre  
115 beatitudinis finis non prout est cognoscibilis *per speciem* et visibilis *per lumen*  
*clarum*, sed ut credibilis *per fidem* et visibilis *per lumen enigmaticum*.

Unde plures huic sententiae obviantes et negantes deum sub aliqua ratione speciali in hac scientia esse subiectum, *ab ipsa veritate coacti*, condicionem specialem visi sunt addere, dicentes quaecumque in hac scientia considerantur  
 120 considerari sub ratione credibilis. Et quia hoc non est solum *ex parte nostra*, immo *ex parte ipsius scientie*, quae est apta nata deum cognoscere modo finito et per lumen enigmaticum, nunc est credibile. Ideo subiectum in hac scientia oportet assignare deum sub aliqua ratione speciali, per quam modus finitus aliquis habeatur. Deus itaque sub hac condicione speciali, ut est *finis* et consummatio *nostrae glorificationis*, potest dici subiectum in hac scientia. Verum quia  
 125 ad hunc beatitudinis finem non possumus nisi prout sumus restaurati per Christum, competenter utraque condicio potest poni, ut dicatur deus subiectum prout est *principium nostrae restorationis* et *finis nostrae glorificationis*. Neque est hoc per accidens in hac scientia, cum in tota sacra pagina tam vetus quam novum  
 130 testamentum doceat nos de mediatore nostro, per quem restaurati sumus. Sed qui < d > dicendum sit, si homo non peccasset, de hoc in solutione argumentorum patefiat.

(f. 142r) Ad primum ergo dicendum, cum arguitur quod deus *imperfecte cognitus* et per consequens absolute et generaliter consideratus, est *subiectum in*  
 135 *hac scientia*, dicendum quod argumentum arguit oppositum, non propositum. Nam e contrario est de formis *in materia receptis* et abstractis. Nam forma materialis, quanto generalior, *tanto materialior et imperfectior*. Unde imperfectius est considerare res materiales sub esse generali quam sub esse speciali, ut considerare aliquod in eo quod animal quam in eo quod homo. Sed si esset ponere  
 140 ydeas, *ut posuit Plato*, perfectior esset cognitio ydee animalis quam ydee hominis. Deus vero, qui est omnino forma abstracta, *quanto magis absolute* consideratur, *tanto* magis ferimur in abissum et in pelagus claritatis ipsius.

*Vel possumus dicere quod* ratio peccat in forma et deficit in materia per fallaciam consequentis. Dictum est enim quod ideo *deus sub speciali ratione*  
 145 assignatur *subiectum in hac scientia*, ut detur intelligi quod infinitum sub modo finito est subiectum in hac doctrina. Cognitio autem infiniti secundum modum finitum potest esse magis perfecta et minus perfecta. Nam beati et viatores cognoscunt infinitum sub modo finito, sed illi clare, isti obscure, illi perfecte, isti imperfecte. Rursum et inter viatores quidam sunt sapientes, quidam simplices,  
 150 et sapientes respectu simplicium cognoscunt hoc magis perfecte, simplices vero imperfecte. Non ergo valet: «*subiectum in hac scientia* est deus *imperfecte cognitus*, ergo est deus absolute consideratus», quia possumus salvare perfectum et imperfectum aliter quam hoc modo.

Ad secundum dicendum quod in hac scientia supponitur quod deus misit  
 155 filium suum restaurans nos, beatificans nos per illum. Neque possemus hoc probare, si vellemus, sed per sacram scripturam edocti acquiescimus sic esse. Unde non est ibi probatio simpliciter, sed ex suppositione scripture sacre. Talis ergo probatio et declaratio non repugnat rationi subiecti.

Ad tertium dicendum quod, *si homo non peccasset*, adhuc *ex puris naturalibus*  
 160 *non potuisset consequi beatitudinem*. Oportuisset ergo naturam elevari supra se  
 ipsam. Illa autem elevatio et supplementum illius defectus quedam restauratio  
 dici potuisset. Accipiendo ergo *restorationem large prout* dicit *suppletionem defec-*  
*tus*, dicemus quod deus, ut sup<p>let defectum illum et ut nos ad beatitudinem  
 elevat, includitur principaliter in hac scientia et debet in ea poni subiectum.

165 Ad quartum dicendum quod non est simile de methaphisica et de theologia,  
*quia methaphisica*, licet *consideret principalius de substantia*, non tamen considerat  
 principaliter de substantia per se et primo et per omnem modum, sed per se et  
 primo et per omnem modum considerat de ente in eo quod ens. Ideo *ens in eo*  
*quod ens est ibi subiectum*. Theologia vero, ut satis potest patere per habita, de deo  
 170 ut est sic restorationis principium et glorificationis finis, considerat principa-  
 liter et per omnem modum. Ideo sic debet hic assignari subiectum.

Ad ultimum, quod *hec scientia est quedam participatio divine sapientie*, dicen-  
 dum quod ratio arguit magis oppositum quam propositum, quia *participare idem*  
*est quod partem capere*. Ideo quod ipse deus intelligit in quadam *totalitate* et  
 175 infinitate, et nos intelligimus de eo in quadam participatione (f. 142v) et modo  
 finito. Deus itaque in eo quod deus, in sua infinitate acceptus, esset principale  
 obiectum ipsius sapientie increate. Sed theologia, que est *quedam participatio*  
 illius sapientie, non *habebit pro subiecto deum* in eo quod deus in sua infinitate, sed  
 erit ibi deus subiectum *sub aliqua ratione speciali*, per quam determinetur aliquis  
 180 finitus modus, quia, licet hec scientia de infinito consideret, considerat tamen de  
 ipso finito modo.

7 et <sup>2</sup> interl.      13 Perfectius] Perfectior est] vel scr. et corr.      16 deus absolute iter.  
 et corr.      25 videtur marg. al. manu      32 in<sup>2</sup>] cum      52 haberi] habere scr. et  
 corr.      ab] ad scr. et corr.      54 ratio] ratione scr. et corr.      60 circumscripta] cir-  
 cumscriptis scr. et corr.      62 subiectum] in praem. et exp.      63 cuiuslibet] cuilibet scr.  
 et corr.      66 beatitudinem] est add. et del.      67 enigmaticum] egnimaticum (et infra  
 lin. 116, 122)      95 de<sup>1</sup> interl.      100 ut] vel      110 sicut] sint scr. et corr.      114 sed] in  
 sic alia manus corr.      126 Christum] non add. et exp.      127 poni] pati      149 via-  
 tores] maiores      150 cognoscunt] cognoscuntur scr. et corr.      176 in eo post quod  
 deus.



*Apparato delle fonti*

7–17 Cf. *Henricus de Gandavo, Summa*, art. 19, q. 1, ed. Parisiis 1520, ristampa St. Bonaventure N.Y.-Louvain-Paderborn 1953, t. I, f. 115r E-F: «Ad primum in oppositum, quod finis scientie non est idem cum subiecto, dicendum quod idem non potest esse subiectum et finis secundum eandem rationem, secundum aliam tamen et aliam rationem bene potest esse subiectum et finis. Est enim deus subiectum huius scientie quo ad imperfectam cognitionem, quam scientia de ipso supponit, et est finis eius quo ad perfectam cognitionem, quam de ipso querit. Hoc enim modo in qualibet scientia finis intra eius est perfecta cognitio sui subiecti, quod subiectum est et in scientia suppositum quo ad cognitionem si est et quid est imperfectissimam, de quibus infra videbitur. Et quia illa cognitio imperfectissima est dei ut simplicissime et absolutissime consideratur, circa quem omnis ulterior notitia inquiritur tamquam aliquid pertinet ad finem huius scientie, patet aperte quoniam peccant dicentes quod deus non est subiectum theologie nisi sub aliqua conditione speciali, scilicet ut est principium nostre restaurationis et finis nostre glorificationis». *Aegidius Romanus, Quodl.* III, 2, ed. Lovanii 1646, ristampa Minerva, Frankfurt 1966, p. 127b: «Prima ratio sic patet. *Nam idem est subiectum in scientia et finis*: si corpus mobile sit subiectum in naturali philosophia, finis eius erit cognitio talis corporis. Unum ergo et idem, al<i>ter tamen et al<i>ter consideratum, est in scientia subiectum et finis. Illud enim quod *imperfecte cognitum* est in scientia *subiectum*, perfecte postea cognitum est *finis*. Sed specialis cognitio est perfectior quam generalis; si ergo deus sub speciali ratione esset hic subiectum, subiectum in hac scientia non differret a fine».

18–22 Cf. *Henr. Gand., Summa*, art. 19, q. 1, ed. cit., t. I, f. 115r F: «Si enim sub istis conditionibus deus esset subiectum in hac scientia, ista supponerentur in ea, non autem tractarentur, ut crederentur et scirentur circa deum ex ea. Et sic deus simpliciter omnino et absolutissime acceptus debet dici subiectum huius scientie, non magis ut circa ipsum determinatur ratio principii restaurationis et glorificationis, quam circa ipsum determinatur ratio creationis et gubernationis». *Aeg. Rom., Tract.*, lin. 45–49.

23–27 Cf. *Henr. Gand., Summa*, art. 19, q. 2, ed. cit., t. I, f. 117v Z: «Unde quidam alii, attendentes quod opus restaurationis est principalis materia huius scientie, dicebant subiectum eius esse determinandum per respectum ad huiusmodi materiam, ut quod deus non simpliciter debeat dici subiectum huius scientie, sed solum in quantum redemptor aut reparator. Quod nullo modo potest stare, ut dictum est supra, quia tunc nullo modo opus creationis posset dici esse de hac scientia ut materia, cum non se habeat per aliquam relationem seu attributionem ad deum ut est redemptor, sed solum ut est creator. Tunc etiam scientia ista fuisset dicenda habere aliud subiectum ante lapsum, si stetissent homines in statu innocentie, quam ut sibi necessariam habuissent, licet non

literis conscriptam, sicut fides eis necessaria fuisset, ut debet declarari loquendo de fide, et tamen deus ut reparator tunc subiectum eius dici non potuisset, quia nihil fuisset reparandum». *Godefridus de Fontibus, Quodl. I, 5*, ed. de Wulf-Pelzer, Louvain-Paris 1904, p. 12: «Item, si homo lapsus non fuisset, nihilominus nata esset scientia quae esset de Deo». *Aeg. Rom., Quodl. III, 2, ed. cit.*, p. 128a: «Tertio, hoc idem probant conditiones ille speciales, sub quibus deus dicitur esse subiectum. Ponuntur autem esse conditiones <prout est restaurator et glorificator>; sed dato quod *numquam homo peccasset, nihilominus fuisset sacra pagina*, non tamen homo *fuisset restauratus*».

28–33 Cf. *Henr. Gand., Summa*, art. 19, q. 1, *ed. cit.*, t. I, f. 115r F: «Et licet forte de deo principalius considerat ut est principium restorationis et glorificationis quam secundum aliquas alias rationes, propter hoc nullo modo variari debet ratio subiecti. Metaphysica enim principalius considerat de ente sub ratione substantie quam accidentis, quia ratio entis verius salvatur in substantia quam in accidente... et tamen non debet dici quod subiectum metaphysice sit ens sub ratione substantie, sed potius ens in quantum ens simpliciter dictum». *Aeg. Rom., Quodl. III, 2, ed. cit.*, p. 128a: «Rursus, iste due conditiones, etsi principaliori modo considerentur in hac scientia, *non tamen propter hoc*, ut videtur, deus *sub istis conditionibus* debet dici subiectum in scientia ista. *Nam metaphysica* principaliori modo considerat *de substantia quam de aliis entibus, non tamen* propter hoc *substantia est subiectum* in metaphysica, *sed ens* absolute et generaliter sumptum. *Sic et in proposito*: etsi iste conditiones sint magis principales, non tamen propter hoc deus sub iis conditionibus erit in sacra pagina subiectum, sed absolute et secundum se consideratus».

34–40 Cf. *Henr. Gand., Summa*, art. 19, q. 2, *ed. cit.*, t. I, f. 118r F: «Et ex hoc maxime contingit quod ista scientia perfectissima sit et nobilissima, quia scientie dei, quam ipse habet de se et de aliis rebus, que est perfectissima et nobilissima, simillima est. Sicut enim deus, se ipsum cognoscendo primo, consequenter intuetur omnia alia, sic et ex ista scientia de deo acquiritur notitia primo et principaliter, et ex consequenti de creaturis, ut sic per hanc scientiam fiat in homine quodammodo imago quedam sapientie divine, secundum quod de illustratione ex hac scientia dicit Apostolus, II Corin. iii: Nos vero revelata facie gloriam dei speculantes in eandem imaginem transformamur a claritate in claritatem tamquam a spiritu dei». *Aeg. Rom., Quodl. III, 2, ed. cit.*, pp. 127b–128a: «Secunda via sumitur prout hec scientia comparatur ad divinam scientiam. *Videtur enim hec scientia* esse quedam *imago et quedam similitudo divine sapientie, iuxta illud Apostoli Ad Corinthios 3: Nos revelata facie gloriam domini speculantes in eandem imaginem transformamur*. Sed in scientia dei deus ipse secundum se est obiectum; ergo sic erit in scientia nostra, que est imago illius scientie».

41–45 Cf. *Aeg. Rom., Sent. I*, prol., pars 1, princ. 1, q. 3, ed. Venetiis 1521, ristampa Minerva, Frankfurt 1968, f. 3v L: «Cum igitur metaphysica sit scientia

communis, determinabit de deo sub modo communi, in quantum scilicet est ens et causa universalis entium; theologia autem, cum sit scientia specialis, de his de quibus determinat, determinabit sub speciali modo. Et ideo *sicut subiectum in scientia communi est commune in eo quod commune*, ita subiectum *in scientia speciali debet esse speciale in eo quod speciale*.

46–57 Cf. *Aeg. Rom., Quodl. III, 2, ed. cit.*, p. 128b: «Prima via sic patet: nam *si deus*, qui dicitur pelagus infinitum, *esset subiectum* in hac scientia, *tunc* ista *scientia* esset infinita et tenderet in deum modo infinito. Nam ab infinito in eo quod infinitum non potest scientia trahere speciem, nisi sit scientia infinita. Dicere autem hanc scientiam esse infinitam vel considerare de infinito sub ratione qua infinitum et tendere in deum modo infinito *est omnino* absurdum, cum ipsa scientia beatorum, que est longe altior quam ista, consideret de deo modo finito».

58–63 Cf. *Aeg. Rom., Quodl. III, 2, ed. cit.*, p. 132b: «... quia subiectum in scientia debet assignari cum conditione illa prout scientia est apta in ipsum ferri et prout ex eo sumit speciem, non aut(em) prout ei repugnat, deus omni modo quo cognoscibilis est non erit subiectum in scientia beatorum. Nam non solum *ex parte nostra* vel ex parte beatorum habentium scientiam, sed etiam *ex parte ipsius scientie*, cum deus de ratione sui sit quid infinitum, sumitur hic (*pro*: hec) repugnantia, quod huiusmodi scientia non possit ferri in deum omni modo quo cognoscibilis est, propter quod deus sub hac ratione in illa scientia non poterit esse subiectum».

64–72 Cf. *Aeg. Rom., Quodl. I, 21, ed. cit.*, p. 46b: «... sed quia sancti non sic eum vident, sed tantum vident eum ut requirit notitia bonorum (*pro*: beatorum), sufficit quod videant *omnia que ad beatitudinem requiruntur*». *Quodl. III, 2, ed. cit.*, pp. 132b–133a: «*Non enim oportet quod videant omnia simpliciter absolute, sed videant omnia que ad beatitudinem requiruntur*, sine cognitione quorum beati esse non possunt. Deus ergo non quocumque modo cognitus, sed ut sic cognitus, in illa scientia est subiectum. Etsi ergo sit aliqua cognitio de deo, sine qua non possumus esse beati, et aliqua de ipso que ad beatitudinem consequatur vel que potest consequi, que potest esse maior et minor, numquam tamen scientia beatorum ad hoc est apta pervenire, immo repugnat ei ut feratur in deum omni modo quo cognoscibilis est... Nam in scientia beatorum est sic subiectum, prout *beati, videndo deum, non vident omnia simpliciter et absolute, sed vident omnia que ad beatitudinem requiruntur*, vel que visionem beatam consequuntur»; *ibid.*, p. 130a: «Sed si comparetur hec scientia ad scientiam beatorum, videtur differre in lumine. Nam *ipsi vident* sub lumine claro, nos autem sub lumine enigmatico. De illo ergo eodem, ut de deo, et sub eadem ratione, ut in eo quod glorificator, de quo considerant beati, consideramus et nos, sed sub alio lumine. Que ergo *ipsi vident* facie ad faciem ratione *luminis clari*, nos videmus per speculum in enigmate, ratione *luminis enigmatici*... Quod enim nunc per auditum et *per fidem* novimus, tunc per visum et *per speciem* contemplabimur».

73–92 Cf. *Aeg. Rom., Quodl.* III, 2, *ed. cit.*, p. 133a: «Addenda est ergo specialis conditio restringens illud considerationis pelagus, ut dicamus: prout scientia beatorum tendit in deum non absolute *tamquam pelagus infinitum*, sed *prout est obiectum beatificans*, sit subiectum in scientia beatorum»; *ibid.*, p. 130a: «Quantum ergo ad rem consideratam et modum considerandi, non videtur canon biblie ponere differentiam inter scientiam viatorum et beatorum, sed quantum ad lumen et quantum ad *cognitionem claram et obscuram*». Per le lin. 77–79, cf. *Quodl.* I, 21, *ed. cit.*, p. 44b: «In contrarium est quod in divina essentia reluceant infinita. Nam ibi non tantum sunt rationes *factorum*, sed etiam *faciendorum et possibilium*».

93–109 Cf. *Aeg. Rom., Quodl.* III, 2, p. 128b: «Secunda via ad hoc idem sumitur ex his que considerantur in ipsa scientia. Nam si hec scientia haberet pro subiecto deum, id est pelagus infinitum, per se, cum in huiusmodi pelago omnia reluceant, posset hec scientia *de omnibus considerare*. Sicut ergo nefas esset dicere quod aliquid *posset sciri in rebus humanis*, cuius< cum >que conditionis sit illud, quod non pertineat ad scientiam dei, eo quod huiusmodi scientia habeat pro obiecto deum secundum quod huiusmodi, que (*pro*: qui) est pelagus infinitum, sic nullatenus esset dicendum quod aliquid *posset sciri in rebus humanis* vel in quibuscumque aliis rebus, quod non esset attribuendum huic scientie. Posset ergo hec scientia *de omnibus considerare*, cuiuscumque conditionis essent illa, sive essent curiosa sive vana, quod est contra *Augustinum*, 14 *De Trinitate*, cap. 1, dicente< m >: *Non utique quicquid sciri ab homine potest in rebus humanis*, ubi plurimum vanitatis, noxiae curiositatis est, *huic scientie tribuit< ur >*. Si enim hec scientia sic tenderet in deum sub ratione qua deus, *de omnibus* que sciri possent non solum ab homine, sed a quocumque alio, *considerare* posset, cuiuscumque conditionis essent illa». *Sent.* II, dist. 1, pars 1, q. 1, art. 3, *ed. Venetiis* 1581, ristampa Minerva, Frankfurt 1968, t. I, p. 10b C: «In speciali tamen non spectat ad theologum *considerare de omnibus* effectibus dei, nec spectat ad ipsum considerare *quicquid potest sciri in rebus humanis* et in effectibus dei, ubi quantum ad beatitudinem nostram a philosophis multa sunt curiose et superstitiose tractata. Sed solum illa debet in talibus theologus animadvertere, per que manuducitur ad beatitudinem, vel, quod idem est, per que *fides, que ad beatitudinem ducit, gignitur, nutritur, defenditur et roboratur*».

110–116 Cf. lin. 64–72.

117–122 Cf. *Henr. Gand., Summa*, art. 19, q. 2, *ed. cit.*, t. I, f. 117r X: «Dicendum igitur ad questionem quod omne scibile, in quantum habet rationem credibilis, per attributionem aliquam ad primum credibile, quod est subiectum huius scientie, in quantum credibile est, ad istam scientiam pertinet». Per l'espressione «ab ipsa veritate coacti», cf. *Quodl.* II, 9, *ed. cit.*, p. 71a: «Unde et ipsi Philosophi, *ab ipsa veritate coacti*, mobilia reducerunt in immobile».

122–132 Cf. *Aeg. Rom., Quodl.* III, 2, p. 131a: «Advertendum tamen has duas conditiones sic se habere quod una ordinetur ad aliam, quia restauratio

ordinatur ad glorificationem; glorificatio ergo est conditio principalis, restauratio autem vel suppletio defectuum ponitur ad exprimendum modum glorificationis. Nam hoc modo deus nos glorificat et ad beatitudinem producit, restaurando scilicet naturam vel supplendo defectum nature». *Sent.* II, dist. 1, pars 1, q. 1, art. 1, *ed. cit.*, t. I, p. 6a A–B: «Omnia ergo considerata in sacra pagina sunt verba vite eterne, quia sunt propter vitam eternam. Deus ergo consideratur hic prout est beatificator noster, quem cognoscere est vita eterna... Unde in hac scientia, quicquid introducit, sub hac ratione introducit. Verum quoniam Deus est beatificator noster, quia restauravit et redemit nos, ideo, si deus est subiectum in hac scientia ut est *finis nostre glorificationis*, est etiam subiectum ut est *principium nostre restorationis*»; *Sent.* II, dist. 21, q. 1, art. 1, dub. 2, *ed. cit.*, t. II, pp. 172b C – 173a A: «Oportet ergo dare aliquem modum finitum, secundum quem habeamus scientiam de Deo infinito, et illum modum finitatis, secundum quem theologia reponitur in suo esse specifico, quicumque sit ille, sive accipiat ex parte beatorum, prout deus est *finis nostre glorificationis*, sive ex parte modi secundum quem erimus beati, quia redempti per Christum et restaurati per ipsum beatitudinem consequimur. Quocumque ergo modo quis nominare velit istum modum finitatis, secundum quem theologia accipit mensuram et speciem... illum modum finitatis appellamus specialem rationem, secundum quam deus est theologie subiectum, quamvis illum modum finitatis vel illam specialem rationem magis per se dicat <deus ut est *finis nostre glorificationis*> quam <ut est *principium nostre restorationis*>, quia, si Adam non peccasset, deus aliter nos salvasset; sed quia peccavit, redimendo et restaurando nos salvavit».

133–142 Cf. *Aeg. Rom.*, *Quodl.* III, 2, *ed. cit.*, p. 130a–b: «Nam cum dicitur quod illud quod est *subiectum in scientia imperfecte cognitum* sit finis scientie cognitum perfecte, conceditur. Cum postea subditur quod considerare deum sub speciali ratione sit cognoscere ipsum perfecte et quidem istud pertineat magis ad eum ut est finis quam ut est subiectum, dici debet, ut alibi pluries diximus, quod non eundem modum habeant forme separate et *in materia recepte*, quia, ut recipiuntur in materia, *quanto* universaliores sunt, *tanto materialiores et imperfectiores*, separate autem e converso. Ut si essent quidditates separate, *ut posuit Plato*, esse, quod est universalius quam vivere, esset multo perfectius quam ipsum vivere. Et quia perfectiones ille, quas posuit Plato separatas, nos ponimus unitive, ideo *quanto magis* secundum se et *absolute* cognoscitur deus, *tanto* perfectiori modo cognoscitur. Unde ut separaremus hanc scientiam a scientia dei, et ut ostenderemus istam imperfectiorem illa, dicimus quod deus consideret se absolute et secundum se, nos autem in hac scientia consideremus sub speciali ratione».

143–153 Cf. *Aeg. Rom.*, *Quodl.* III, 2, *ed. cit.*, p. 130b: «*Vel possumus dicere quod* considerare aliquid sub speciali ratione possit esse perfecte et imperfecte. *Deus* autem *sub speciali ratione* consideretur, et sub illa speciali ratione *imperfecte*



*cognitus sit subiectum in hac scientia; sed sub speciali ratione cognitus perfecte, prout perfecte potest cognosci in via, sit finis huius scientie».*

159–164 Cf. *Aeg. Rom., Quodl. III, 2, ed. cit.*, p. 130b: «Quod autem dicebatur tertio de restauratione, dici debet quod ibi *restauratio* debeat sumi *large pro* qualibet *suppletionem defectus*. Si enim homo numquam *peccasset*, nihilominus tamen *ex puris naturalibus non potuisset consequi beatitudinem*. Scientia ergo tunc tradita fuisset de deo glorificatore et suppletore sive restauratore. Quelibet enim restauratio est *defectuum suppletio*».

165–171 Cf. *Aeg. Rom., Quodl. III, 2, ed. cit.*, pp. 130b–131a: «Quod autem addebatur de ambabus conditionibus, quod non debeant poni conditiones subiecti, licet sint principales, *quia et metaphysica principaliter considerat de Deo (pro: substantia), tamen deus (pro: substantia) non sit ibi subiectum nec conditio subiecti*, dici debet quod he conditiones non sint quocumque modo principales, sed sint ita principales quod sub talibus conditionibus consideretur quicquid consideratur in hac scientia. Non autem sic deus (*pro: substantia*) consideratur principaliter in metaphysica, quia ratio sub qua inducitur quicquid consideratur in metaphysica non est deus (*pro: substantia*), sed ens, ita quod *ens in eo quod ens sit ibi subiectum*. Et quia hec scientia considerat de deo et quicquid considerat de eo considerat secundum has conditiones, sicut quicquid considerat metaphysica de ente, considerat sub ratione entis, ita sicut ibi *ens in eo quod ens est subiectum*, ita et deus in eo quod glorificator et restaurator hic erit subiectum». Sulle correzioni da apportare al testo dell'edizione, cf. *supra*, p. 407, n. 20.

172–181 Cf. *Aeg. Rom., Quodl. III, 2, ed. cit.*, p. 130b: «Quod vero addebatur secundo, quod *hec scientia* sit quedam derivatio et *quedam participatio divine scientie* et quod similitudo et imago eius dici debeat, dicendum quod pro tanto hec scientia sit similitudo et imago scientie divine, prout est participatio eius; *participare autem idem est quod partem capere*; non ergo in illo pelago et in illa *totalitate* considerat hec scientia de deo secundum quod considerat scientia dei. Ideo hec scientia dei habet deum pro obiecto in illa *totalitate* et in illo pelago, hoc (*pro: hec*) autem aliquid participat de hoc et *habet deum pro subiecto sub speciali ratione*».