

FLUMEN SAPIENTIAE

STUDI SUL PENSIERO MEDIEVALE

12

*Direzione*

Irene ZAVATTEO

Università degli Studi di Trento

*Comitato scientifico*

Luca BIANCHI

Università degli Studi di Milano

Giovanni CATAPANO

Università degli Studi di Padova

Alessandro PALAZZO

Università degli Studi di Trento

Andrea Aldo ROBIGLIO

University of Leuven

Tiziana SUAREZ-NANI

Université de Fribourg

Cecilia TRIFOGLI

All Souls College – University of Oxford

Luisa VALENTE

Sapienza – Università di Roma

FLUMEN SAPIENTIAE  
STUDI SUL PENSIERO MEDIEVALE



La *sapientia* medievale, nella sua molteplicità, fluisce in un unico *flumen* ininterrotto dalla tarda Antichità al Rinascimento. Valorizzando la pluralità di temi e di tradizioni del sapere medievale, la collana contribuisce allo sviluppo degli studi di Storia della filosofia medievale, ospitando lavori monografici, collettivi ed edizioni critiche inerenti alla filosofia e alla teologia medievali.

Le pubblicazioni della collana sono sottoposte anonimamente alla valutazione di almeno due specialisti del settore.

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Trento e della società LAMPRE S.r.l.

Editing e cura di Lorenzo Cozzi.

Christophe Grellard

# La possibilità dell'errore

Pensare la tolleranza nel Medioevo





Aracne editrice

[www.aracneeditrice.it](http://www.aracneeditrice.it)

[info@aracneeditrice.it](mailto:info@aracneeditrice.it)

Copyright © MMXX

Gioacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

[www.gioacchinoonoratieditore.it](http://www.gioacchinoonoratieditore.it)

[info@gioacchinoonoratieditore.it](mailto:info@gioacchinoonoratieditore.it)

via Vittorio Veneto, 20

00020 Canterano (RM)

(06) 45551463

ISBN 978-88-255-3198-5

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,  
di riproduzione e di adattamento anche parziale,  
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie  
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: agosto 2020

# Indice

- 9 *Introduzione*
- 21 *Capitolo I*  
*L'ignoranza invincibile e la giustificazione del peccato*  
1.1. La questione di Abelardo: l'ignoranza dei persecutori di Cristo, 22 – 1.2. Guglielmo di Auxerre: i limiti della casistica, 33 – 1.3. La giustificazione dell'ignoranza e il primato della coscienza in Robert Holcot, 45.
- 55 *Capitolo II*  
*L'obbligazione della coscienza erronea. Le sfide di una tesi paradossale*  
2.1. Tommaso d'Aquino nel suo contesto. Le origini di una tesi controversa, 59 – 2.2. Tommaso d'Aquino e l'obbligazione della coscienza erronea, 66 – 2.3. L'amplificazione ockhamista del dibattito nel XIV secolo, 77 – 2.4. La stabilizzazione del modello al termine del Medioevo (XIV-XVI secolo), 86.
- 111 *Capitolo III*  
*I diritti della coscienza e l'alterità religiosa. Due casi di studio: l'eretico e l'idolatra*  
3.1. Tollerare gli eretici?, 112 – 3.2. La svolta ockhamista, 114 – 3.3. Inquadrare l'eredità: Gerson e Jean Mair, 131 – 3.4. La doppia posterità di Jean Mair: William Manderston e Francisco de Vitoria, 139 – 3.5. Giustificare gli idolatri?, 151 – 3.6. Da Holcot a Las Casas: l'impossibilità dell'idolatria, 154.
- 163 *Osservazioni conclusive*
- 165 *Bibliografia*
- 181 *Indice dei nomi*



## L'obbligazione della coscienza erronea e la legittimità dell'eterodossia

Questo libro si prefigge di esaminare in che modo l'idea moderna di tolleranza religiosa sia stata resa concettualmente possibile nel quadro dei dibattiti teologici medievali sui diritti della coscienza, sulla giustificazione del peccato per ignoranza e sul ruolo della buona intenzione nella definizione della moralità. La tolleranza non è un'idea medievale per la semplice ragione che le condizioni intellettuali e culturali della sua comparsa, al di là di quelle politiche e sociali, non sono soddisfatte se non prima del XVII secolo<sup>1</sup>. Per contro, però, è durante il Medioevo e nel contesto di dibattiti teologici estremamente raffinati che vengono introdotte le nozioni, le argomentazioni e la casistica che in seguito consentiranno di pensare a questo concetto e di renderlo operativo.

### Stato del problema

Per comprendere la posta in gioco storica di questo dibattito teologico-giuridico, possiamo partire da un punto che costituisce in un cer-

1. Sulle premesse moderne dell'idea di tolleranza, cfr. J. LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Albin Michel, Paris 1942; M. TURCHETTI, *Religious Concord and Political Tolerance in Sixteenth- and Seventeenth-Century France*, «Sixteenth Century Journal» 22/1 (1991), pp. 15-25. Per un esempio della teoria della tolleranza nell'epoca moderna, in relazione alla questione della coscienza, cfr. S. BROGI, *La tolérance et la règle d'or: Bayle face à la conscience de l'athée et du persécuteur*, «Prospettiva EP. Educazione, etica e filosofia della religione» 37/1-2 (2014), pp. 63-78.

to senso l'approdo del processo, vale a dire la disputa che prese forma durante il Concilio Vaticano II circa lo statuto dei non-cristiani, come gli ebrei e i musulmani, ma anche i non appartenenti alle religioni del Libro e gli atei di buona volontà. Il Concilio Vaticano II è interessante per lo storico dal momento che possiamo affermare che esso rappresenta il termine di un processo iniziato otto secoli addietro con le riflessioni sull'ignoranza invincibile e sulla falsa coscienza. La *Lumen Gentium* è una costituzione; rispetto ai decreti rappresenta quindi uno dei quattro testi più importanti del Concilio. Essa ha per oggetto il popolo di Dio («Cristo è la luce dei popoli», *Lumen Gentium*) e il § 16 del cap. 2 tratta specificamente dello statuto dei non cristiani.

16. Infine, quanto a quelli che non hanno ancora ricevuto il Vangelo, anch'essi in vari modi sono ordinati al popolo di Dio. In primo luogo quel popolo al quale furono dati i testamenti e le promesse e dal quale Cristo è nato secondo la carne (cfr. Rm 9,4-5), popolo molto amato in ragione della elezione, a causa dei padri, perché i doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili (cfr. Rm 11,28-29). Ma il disegno di salvezza abbraccia anche coloro che riconoscono il Creatore, e tra questi in particolare i musulmani, i quali, professando di avere la fede di Abramo, adorano con noi un Dio unico, misericordioso che giudicherà gli uomini nel giorno finale. Dio non è neppure lontano dagli altri che cercano il Dio ignoto nelle ombre e sotto le immagini, poiché egli dà a tutti la vita e il respiro e ogni cosa (cfr. At 1,7,25-26), e come Salvatore vuole che tutti gli uomini si salvino (cfr. 1 Tm 2,4). Infatti, quelli che senza colpa ignorano il Vangelo di Cristo e la sua Chiesa ma che tuttavia cercano sinceramente Dio e coll'aiuto della grazia si sforzano di compiere con le opere la volontà di lui, conosciuta attraverso il dettame della coscienza, possono conseguire la salvezza eterna. Né la divina Provvidenza nega gli aiuti necessari alla salvezza a coloro che non sono ancora arrivati alla chiara cognizione e riconoscimento di Dio, ma si sforzano, non senza la grazia divina, di condurre una vita retta. Poiché tutto ciò che di buono e di vero si trova in loro è ritenuto dalla Chiesa come una preparazione ad accogliere il Vangelo e come dato da colui che illumina ogni uomo, affinché abbia finalmente la vita<sup>2</sup>.

2. Su questo testo e il seguente, cfr. S. BULLIVANT, *Sine Culpa? Vatican II and Inculpable Ignorance*, «Theological Studies» 72 (2011), pp. 70-86; D.J. D'ALLIESSI, *The*

Come si può vedere, l'*incipit* del testo integra ebrei e musulmani nel «popolo di Dio», mentre un'ultima categoria rinvia a coloro che cercano «sotto le immagini un Dio che ignorano»<sup>3</sup>. Questa categoria potrebbe rimandare ai pagani idolatri come anche ai non credenti. Di fronte a quest'ultima categoria, viene rievocata l'universalità della salvezza (1 Tm 2,4). Ma questa salvezza è condizionata: in primo luogo, l'ignoranza del Vangelo deve essere non rea, senza colpa da parte dell'ignorante (*culpa ignorantis*); in secondo luogo, costui deve ricercare sinceramente la verità (*sincero corde quaerunt*); in terzo luogo, egli deve seguire il dettato della sua coscienza (*dic-tamen conscientiae*); in ultima istanza, egli non può ottenere niente senza la grazia divina. Tuttavia, solo l'attività missionaria può scongiurare le insidie del demonio.

La tonalità medievale di questo testo è davvero notevole, dobbiamo ammetterlo. Infatti, qui vediamo condensata una sintesi delle riflessioni medievali sull'ignoranza invincibile e sulle condizioni attraverso cui l'errore è giustificato; in primo luogo, l'ignoranza non deve procedere da una colpa (in particolare la negligenza, la pigrizia ecc., carenze che sono messe da parte dall'idea di una ricerca sincera); in secondo luogo, l'azione deve essere conforme alle esigenze della coscienza: infatti, come si vedrà, la coscienza morale obbliga.

Tale punto è inoltre precisato nel contesto di un'altra costituzione, la *Gaudium et Spes* (1.16). È la coscienza morale che dà accesso alla legge divina (come legge naturale):

Nell'intimo della coscienza l'uomo scopre una legge che non è lui a darsi, ma alla quale invece deve obbedire. Questa voce, che lo chiama sempre ad amare, a fare il bene e a fuggire il male, al momento opportuno risuona nell'intimità del cuore: fa questo, evita quest'altro.

*Second Vatican Council's Teaching on Erroneous Conscience as seen through the Development of De Ordine Morali into Gaudium et Spes*, Unpublished PhD dissertation, Catholic University of America, Washington 2015.

3. L'espressione *Deus ignotus* si riferisce indubbiamente all'altare eretto «al Dio ignoto», menzionato in At 17,22-31, e lodato da Paolo, il quale enfatizza il valore della ricerca autentica di Dio in ogni nazione.

L'uomo ha in realtà una legge scritta da Dio dentro al cuore; obbedire è la dignità stessa dell'uomo, e secondo questa egli sarà giudicato. La coscienza è il nucleo più segreto e il sacrario dell'uomo, dove egli è solo con Dio, la cui voce risuona nell'intimità. Tramite la coscienza si fa conoscere in modo mirabile quella legge che trova il suo compimento nell'amore di Dio e del prossimo [...] Tuttavia succede non di rado che la coscienza sia erronea per ignoranza invincibile, senza che per questo essa perda la sua dignità. Ma ciò non si può dire quando l'uomo poco si cura di cercare la verità e il bene, e quando la coscienza diventa quasi cieca in seguito all'abitudine del peccato.

Ancora una volta, il testo è perfettamente medievale nella sua ispirazione, come dimostrano queste parole: la coscienza testimonia, accusa e produce i rimorsi; essa è un santuario per la legge divina. Inoltre, è esattamente in questo testo che, all'interno dei documenti del Concilio, troviamo l'unica occorrenza del concetto di ignoranza invincibile, in collegamento con l'errore della coscienza, mediante l'opposizione tra colui che cerca attivamente il vero e colui che se ne cura poco.

Così, colui che cerca autenticamente il vero e segue gli ordini della coscienza conduce una vita virtuosa che porta alla salvezza. Il Concilio fa proprie, da ultimo, le posizioni più «lassiste»<sup>4</sup> tra quelle che troviamo nel Medioevo e al principio dell'epoca moderna, ovvero quelle che valorizzano la vita virtuosa ordinata alla coscienza morale, al di là di ogni esigenza di mediazione ecclesiale. In qualche misura, le costituzioni del Vaticano II valorizzano (come hanno fatto certi teologi medievali) l'autorità di *Ebrei* 11,6, un estratto che presenta un *corpus* di dottrina minimale per la salvezza: la credenza nell'esistenza di un Dio personale e remuneratore<sup>5</sup>. Si vede allora quale sia la posizione posta e risolta dal Concilio Vaticano II attra-

4. L'opposizione tra lassisti e rigoristi è stata ideata da O. Lottin per sottolineare la diversificata accettazione del campo d'applicazione della scusa dell'ignoranza. Cfr. O. Lottin, *Le problème de l'ignorantia iuris de Gratien à saint Thomas d'Aquin*, in *Id.*, *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Louvain-Gembloux 1949, vol. 3, pp. 56-92.

5. Eb 11,6: «Credere enim oportet accedentem ad Deum quia est, et inquirentibus se remunerator sit».

verso l'ignoranza invincibile e la coscienza erronea: a quale condizione una vita moralmente buona può essere valorizzata, cioè essere sufficiente alla salvezza, al di fuori di un orizzonte religioso? Secondo le decisioni conciliari, una coscienza erronea sincera, e che riposi sulla grazia di Dio, può costituire una via di salvezza. La posizione, se così si può dire, conciliatrice del Concilio rappresenta il compimento di numerosi secoli di riflessione teologica, i cui cominciamenti medievali (che in effetti trasmettono un sapere vagamente medievale al testo) sono determinanti. È per questo che bisogna far emergere le condizioni di possibilità intellettuale di questo testo, che esprime di fatto una configurazione teorica tipica della modernità occidentale, ovvero l'accettazione della pluralità delle vie di salvezza.

### Una tesi di storia intellettuale

La tesi che voglio sostenere, infatti, è la seguente: c'è una certa evoluzione storica del cristianesimo e della concezione occidentale della religione che gli è fortemente legata, alla quale bisogna guardare attentamente per comprendere la situazione della nostra modernità occidentale. Il cristianesimo, alla fine del Medioevo e al principio dell'epoca moderna, si è progressivamente modificato valorizzando l'interiorizzazione dell'atto di fede e del rapporto con Dio, così come l'importanza della purezza dell'intenzione. È per questo che bisogna sfumare la tesi degli storici modernisti che vedono le condizioni dell'autonomia della coscienza nelle ansietà moderne dovute alle guerre di religione e all'apertura dello spazio atlantico. Questa è per esempio una tesi difesa esplicitamente da Miriam Bodian<sup>6</sup>. Infatti, questi accadimenti non sono altro che

6. M. BODIAN, *The Geography of Conscience: A Seventeenth-Century Atlantic Jew and the Inquisition*, «The Journal of Modern History» 89 (2017), pp. 247-281: 259: «The impetus for the shift to a more personal, autonomous conception of conscience derived in part from early modern anxieties about salvation in a religiously fragmented Atlantic World».

degli acceleratori di taluni processi medievali che si erano messi in moto sin dal XIV secolo. Il problema chiave per comprendere tali mutamenti è l'evoluzione della tesi circa l'obbligazione della coscienza erronea. Questa tesi va progressivamente a rovesciare il posto dell'istituzione ecclesiale nella gerarchia normativa delle fonti, controbilanciando le norme oggettive, esteriori, istituzionali mediante delle norme soggettive, interiori, personali. È pertanto il rapporto tra istituzione e individuo che viene ad essere al centro di questo dibattito.

Lo scopo di questo libro è dunque mettere la storia della filosofia e della teologia medievali (o, in altre parole, la storia dottrinale intesa come analisi di testi con portata concettuale) al servizio di una storia intellettuale concernente l'emersione progressiva delle condizioni di possibilità della modernità. La diffusione della tesi dell'obbligazione della coscienza erronea è legata alla congiunzione della tradizione teologica nominalista (modellata da Guglielmo di Ockham, come si vedrà<sup>7</sup>) e del grande Scisma d'Occidente, processo che accelera la perdita di prestigio dell'istituzione ecclesiastica nella sua funzione di garante della verità<sup>8</sup>. In un certo senso, Lutero (quando antepone, contro Jan Eck, i diritti della coscienza) rappresenta unicamente un punto d'arrivo possibile, in mezzo a tanti altri, di questa congiunzione e delle mutazioni teoriche che essa innesca. Il legame (critico) che lega Lutero al nominalismo è stato mostrato da Paul Vignaux, Heiko Oberman, o più recentemente da Alister McGrath<sup>9</sup>. Ma bisogna al tempo stesso esser coscienti che questa non è che una delle conseguenze storiche possibili generate da tali mutazioni intellettuali. Difatti bisogna star ben attenti nei confronti di ogni tentazione teleologica nella storia della filosofia, e bisogna

7. Si veda più avanti, cap. 2, pp. 74-83.

8. Sull'importanza del Grande Scisma nel campo delle alterazioni intellettuali del tardo Medioevo, cfr. J. CHIFFOLEAU, *La religion flamboyante. 1320-1520*, Le Seuil, Paris 2011, pp. 49-51.

9. P. VIGNAUX, *Luther commentateur des Sentences (Livre I, distinction xvii)*, Vrin, Paris 1935; H. OBERMAN, *Masters of the Reformation. The Emergence of a new Intellectual Climate in Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 1981; A. MCGRATH, *The Intellectual Origins of the European Reformation*, Blackwell, Oxford 2004.

badar bene di non imprimere nei riguardi dei testi una linearità che sarebbe fittizia. I dibattiti sull'obbligazione della coscienza erronea rendono testimonianza di una situazione complessa, irregolare, conflittuale. Tuttavia sono proprio queste situazioni a risultare interessanti per lo storico della filosofia: i momenti di tensione sono spesso degli indicatori di rotture in procinto di avvenire, nella misura in cui le antiche soluzioni che continuano a essere ripetute non possono più render conto delle nuove configurazioni culturali e sociali. È dunque necessario lavorare sul lungo periodo per far meglio emergere le fratture ed identificarne le loro condizioni di innesco. Infatti non vi è alcuna creazione *ex nihilo* nella storia intellettuale. Soprattutto, se una frattura incarna la produzione di una nuova teoria, bisogna interrogarsi sulle condizioni di accettazione di questa novità. A tal proposito, la questione dell'obbligazione della coscienza erronea è un caso esemplare del modo in cui la posizione di Tommaso d'Aquino impiega un certo tempo ad imporsi e, come vedremo<sup>10</sup>, solo al prezzo di alcuni slittamenti semantici.

Infine, se è importante lavorare sui «grandi autori», il focalizzarsi su di loro produce spesso fenomeni di miopia intellettuale e impedisce di osservare con esattezza le condizioni di elaborazione di una teoria. È dunque importante lavorare sui *minores*, soprattutto nella misura in cui riflettono certe acquisizioni intellettuali. La messa in serie delle tesi sostenute da questi *minores* assume difatti un senso mediante la ripetizione di uno stesso motivo intellettuale. Una struttura di pensiero (come l'obbligazione della coscienza erronea) viene ad imporsi nel momento in cui essa è stata ripetuta ed è diventata un luogo comune (anche per coloro che tentano di opporvisi).

## Quadro generale dei dibattiti

Per giungere al termine di queste osservazioni preliminari generali, bisogna rapidamente precisare in quale quadro culturale deb-

10. Si veda più avanti, cap. 2, pp. 83-96.

ba essere collocato il dibattito medievale riguardo all'ortodossia e all'eterodossia. Individuare le condizioni di possibilità dell'idea di tolleranza religiosa presuppone infatti l'interrogarsi in maniera più ampia sulla nozione di religione, sul suo statuto durante il Medioevo e sulla sua evoluzione al volgere del Medioevo nella Modernità. Possiamo pensare, in modo schematico, che la religione cristiana medievale sia una religione aletica, soteriologica e universalista. È innanzitutto una religione che pone in primo piano un legame privilegiato con l'idea di verità. Questo punto rinvia, ben inteso, alla «distinzione mosaica» introdotta da Jan Assmann<sup>11</sup>. I monoteismi si caratterizzano per l'introduzione della nozione di verità come criterio distintivo della loro religione in rapporto ai politeismi: il monoteismo rappresenta il culto reso a un vero Dio, mentre le divinità dei politeismi sono false. Tale distinzione attraverso il vero e il falso è una caratteristica fondamentale del cristianesimo medievale<sup>12</sup> che ha acquisito un suo spessore soprattutto grazie ad Agostino con l'idea di *vera religio*, in opposizione alla pretesa dei filosofi di accedere alla verità. C'è dunque una dimensione cognitiva forte nel cristianesimo, che lo porta a distinguersi dalle religioni ancorate a una pratica rituale (come l'antica religione romana<sup>13</sup>). Ma ciò che è importante, in realtà, è il legame tra la dimensione aletica e quella soteriologica, tra la verità e la salvezza, una cosa che Jan Assmann non sembra aver colto. Infatti la conoscenza della verità è una condizione della salvezza individuale, ma tale conoscenza non può costituirsi pienamente se non secondo le modalità soprannaturali di una Rivelazione. Infine, la religione cristiana è una religione universalista, dal momento che essa vuole che tutti gli uomini sia-

11. Cfr. per esempio J. ASSMANN, *Violence et monothéisme*, Bayard, Paris 2004; sul legame tra pretesa esclusiva di accesso alla verità e violenza religiosa, cfr. P. ATHANASSIADI, *Vers la pensée unique. La montée de l'intolérance dans l'Antiquité tardive*, Les Belles Lettres, Paris 2010.

12. L'importanza dell'idea di verità è testimoniata dal Vangelo stesso, ad esempio Gv 14,6.

13. Su questo punto, cfr. J. SCHEID, *Quand faire c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Aubier, Paris 2005 e ID., *Les dieux, l'Etat et l'individu. Réflexions sur la religion civique à Rome*, Seuil, Paris 2013.

no salvati, ed aderisce così alla verità di cui essa è depositaria attraverso una Rivelazione. Le dimensioni esclusivista della religione cristiana provengono da questi tre fattori: tutti gli uomini possono e devono sforzarsi di raggiungere la loro propria salvezza aderendo a una verità di cui questa religione è la sola depositaria<sup>14</sup>. Se teniamo a mente ciò, comprendiamo meglio la fisionomia della Chiesa medievale (oltre alla sua dimensione sociologica forte, che la rende isomorfa alla società medievale pressoché nella sua interezza<sup>15</sup>). La Chiesa, come istituzione, è la garante di una tradizione, quella di una verità rivelata e trasmessa secondo testimonianza, e la sua funzione è di far sì che tutti gli uomini aderiscano a questa verità di cui essa è l'esclusiva amministratrice. Il cristianesimo, idealmente, è dunque innanzitutto una religione del *credo*, dell'assenso personale a una verità, che si traduce in atti e in pratiche regolate dalla Chiesa. Una tal cosa appare assai bene nell'impiego dei termini utilizzati per parlare della religione nel Medioevo. È estremamente raro trovare la parola *fides* applicata ad altre religioni, o sintagmi come *fides falsa*, *fides infidelis* ecc. Di fatto, la *fides* è l'atto di adesione a questa verità soprannaturale rivelata e attestata mediante una catena di tradizioni. Per definizione, la *fides* è vera e cattolica, e l'idea di una *fides falsa* è un ossimoro. Le credenze delle altre religioni sono più spesso qualificate nei termini di opinioni (false) o di superstizioni. Si tratta, come si vede, di un arrogamento di tipo esclusivo del rapporto con la verità. Ma la *fides* non può permanere in uno stato interiore e privato, essa deve avere una dimensione pubblica. Come dice, ad esempio, Tommaso d'Aquino: «religio non est fides sed fidei protestatio per aliqua signa exteriora»<sup>16</sup>. La religione è dunque la manifestazione esteriore, per mezzo di parole (la professione di fede) e di pratiche rituali, di uno stato interiore di adesione al vero. Infatti, come ha mostrato Jean Wirth, la nozione medievale di *fides*

14. Cfr. B. SESBOÛÉ, *Hors de l'Église pas de salut. Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*, Desclée de Brouwer, Paris 2004.

15. Cfr. D. IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam (1000-1150)*, Flammarion, Paris 2000.

16. THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-III, q. 94, a. 1, ad. 1.

si fa carico di tutta l'ambiguità del termine romano, che è a sua volta la traduzione della *pistis* nel senso retorico dell'assenso, e della *fides* romana intesa come fiducia e fedeltà<sup>17</sup>. La fede nel Medioevo si articola tra i due poli potenzialmente contraddittori della convinzione intima e della fiducia (*fiducia*) garantita per mezzo di un terzo<sup>18</sup>. Questa dimensione fiduciaria, esteriore, appare nel qualificativo di *lex* applicato alle tre religioni monoteiste. È dunque l'aspetto sociale e politico della religione, come istituzione d'inquadramento dei costumi e delle condotte, che viene qui a esser rimarcato.

Lo scopo di tali osservazioni terminologiche è il seguente: non vi può essere tolleranza fin tanto che il legame tra verità, salvezza ed universalità resta così forte. Affinché l'idea di pluralismo religioso, e di tolleranza come accettazione che la credenza altrui intesa come legittima sia possibile, non è solamente necessario che l'isomorfia tra la Chiesa e la società, e il suo ruolo politico, sia rimesso in discussione (cosa che avviene con l'emersione delle monarchie nazionali, ma anche con un evento fondamentale come il Grande Scisma d'Occidente). È al contempo necessario che il legame stretto tra verità e salvezza sia rimesso in discussione. Affinché la nozione moderna di tolleranza emerga, servono dunque almeno tre condizioni. In primo luogo, una condizione strettamente politica (di cui non parlerò direttamente): la sostituzione di un'identità nazionale e statale all'identità religiosa, o la subordinazione della seconda alla prima<sup>19</sup>. In secondo luogo, la separazione tra peccato e crimine, che a sua volta accompagna la separazione tra due sfere, quella della coscienza (del foro interno) e quella del diritto (del foro esterno). Si sarà qui riconosciuta la tesi fondamentale di Paolo Prodi circa il passaggio dal pluralismo dei fori al dualismo delle

17. J. WIRTH, *La naissance du concept de croyance (XII<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles)* in ID., *Saint Anne est une sorcière*, Droz, Genève 2003, pp. 113-176.

18. Su tale questione, si veda il lavoro di P. Legendre, specificatamente P. LEGENDRE, *Argumenta dogmatica. Le Fiduciaire suivi de Le Silence des mots*, Mille et une nuits, Paris 2012.

19. Cfr. LECLER, *Histoire de la tolérance*.

sfere<sup>20</sup>. Infine, c'è una terza condizione, che sarà centrale nella mia analisi, ovvero il riconoscimento del diritto all'errore e la legittimità, sotto certe condizioni (politiche e sociali), di seguire la propria coscienza, foss'anche erronea. Questo tema è, a mio avviso, fondamentale, dal momento che ciò che è all'opera nelle riflessioni medievali sull'ignoranza invincibile e sulla coscienza erronea consiste nell'accettazione della possibilità di procurarsi la propria salvezza pur credendo male, pur credendo falsamente. Ci troviamo dunque al cospetto della rottura del legame tra salvezza e verità, o piuttosto alla subordinazione della condizione aletica della religione ad altri fattori (come la vita buona, l'intenzione pura ecc.).

La possibilità di procurarsi la salvezza all'interno di uno stato epistemico erroneo porta così a rimettere in discussione uno degli aspetti fondamentali della distinzione mosaica messa in luce da Assmann, che ho chiamato la dimensione aletica della religione: diventa ora possibile essere salvati senza credere il vero, purché l'intenzione sia pura e a patto che la coscienza tenda verso il Dio unico, seppur conosciuto confusamente. La rottura del legame tra salvezza e verità rappresenta la chiave di queste evoluzioni. Ciò che è in gioco qui è la creazione delle condizioni intellettuali dell'idea moderna di tolleranza. Insieme con l'idea della laicità e quella della incredulità potremmo senz'altro definire questa idea della tolleranza uno dei paradigmi della modernità. Non si tratta dunque di dire che tutta la modernità sia da ritenersi medievale, cosa che non avrebbe alcun senso, ma si tratta di sottolineare che non ci sono mai cesure radicali, in quanto ogni pretesa cesura è in realtà preparata in precedenza da progressive trasformazioni concettuali, talvolta in apparenza disparate, le perimetrazioni e definizioni delle quali rientrano nel compito dello storico. Il ruolo dello storico della filosofia (di colui che elabora una storia intellettuale attenta sia ai testi che ai loro contesti) è quello di identificare le configurazioni teoriche possibili in un dato momento, di seguirne l'evoluzione e

20. P. PRODI, *Una storia della giustizia: del pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna 2001.

di definire i fattori esterni (non intellettuali) che rendono possibile la loro effettività<sup>21</sup>.

Per far emergere queste evoluzioni e queste rotture, mi propongo di esaminare in che modo la tesi dell'obbligazione della coscienza erronea diventi un terreno di dibattito imprescindibile al termine del Medioevo<sup>22</sup>. Per questo, come Paolo Prodi aveva ancora una volta ben visto, bisogna partire da Abelardo, il quale va ad innescare questa tensione tra la sfera della coscienza e la sfera del diritto, così come la questione sul legame tra errore e salvezza. Nonostante la condanna di Abelardo al concilio di Sens, il dibattito va progressivamente ampliandosi, in primo luogo attraverso la riflessione sull'ignoranza invincibile (alla quale, come vedremo, la questione della coscienza erronea è fortemente legata). Il primo capitolo cercherà così di precisare la posizione di Abelardo e di valutarne la ricezione critica tra il XIII e il XIV secolo. Il secondo capitolo sarà specificamente focalizzato sulla questione dell'obbligazione della coscienza erronea, a partire dalla formulazione della tesi di Tommaso d'Aquino, fino alla sua diffusione dal XIV al XVI secolo, principalmente per mezzo dei teologi nominalisti. Infine l'ultimo capitolo sarà dedicato ad un esame degli effetti suscitati da questa tesi alla vigilia del Concilio di Trento, vale a dire ad una valutazione di come essa conduca a una modifica dell'idea di religione, attraverso due casi esemplari, riguardanti lo statuto dell'idolatria e la questione dell'eresia.

*Questo libro trae le mosse da una serie di lezioni tenute all'Università di Trento nell'ottobre 2018 su invito di Irene Zavattero, che ha curato la traduzione italiana in collaborazione con Francesco Ghia, Riccardo Saccenti e Lorenzo Cozzi. A loro vada il mio più sincero ringraziamento. Un pensiero grato anche agli uditori, tra questi in particolare a Stefano Brogi e Alessandro Palazzo.*

21. Cfr. A. DE LIBERA, *L'archéologie philosophique*, Vrin, Paris 2016, pp. 9-26.

22. Questo punto è stato notato da J.-P. MASSAUT, *Les droits de la conscience erronée dans la théologie catholique moderne*, in H. GUGGISBERG, F. LESTRINGANT, J.-C. MARGOLIN (éds.), *La liberté de conscience (xvi<sup>e</sup>-xvii<sup>e</sup> siècles)*, Droz, Genève 1991, pp. 237-256; cfr. anche M. BAYLOR, *Action and Person. Conscience in Late Scholasticism and the Young Luther*, Brill, Leiden 1977.

## L'ignoranza invincibile e la giustificazione del peccato

Come abbiamo ricordato nell'introduzione, la posta in gioco per il tema di cui ci occupiamo consiste nel sapere come la sincerità di un atteggiamento religioso (fatto di credenze e pratiche) possa giustificare che si sospenda la condizione aletica della religione e il suo legame con la dimensione soteriologica. C'è un sostrato etico sotteso a questa problematica che consiste nel sapere a quali condizioni l'errore, e in particolare l'errore prodotto mediante l'ignoranza di certe regole, possa giustificare lo sbaglio. Questa domanda assume un nuovo orientamento nel XII secolo quando la questione dell'intenzione comincia a occupare un posto sempre più importante nelle riflessioni etiche, all'interno di contesti così differenti e contrapposti (eppur legati) come la scuola di Laon, gli allievi di Abelardo, o i circoli cistercensi<sup>1</sup>. Se il problema del peccato d'ignoranza non è assente né nelle riflessioni patristiche, né nelle riflessioni di teologi dell'Alto Medioevo, è tuttavia nel XII secolo che il concetto di ignoranza invincibile fa la sua comparsa e che la giustificazione del peccato a causa di una tale ignoranza diventa una questione centrale<sup>2</sup>.

1. Cfr. O. LOTTIN, *L'intention morale de Pierre Lombard à Thomas d'Aquin*, in ID., *Psychologie et morale*, vol. 4, pp. 309-486.

2. Dallo studio pionieristico di O. Lottin (*Le problème de l'ignorantia iuris de Gratien à saint Thomas d'Aquin*), la letteratura su questo argomento non si è espansa molto. Possiamo segnalare lo studio di S. KUTTNER, *Kanonistische Schuldlehre von Gratian bis auf die Dekretalen Gregors IX*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1935, pp. 147-162; così come, più recentemente, J.W.J. LAEMERS, *Invincible Ignorance and the Discovery of the Americas: The History of an Idea from Scotus*

### 1.1. La questione di Abelardo: l'ignoranza dei persecutori di Cristo

Le prime occorrenze del concetto d'ignoranza invincibile (cioè del sintagma completo utilizzato in maniera tecnica per risolvere un problema di etica o di teologia morale) appaiono nel contesto della scuola di Laon, attorno al 1130. Tuttavia, è principalmente il recupero operato da Pietro Abelardo (al termine di quegli stessi anni 30 del XII secolo), e poi dai suoi allievi, che sembra dare un vero impulso all'uso di questa nozione. L'apparizione del concetto resta largamente un enigma dal momento che non lo troviamo là dove ce lo saremmo potuto attendere (presso Anselmo d'Aosta o Ivo di Chartres, per esempio) e che né nei testi della scuola di Laon<sup>3</sup> né in quelli di Abelardo ne troviamo una definizione, bensì solo l'uso, come se si trattasse di un concetto di per sé evidente. Ciò che è certo è che il contesto della teologia morale della scuola di Laon e di Abelardo<sup>4</sup>, entrambe imperniate sull'intenzione e sull'interiorità, giocano un ruolo chiave nella diffusione di tale concetto. L'elemento dirompente del dibattito è probabilmente il legame esplicito posto da Abelardo fra ignoranza invincibile e giustificazione dell'eterodossia. Nel caso in questione, il problema consiste nel sapere se i persecutori di Cristo e dei primi cristiani (su tutti, dunque, gli ebrei) possono essere scusati per mezzo della loro ignoranza invincibile circa la divinità di Cristo, e se possono esser dunque considerati come se avessero agito in maniera moralmente buona, avendo essi voluto difendere la concezione che ritenevano corretta della

to Suarez, PhD Dissertation, Iowa University 2011. Sto preparando uno studio su questa problematica.

3. Sulla scuola di Laon, si vedano i testi raccolti in O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, vol. 5: *Problèmes d'histoire littéraire. L'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux*, J. Duculot, Gembloux 1959.

4. Cfr. in particolare C. GIRAUD, *Per verba magistri. Anselme de Laon et son école au XII<sup>e</sup> siècle*, Brepols, Turnhout 2010; R. BLOMME, *La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle*, J. Duculot, Publications universitaires de Louvain 1958; D. LUSCOMBE, *The School of Peter Abelard: the Influence of Abelard's Thought in the Early Scholastic Period*, Cambridge University Press, Cambridge 1969.

religione e della divinità<sup>5</sup>. Introducendo il concetto di ignoranza invincibile, Abelardo porta alla luce gli elementi costitutivi che ritroveremo in tutti i dibattiti successivi: il rapporto con la legge divina, la negligenza, il peccato. Nel 1140, a Sens, nella lettera di denuncia nei confronti di Abelardo scritta da Bernardo di Chiaravalle su istigazione di Guglielmo di Saint-Thierry, questa tematica non figura tra le tesi problematiche<sup>6</sup>. Per contro, parallelamente a questa lettera di Bernardo, è stato tramandato un altro documento, scritto senza dubbio nella cerchia della scuola di Laon, intitolato *Capitula Haeresum*, che introduce esplicitamente tale problema:

Non hanno peccato quelli che, per ignoranza, hanno crocifisso Cristo, e non bisogna imputare come un errore tutto ciò che si commette per ignoranza. <Pietro> Si obietta, a proposito degli Ebrei che hanno crocifisso Cristo, e degli altri che hanno perseguitato i martiri, che essi pensavano di rendere servizio a Dio; e anche a proposito di Eva, dicono che non ha agito contro la propria coscienza perché era stata sedotta, e tuttavia è certo che Eva aveva peccato. A questo noi rispondiamo che, certamente, gli Ebrei ingenui non agivano contro la coscienza, ma piuttosto perseguitavano Cristo per zelo verso la legge, e non pensavano di fare male, ragion per cui essi non peccavano. E non è per questa ragione che sono stati dannati, ma a causa dei loro peccati precedenti, per i quali essi sono sprofondati nella cecità. E fra questi, c'erano degli eletti per i quali Cristo ha pregato dicendo: «Padre perdonali perché non sanno ciò che fanno» (Lc 23,24). E non ha pregato perché questo peccato sia rimesso, perché non era un peccato, ma piuttosto per i peccati precedenti<sup>7</sup>.

5. Cfr. G. LO CICERO, *Il problema dei crocifissori di Cristo in Pietro Abelardo*, «I Castelli di Yale» VII/7 (2004), pp. 59-72.

6. Sul processo condotto a Sens, cfr. J. LECLERCQ, *Les formes successives de la lettre-traité de Saint Bernard contre Abélard*, «Revue Bénédictine» 78 (1968), pp. 87-105, e ID., *Les lettres de Guillaume de Saint-Thierry à Saint Bernard*, «Revue Bénédictine» 79 (1969), pp. 375-391; allo stesso modo la sintesi di J. JOLIVET, J. VERGER, *Le siècle de saint Bernard et Abélard*, Editions Perrin, Paris 2006, pp. 206-212.

7. *Capitula haeresum Petri Abaelardi*, c. 11, in PETRUS ABAELARDUS, *Opera theologica*, II, E.M. Buytaert (ed.), Brepols, Turnhout 1969, pp. 479-480: «Quod non peccauerunt qui Christum ignoranter crucifixerunt et quod non sit culpae ascribendum quidquid fit per ignorantiam. <Petrus> Oponitur de Iudaeis qui Christum

Il riassunto della tesi contestata ad Abelardo è chiaro: l'ignoranza è un motivo di non-imputazione di un errore, di modo che i persecutori di Cristo che ne ignoravano la vera natura non hanno peccato. Fin dal principio intervengono qui tre termini chiave: il peccato, la colpa e l'ignoranza (*peccatum, culpa, ignorantia*)<sup>8</sup>. Il sunto si basa su un estratto di testo attribuito ad Abelardo. Preso alla lettera, però, questo frammento non si legge nei testi che abbiamo conservato di lui. Tuttavia, il riferimento ad Eva (che ha peccato per ignoranza) sembra rinviare a un insegnamento orale attestato da altre fonti. Come vedremo, la conclusione del testo è relativamente conforme a ciò che sostiene Abelardo: la dannazione dei persecutori di Cristo (per quelli di loro che sono stati dannati, ma ciò non è accaduto a tutti) non è legata a questo specifico atto, bensì ai loro peccati precedenti. Infine, e soprattutto, Abelardo introduce un quarto termine importante, quello di coscienza e di azione contro la coscienza. Quegli ebrei, che – è bene sottolinearlo – appartenevano alla categoria dei semplici e non dei letterati, si sono sbagliati in buona fede, e hanno seguito la loro coscienza secondo zelo, di modo che il loro peccato può esser scusato.

Nella sua risposta a questa lista di eresie, Abelardo concede che l'ignoranza non sia una giustificazione assoluta:

crucifixerunt, et de aliis qui martyres persequendo obsequium se putabant prestare Deo; et de Eva etiam dicunt quod non egit contra conscientiam quoniam seducta est, et tamen certum est eam peccasse. Ad quod nos dicimus quod reuera illi simplices Iudaei non agebant contra conscientiam, sed potius zelo legis suae Christum persequerantur nec putabant se male agere, et ideo non peccabant. Nec propter hoc aliqui eorum damnati sunt, sed propter praecedentia peccata, merito quorum in istam caecitatem deuoluti sunt. Et inter istos erant electi illi pro quibus Christus orauit dicens: Pater, dimitte illis quia nesciunt quid faciunt. Nec orauit ut hoc peccatum eis dimitteretur, cum hoc peccatum non esset, sed potius peccata praecedentia». Salvo diversa indicazione, le traduzioni sono dell'Autore.

8. Su questo punto, cfr. N. JAKUBECKI, *Descuido de Dios y de sí. Ignorancia, olvido y negligencia en la clasificación de pecados de Pedro Abelardo*, in S. MAGNAVACCA, M.I. SANTA CRUZ, L. SOARES (edd.), *Conocerse, cuidar de sí, cuidar de otro. Reflexiones anti-guas y medievales*, Mino y Davila, Buenos Aires 2017, pp. 313-330.

Anche molti atti, commessi per ignoranza, devono essere imputati come un errore, soprattutto quando, per nostra negligenza, capita che ignoriamo ciò che era necessario che noi conoscessimo precedentemente. [...] Quelli che hanno crocifisso Cristo, confesso che hanno commesso in questa crocifissione un peccato gravissimo<sup>9</sup>.

L'ignoranza non giustifica e, in particolare, la nozione di negligenza va a controbilanciare quella di ignoranza. Allora, i crocifissori di Cristo hanno peccato gravemente dal momento che hanno commesso un errore epistemico, non avendo nemmeno provato a conoscere qualcosa che avrebbero dovuto sapere. Resta da capire in quale senso Abelardo prenda in considerazione la nozione di peccato. A tal fine, bisogna ritornare alla fonte, l'*Ethica*. Abelardo affronta la questione dei persecutori di Cristo e del senso secondo il quale si può dire che essi abbiano peccato nei paragrafi 36-45 dell'opera, ma, per comprendere questo passo, è necessario tornare alla definizione iniziale di peccato all'interno di questo stesso scritto<sup>10</sup>.

Secondo Abelardo, per aver peccato, bisogna che ci sia errore cioè imputabilità, la quale è una condizione della moralità, dal momento che essa fonda la responsabilità:

Il vizio è pertanto ciò per cui siamo resi inclini a peccare, cioè siamo inclinati ad acconsentire a cose illecite, siano azioni oppure omissioni. Ora questo consenso chiamiamo propriamente peccato, cioè la colpa dell'anima per cui essa merita la dannazione o viene a porsi in condizione di rea presso Dio. Che cos'è infatti questo consenso se non il disprezzo di Dio e l'offesa a lui recata? [...] Il nostro peccato è pertanto

9. PETRUS ABAELARDUS, *Confessio fidei Universis*, 6. 2 & 9, in C. BURNETT, *Peter Abelard's Confessio fidei universis: A Critical Edition of Abelard's Replies to Accusations of Heresy*, «Medieval Studies» 48 (1986), pp. 111-138: 135-136: « Multa quoque per ignorantiam facta culpe sunt adscribenda, maxime cum per negligentiam nostrum contingit nos ignorare quod nobis necessarium erat prenosse. [...]. Crucifixores Christi in ipsa eius crucifixione gravissimum peccatum fateor commisisse».

10. Sulla complessa questione del peccato in Abelardo, cfr. in particolare BLOMME, *La doctrine du péché*, p. 113-213; J. MARENBOON, *The Philosophy of Peter Abelard*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, pp. 255-264.

disprezzo del Creatore e peccare è disprezzare il Creatore, cioè non fare per lui ciò che crediamo che per lui noi dovremmo fare, o non tralasciare per lui quello che crediamo che si dovrebbe tralasciare<sup>11</sup>.

Questa nozione di errore è in relazione con l'idea di consenso, *consensus*, che è al centro della sua teoria. È difatti risaputo che il peccato è nel consenso «a ciò che non è conveniente» e questo deve accadere in maniera esclusiva: non è nell'azione che segue il consenso. Il consenso a ciò che non conviene è equivalente al disprezzo di Dio in quanto creatore e bene supremo. Possiamo già sospettare che la formula «ciò che non conviene» provochi una rottura con l'ordine voluto da Dio. Ma immediatamente Abelardo introduce una formula a sua volta ambigua: «ciò che noi crediamo dover esser fatto». Il peccato rinvia a un dovere, a un'obbligazione e a una credenza nei riguardi di tale obbligazione. Tutta la difficoltà risiede nello statuto di questa credenza dal momento che, in sé, la formula potrebbe essere letta in una prospettiva interamente soggettivista: la buona coscienza basterebbe alla moralità. Ma non è così, secondo quanto ci permette di capire il cap. 36 dell'*Ethica*, dedicato alla questione dei persecutori di Cristo, ed è necessario riportarlo per esteso per comprenderne l'esatta portata:

Alcuni ritengono che l'intenzione sia buona cioè retta quando uno crede di agire bene e ritiene che quello che fa sia gradito a Dio, come quelli che perseguivano i martiri, dei quali si dice nel Vangelo: "Viene l'ora che chi vi uccide pensa di rendere ossequio a Dio" (Gv 16,2). Commiserando l'ignoranza di costoro l'Apостоło dice: "Ren-

11. PIETRO ABELARDO, *Etica*, a cura di M. Parodi e M. Rossini, Mondadori, Milano 1995, p. 34. Testo originale: PETRUS ABELARDUS, *Ethica sive Scito te ipsum*, I, 2-3, in *Opera theologica*. IV, R.M. Ilgner (ed.), Brepols, Turnhout 2001 (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 190), p. 3: «Viciū itaque est, quo ad peccandum proni efficitur, hoc est inclinamur ad consensendum ei, quod non conuenit, ut illud scilicet faciamus aut dimittamus. Hunc uero consensum proprie peccatum nominamus, hoc est culpam anime, qua damnacionem meretur, uel apud deum rea statuitur. Quid est enim hic consensus nisi dei contemptus et offensa illius? [...]. Peccatum itaque nostrum creatoris est contemptus, et peccare est creatorem contempnere, hoc est id nequaquam facere propter ipsum, quod credimus propter ipsum a nobis esse faciendum, uel non dimittere propter ipsum, quod credimus esse dimittendum».

do loro testimonianza, perché hanno zelo di Dio, ma non secondo scienza” (Rm 10,2); cioè hanno molto fervore ed entusiasmo nel compiere quelle azioni che essi credono che siano conformi al volere di Dio; ma poiché si ingannano in questo fervore ed entusiasmo del loro spirito, la loro intenzione è erronea, né l’occhio del cuore è semplice così da poter vedere con chiarezza, così cioè da guardarsi dall’errore. Pertanto il Signore, con molta precisione, distinguendo le azioni secondo l’intenzione buona o cattiva, chiamò l’occhio della mente, cioè l’intenzione, “semplice”, quasi scevra di macchia e capace di vedere con chiarezza, oppure invece “tenebrosa”; disse infatti: “Se il tuo occhio sarà semplice, tutto il tuo corpo sarà splendente” (Mt 6,22); cioè se l’intenzione sarà retta tutto il complesso delle opere che da essa derivano e che si potranno vedere come fossero cose corporee, saranno degne della luce, cioè buone; e viceversa. Perciò l’intenzione non si deve dire buona perché sembra buona, ma perché inoltre è realmente buona così come si ritiene che sia, nel caso cioè in cui, credendo che piaccia a Dio ciò a cui essa tende, non sia affatto ingannata in questa sua convinzione. Altrimenti anche gli stessi infedeli compirebbero opere buone al pari di noi, dal momento che anch’essi sono convinti, non meno di noi, di salvarsi per mezzo delle loro azioni o di piacere a Dio<sup>12</sup>.

12. PIETRO ABELARDO, *Etica*, p. 88. Testo originale: PETRUS ABAELARDUS, *Ethica sive Scito te ipsum*, I, 36, pp. 35-36: «Sunt autem, qui bonam uel rectam intencionem esse arbitrantur, quocienscumque se aliquis bene agere credit et deo id placere, quod facit, sicut eciam illi, qui martires persequebantur, de quibus ueritas in euangelio: Venit hora, ut omnis, qui interficit uos, arbitretur obsequium se prestare deo. Quailium ignorancie apostolus quoque compaciens ait: Testimonium illis perhibeo, quod emulationem dei habent, set non secundum scienciam, hoc est ‘magnum feruorem ac desiderium in his faciendis, quae deo placere credunt’. Set quia in hoc animi sui zelo uel studio decipiuntur, erronea est eorum intencio, nec simplex est oculus cordis, ut clare uidere queat, hoc est ‘ab errore sibi prouidere’. Diligenter itaque dominus, cum secundum intencionem rectam uel non rectam opera distingueret, oculum mentis, hoc est intencionem, “simplicem” et quasi a sorde purum, ut clare uidere possit, aut econtrario “tenebrosam” uocauit, cum uidelicet dixerit: Si oculus simplex fuerit, totum corpus tuum lucidum erit, hoc est ‘si intencio recta fuerit, tota massa operum inde proueniencium, que more corporalium rerum uideri possunt, erit luce digna, hoc est bona’. Sic et econtrario. Non est itaque intencio bona dicenda, quia bona uidetur, set insuper quia talis est, sicut estimatur, cum uidelicet illud, ad quod tendit, sic deo placere credit, ut in hac insuper existimacione sua nequa-

Questo testo pone chiaramente il problema: l'intenzione buona e retta è identica al credere (*credit*) di piacere a Dio? Per eludere una tale interpretazione, Abelardo introduce un elemento cognitivo nella definizione di moralità: in primo luogo, questo elemento cognitivo appare in via negativa attraverso la nozione (importante, lo vedremo) d'ignoranza, che glossa una citazione paolina (Rm 10,2). Questa ignoranza è in seguito specificata positivamente: essa è prodotta attraverso la sollecitudine (*studium*) o lo zelo (*zelus*) ovvero un vivo ardore di servir Dio accompagnato da una dimensione irriflessiva. Questa attitudine induce una forma di confusione mentale: Abelardo riprende il lessico agostiniano dell'occhio del cuore (come metafora della visione intellettuale) per render conto di questa incapacità nel determinare ciò che è vero<sup>13</sup>. La caduta impedisce di vedere la verità e conduce all'ignoranza (che è un'incapacità di accedere alla verità). L'intenzione, mediante questa equivalenza con l'occhio della mente, è dunque investita di una dimensione cognitiva forte che non possiamo sottovalutare. Da ciò segue la conclusione di Abelardo: l'intenzione non deve soltanto sembrare buona. È inoltre necessario un giudizio certo (infallibile) su ciò che piace: bisogna esser capaci di identificare la norma oggettiva della moralità voluta da Dio per poterla mettere in pratica. Bisogna ribadire che è la parola *existimatio* a esser qui usata per render conto di questo giudizio, termine che era stato utilizzato per caratterizzare l'atto di fede<sup>14</sup>. La conclusione del cap. 36 introduce allora chiaramente il problema dell'infedeltà: le opere (azioni esteriori) di costoro non possono essere buone dal momento che esse non procedono da un'intenzione retta, ovvero da

quam fallatur. Alioquin ipsi eciam infideles sicut et nos bona opera habent, cum ipsi eciam non minus quam nos per opera sua saluari uel se deo placere credant».

13. Bisogna sottolineare che Abelardo usa molto poco questo sintagma agostiniano e che costituisce praticamente una *hapax* nella sua opera. Cfr. M. CAMERON, *Abelard (and Heloise?) on Intention*, «American Catholic Philosophical Quarterly» 81/2 (1997), pp. 323-338.

14. Cfr. C. GRELLARD, *Fides sive credulitas. Le problème de l'assentiment chez Pierre Abélard, entre logique et psychologie*, «Archives d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Âge» 70 (2003), pp. 7-25 e ID., *Scepticisme et incroyance. La querelle entre Pierre Abélard et Guillaume de Saint-Thierry sur le statut de la foi*, «Citeaux» 63 (2012), pp. 245-262.

una conoscenza certa dei comandamenti divini. Si vede dunque che il criterio dell'*id quod Deo placet* introduce una dimensione oggettiva fondamentale nell'etica di Abelardo: nella moralità ci sono norme che corrispondono a ciò che Dio vuole (e che può variare nella storia della salvezza). L'azione moralmente buona suppone in principio un lavoro cognitivo di identificazione di queste norme.

Posto ciò, Abelardo può affrontare la questione del peccato dei persecutori di Cristo: è acquisito che la loro intenzione non è retta in senso proprio, dunque la loro azione non era moralmente buona. Ma hanno peccato?

Uno potrebbe tuttavia chiedere se i persecutori dei martiri o di Cristo peccarono in quelle azioni con cui credevano di piacere a Dio; o se poterono tralasciare senza peccato ciò che ritenevano non si dovesse in alcun modo tralasciare. Secondo quanto abbiamo detto precedentemente, che cioè il peccato è «disprezzo di Dio» o «un acconsentire a ciò a cui si crede che non si dovrebbe acconsentire», non possiamo dire che essi in tal caso abbiano peccato, né che l'ignoranza di qualcuno, come anche il fatto di essere infedele (per cui uno non si può salvare) sia peccato. Quelli che non conoscono Cristo e che perciò respingono la fede cristiana, perché la ritengono contraria a Dio, quale disprezzo di Dio manifestano mai in un'azione che compiono proprio in onore di Dio, per mezzo della quale pensano anzi di fare cosa buona? Tanto più poi che l'Apostolo dice: «Se il nostro cuore non ci rimprovera, abbiamo fiducia presso Dio» (1 Gv 3,21); come dire che quando non andiamo contro la nostra coscienza temiamo invano di essere giudicati colpevoli davanti a Dio<sup>15</sup>.

15. PIETRO ABELARDO, *Etica*, pp. 102-103. Testo originale: PETRUS ABALARDUS, *Ethica sive Scito te ipsum*, I, 37, pp. 36-37: «Si quis tamen quaerat, utrum illi martirum uel Christi persecutores in eo peccarent, quod placere deo credebant, aut illud sine peccato dimittere possent, quod nullatenus esse dimittendum censebant, profecto secundum hoc, quod superius peccatum descripsimus esse – contemptum dei uel consentire in eo, in quo credit consensendum non esse –, non possumus dicere eos in hoc peccasse nec ignoranciam cuiusquam uel ipsam etiam infidelitatem, cum qua nemo saluari potest, peccatum esse. Qui enim Christum ignorant et ob hoc fidem Christianam respuunt, quia eam deo contrariam credunt, quem in hoc contemptum dei habent, quod propter deum faciunt et ob hoc bene se facere arbitrantur, preser-

La risposta è chiara: in virtù della definizione di peccato attraverso il disprezzo, non si può dire che la loro azione sia un peccato. Si arriva dunque a questa situazione paradossale in cui l'azione non è buona, ma al tempo stesso non è un peccato: questi uomini saranno dannati per la loro incredulità, anche se l'incredulità non è di per sé un peccato. A dispetto della dimensione oggettivamente immorale dell'atto, la sua dimensione soggettivamente morale evita il peccato, poiché è richiesto che ciascuno segua i dettami della propria coscienza (come sottolineato dalla prima lettera di Giovanni). L'ignoranza circa la realtà del bene (e più precisamente del sommo bene) giustifica il peccato, ma non rende morale, in virtù di ciò, l'azione. L'errore per ignoranza (senza disprezzo di Dio) e l'infedeltà non sono peccati in senso proprio, ma sono nondimeno delle cause sufficienti per la dannazione. Questa situazione paradossale deve esser precisata. Abelardo intende che bisogna distinguere il peccato in senso largo, metonimico, ovvero il peccato come azione che si situa nell'esteriorità, e il peccato in senso proprio, secondo intenzione, che è veramente disprezzo di Dio, rottura dell'ordine voluto da Lui. L'azione dei persecutori è ingiusta per quanto riguarda le norme oggettive del bene, ma essa è conforme alla loro coscienza. Per questo motivo, non c'è errore da parte loro, ma la loro azione merita nondimeno di esser punita. Infatti, la punizione corporale inviata da Dio non è necessariamente legata a una colpa, ma dipende da un'altra prospettiva: l'esemplarità, la manifestazione della sua potenza ecc.

L'idea di un peccato senza responsabilità *stricto sensu* introduce al problema della diffusione della fede. Colui che non crede poiché non ha ricevuto il messaggio della Rivelazione non sembra dover essere nel torto dal momento che la fede è diffusa principalmente attraverso l'attività di predicazione assegnata agli apostoli e ai loro successori. È in quest'occasione che Abelardo fa appello al concetto di ignoranza invincibile:

tim cum apostolus dicat: Si cor nostrum non reprehendit nos, fiduciam habemus ad deum, tamquam si diceret: 'Vbi contra conscienciam nostram non presumimus, frustra nos apud deum de culpa reos statui formidamus?'».

Ma non vedo proprio come il non credere in Cristo, come è degli infedeli, si debba ascrivere a colpa ai bambini o a quelli cui non è giunta la predicazione della fede, e come possa essere altrettanto di ciò che si compie per una ignoranza invincibile o di ciò che è impossibile prevedere; come se uno per caso, mentre va a caccia delle fiere o degli uccelli, uccida con un dardo un uomo senz'averlo visto, attraverso il bosco. Quando poi diciamo che costui pecca per ignoranza, come talvolta confessiamo di peccare non solo nel consenso, ma anche nel pensiero, nella parola e con l'azione, in questi casi non intendiamo propriamente il peccato come colpa, ma lo intendiamo in senso largo, come cosa cioè che non è conveniente per noi compiere, senza tener conto che si compia per errore o per negligenza o in qualunque altro modo inopportuno. Ecco che cos'è dunque peccare per ignoranza: non avere colpa alcuna, ma fare ciò che non si addice; o compiere nel pensiero, cioè nella volontà qualche cosa che non è affatto conveniente che noi vogliamo; o che noi si dica con discorsi o si compia con azioni cose che non è opportuno dire o fare, sebbene ciò ci accada per ignoranza o nostro malgrado. Così noi diciamo che hanno peccato in opere coloro che hanno perseguitato il Cristo o i cristiani che essi ritenevano di dover perseguitare; essi tuttavia avrebbero peccato più gravemente per colpa se li avessero risparmiati contro la propria coscienza<sup>16</sup>.

16. PETRUS ABAELARDUS, *Ethica sive Scito te ipsum*, I, 45, p. 44: «Non credere uero Christum, quod infidelitatis est, quomodo paruulis uel his, quibus non est annunciatum, culpe debeat ascribi, non uideo, uel quicquid per ignoranciam inuincibilem fit, cui scilicet prouidere non ualuumus, ueluti si quis forte hominem, quem non uidet, in silua sagitta interficiat, dum feris uel auibus sagittandis intendit. Quem tamen dum peccare per ignoranciam dicimus, sicut nos quandoque fatemur non solum in consensu uerum etiam in cogitatione, locutione, operatione peccare, hoc loco non proprie pro culpa ponimus, set large accipimus pro eo scilicet, quod nos facere minime conuenit, siue id per errorem siue per negligenciam uel quocumque modo inconuenienti fiat. Tale est ergo per ignoranciam peccare, non culpam in hoc habere, set quod nobis non conuenit facere: uel peccare in cogitatione, hoc est uoluntate, quod nos uelle minime conuenit, uel in locutione aut operatione loqui nos uel agere, quod non oportet, etsi per ignoranciam nobis inuitis illud eueniat. Sic et illos, qui persequebantur Christum uel suos, quos persequendos credebant, peccasse per operationem dicimus, qui tamen grauius per culpam peccassent, si contra conscienciam eis parcerent».

Per Abelardo, tutto ciò che deborda le facoltà cognitive umane è imputabile all'ignoranza invincibile. Le cause dell'impotenza cognitiva possono trovarsi sia sul versante dell'oggetto (la natura divina, un oggetto invisibile ecc.), sia sul versante del soggetto (i bambini e i folli non possono usare la ragione). Il caso dell'incarnazione<sup>17</sup> e del folle costituiscono i due estremi di uno spettro che include situazioni meno radicali (come mostra il caso del cacciatore). Ma il caso del cacciatore spinge Abelardo a introdurre un secondo fattore, che limita a sua volta l'estensione dell'ignoranza invincibile, ovvero la negligenza. La negligenza limita la portata dell'impotenza cognitiva, che non sarebbe così un'impotenza di natura, bensì un'impotenza circostanziale: coloro che non cercano veramente la verità non possono essere detti impotenti. Resta comunque il fatto che i persecutori di Cristo, o quantomeno quelli che fra di essi erano dei semplici e che non potevano dunque essere accusati di negligenza, avrebbero peccato più gravemente contravvenendo alla loro coscienza (che faceva loro conoscere ciò che essi credevano a torto essere le norme del bene voluto da Dio) piuttosto che perseguendo Cristo. Abelardo introduce una distinzione tra bene soggettivo (ciò che sembra buono alla coscienza) e bene oggettivo (ciò che piace a Dio). Nessun non-credente può raggiungere il bene oggettivo. Questa è la ragione per cui nessuno può essere salvato senza la fede. Tuttavia, il non-credente non pecca in senso proprio dal momento che non disprezza Dio (a meno che egli non sia negligente o malvagio). Eppure egli pecca in senso lato, poiché non agisce in modo conveniente. Orbene, l'ignoranza è una giustificazione per il peccato in senso proprio, ma non per quello in senso lato. Il cacciatore deve render conto del suo omicidio, anche se la sua colpa è attenuata.

Valorizzando una morale dell'intenzione, che situa il peccato in un'interiorità accessibile soltanto a Dio, in opposizione a quell'esteriorità che pertiene al giuridico e all'esemplarità, Abelardo attribuisce alla coscienza un ruolo fondamentale nella definizione della moralità di un atto, anche se egli non difende in alcun modo quel soggettivismo che talvolta gli è attribuito. Gli ebrei non potevano e non dovevano

17. Questo caso è esplicitamente affrontato in PETRUS ABAELARDUS, *Problemata Heloissae*, cap. 13, PL 178, coll. 694-696.

agire diversamente da come hanno fatto, anche se essi hanno peccato perseguendo Cristo, (almeno quelli che non erano negligenti nella ricerca della verità) si trovavano in una situazione di ignoranza invincibile, in un contesto all'interno del quale la loro coscienza incarnava la sola regola d'azione a loro disposizione. Possiamo dire che, nel 1138, il dibattito circa l'ignoranza invincibile e il suo ruolo nell'accettazione di una forma di alterità religiosa è chiaramente posto. Un dibattito che si amplierà fino a giungere alla sintesi di Guglielmo di Auxerre agli inizi del XIII secolo, che, se da un lato irrigidisce il quadro della discussione, dall'altro lato, tuttavia, lo rimette in moto attraverso una serie di casi ricorrenti in tutte le analisi scolastiche.

## 1.2. Guglielmo di Auxerre: i limiti della casistica

Nella seconda metà del XII secolo, il concetto di ignoranza invincibile viene sviluppato in particolare dai canonisti e poi di nuovo dai teologi<sup>18</sup>. Sembra che gli allievi di Abelardo, e in particolare il maestro Rolando da Bologna (formatosi in teologia a Parigi e in diritto a Bologna<sup>19</sup>), giochino un ruolo chiave. Tutto il lavoro di chiarificazione e di classificazione portato avanti nel XII secolo è collezionato e codificato, ovvero statuito, da Guglielmo di Auxerre che, a partire dal 1220, imprime la sua impostazione ai dibattiti sull'ignoranza invincibile<sup>20</sup>. Ma, come vedremo, l'importanza di Guglielmo non risiede tanto nella sua teoria dell'ignoranza (che innova ben poco in

18. Tornerò in dettaglio su questo passaggio in un'opera in corso di redazione. Per un primo approccio, cfr. C. GRELLARD, *Histoire des théologies et des philosophies de l'occident médiéval. Résumés des conférences (2015-2016)*, «Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études (EPHE). Sciences religieuses» 124 (2017), pp. 241-252: 247-248.

19. Sull'identità di questo maestro, che per lungo tempo è stato erroneamente identificato con il futuro papa Alessandro III, cfr. J. T. NOONAN, *Who was Rolandus?*, in K. PENNINGTON, R. SOMERVILLE (eds.), *Law, Church and Society. Essays in Honor of Stephan Knuttner*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1977, pp. 21-48.

20. Sull'importanza di Guglielmo di Auxerre nello sviluppo dell'apologetica scolastica, cfr. M.D. CHENU, *La théologie comme science au XIII<sup>e</sup> siècle*, Vrin, Paris 1957; sulla questione della fede in Guglielmo, cfr. B. T. COOLMAN, *Knowing God by*

confronto al secolo precedente), quanto piuttosto nell'introduzione di un insieme di *casus*, che verranno ripresi in maniera sistematica dai teologi successivi, e nella sua soluzione «miracolosa» alla maggior parte di questi *casus*. Secondo questa soluzione, un cristiano sincero sarà illuminato da Dio e potrà trionfare sull'ignoranza invincibile. In tal modo Guglielmo contribuisce largamente a diffondere una concezione restrittiva dell'ignoranza invincibile. In effetti, la struttura generale della *Summa Aurea* (in cui le soluzioni sono generalmente assai brevi) conduce a dare una maggior importanza ai *casus* in cui i concetti sono, per così dire, messi in bella mostra. La maggior parte di questi *casus* ritorna poi in modo sistematico nelle discussioni teologiche successive. Possiamo identificare almeno quattro *casus* principali in relazione alla questione della fede e dell'ignoranza (se eccettuiamo il caso dei persecutori di Cristo): i casi del bambino selvaggio battezzato, del prelado eretico, dell'ostia non consacrata e del diavolo trasfigurato. Prima di esaminare questi casi, occorre ritornare sulla teoria dell'ignoranza che Guglielmo propone.

Guglielmo di Auxerre contribuisce infatti a fissare un insieme di termini chiave che erano già stati introdotti prima di lui. Quando prendiamo in esame la giustificazione del peccato per ignoranza, bisogna considerare la natura dell'ignoranza da una parte e la natura del suo oggetto dall'altra:

Una certa ignoranza è semplice, un'altra è grossolana e pigra, un'altra affettata. La prima giustifica in parte, ma non totalmente, ed è propria di chi non sa ciò che deve fare, ma opera in base a quel che si sforza di sapere. La seconda giustifica di meno, ed è propria di chi trascura di conoscere ciò che sarebbe tenuto di sapere. La terza non giustifica per nulla [...]. L'ignoranza affettata è duplice: una secondo la quale si fa finta di non sapere qualcosa di cui è stato stabilito che si è tenuti a saperlo; e tale ignoranza affettata non giustifica nessuno. È anche ignoranza affettata quella secondo cui non si conosce ciò che si sarebbe tenuti a sapere, né è determinato ciò che si sarebbe tenuti a conoscere; questa ignoranza affettata, che ha caratterizzato il beato Paolo, giusti-

fica molto, ma non tutto [...] Inoltre c'è l'ignoranza vincibile e invincibile. Anche l'ignoranza invincibile [è di due tipi], una è invincibile per natura – e questa giustifica totalmente, come quella dell'anziano decrepito che non può discernere niente – l'altra è invincibile per colpa, come quella del furioso che per colpa sua si lascia andare alla furia<sup>21</sup>.

Come si può vedere, Guglielmo distingue innanzitutto le forme di ignoranza in funzione della parte di libero arbitrio che entra in funzione nella loro produzione. Se io ho deciso di essere ignorante direttamente (ignoranza indolente) o indirettamente (ignoranza influenzata, ovvero ignoranza invincibile *ex culpa*), non posso essere scusato, o posso esserlo solo in parte. Il grado di giustificazione dipende inoltre dall'oggetto dell'ignoranza: se essa riguarda un oggetto che sono tenuto a conoscere (in ragione del mio *status* sociale per esempio), la giustificazione sarà ancor più ridotta. In tal modo, l'ignoranza del diritto naturale o divino non può essere scusata (mentre l'ignoranza del diritto positivo può essere perdonata ad un contadino ma non ad un giurista). Questa intersezione tra libero arbitrio e obbligo di conoscenza permette di ridurre il campo d'applicazione dell'ignoranza invincibile (che, in linea di principio, per definizione, annulla interamente la componente della libertà e del libero arbitrio). Guglielmo, in ge-

21. GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa Aurea in quattuor libros Sententiarum*, J. Ribaillier (ed.), Paris-Grottaferrata 1980-1987, 4 voll. (Spicilegium Bonaventurianum, 16-20), II, tr. 16, cap. 4, pp. 561-562: «Tamen quedam ignorantia est simplex, alia crassa et supina, alia affectata. Prima excusat a tanto, licet non a toto, quando aliquis nescit ea que debet scire, facit tamen aliquid ut illud sciat. Secunda minus excusat, quando aliquis negligit scire aliquid quod tenetur scire. Tertia in nullo excusat. [...] Duplex est ignorantia affectata. Una qua quis affectat aliquid nescire, de quo tamen determinatum est apud eum quod illud tenetur scire; et talis ignorantia affectata neminem excusat. Est etiam illa ignorantia affectata qua aliquis nescit aliquid quod tenetur scire, nec tamen determinatum est apud eum quod illud teneatur scire; et talis ignorantia affectata fuit in beato Paulo et excusat a tanto, licet non a toto. [...] Item est ignorantia vincibilis et invincibilis. Ignorantia autem invincibilis, alia invincibilis per naturam – et hec ex toto excusat, ut illa que est in sene decrepito qui non potest aliquid discernere – alia est invincibilis ex culpa, ut illa que est in furioso qui ex culpa sua cecidit in furiam».

nerale, valorizza la responsabilità nell'atto del peccare (mediante il libero arbitrio e la ragione) e distingue chiaramente l'ignoranza del diritto naturale e l'ignoranza invincibile delle circostanze, l'*ignorantia facti*. Tuttavia questa posizione di principio piuttosto generale deve essere confrontata con i casi precisi in cui la giustificazione dell'ignoranza può essere invocata. Orbene, sembra che a questo livello della discussione Guglielmo e a loro volta tutti quei teologi che Odon Lottin chiama «rigoristi» si sforzino di ridurre il perimetro di validità dell'ignoranza invincibile, specialmente in base al criterio della negligenza. In generale, tutta la storia dell'ignoranza invincibile è la storia di questa discrepanza tra teoria e pratica vincolata al solco oscillante dell'invincibilità. In effetti, se si può dire che ci sono delle cose che siamo tenuti a conoscere e la cui ignoranza non può essere scusata (la legge di Dio, la legge naturale, la fede), allora solo un'ignoranza invincibile che sopprime del tutto la ragione e il libero arbitrio è in grado di giustificare. La sfida principale risulta dunque per i teologi «rigoristi» quella di ridurre il campo d'applicazione di tale invincibilità giocando sulle sue cause (fattore della negligenza, dell'errore precedente). Difatti, con l'inclusione della fede fra le cose che si è tenuti a conoscere, l'ignoranza invincibile entra nel campo della pastorale. Bisogna dunque esaminare la casistica sviluppata da ciascun teologo per vedere se egli applica in maniera larga o ristretta la giustificazione secondo ignoranza. A questo proposito, Guglielmo gioca un ruolo importante nella misura in cui introduce i principali casi di ignoranza che saranno successivamente discussi.

Nel primo caso, un fanciullo battezzato viene cresciuto senza contatti con la fede (che sia in una foresta, in un paese pagano oppure infedele). Può questo fanciullo esser salvato qualora muoia senza aver ottenuto una conoscenza dei principali dogmi della religione cristiana? Generalmente viene ammesso che se egli dovesse morire prima di poter utilizzare la sua ragione, allora egli sarà salvato dal solo sacramento del battesimo. In questo caso, l'ignoranza invincibile è limpida e giustifica interamente. Se egli però raggiunge l'età della ragione, ci sono due soluzioni principali e in opposizione. La prima è attribuita alla scuola porretana nella questione anonima

del manoscritto parigino lat. 18108 che è datato alla seconda metà del XII secolo.

Supponiamo qualcuno che, appena viene battezzato, è inviato in una prigione alla quale nessun uomo accede, né può accedervi. Si è soliti domandare se egli è in uno stato di ignoranza e se questa è vincibile o invincibile. Sembra che da solo non possa conoscere perfettamente la legge di Dio, né avere una fede completa. Per questo, alcuni dicono che sarà dannato. Maestro Gilberto Porretano diceva che era sufficiente avere una conoscenza dell'unico creatore. Se egli fa buon uso delle proprie facoltà naturali, come gli uomini semplici del passato che veneravano gli idoli, questo sarà sufficiente<sup>22</sup>.

Secondo Gilberto, se il fanciullo segue la legge naturale, avrà una conoscenza di Dio sufficiente e sarà salvato, la natura del culto poco importa. Nondimeno, la risposta più frequente (soprattutto nel XIII secolo, ma la si trova già nel XII secolo), che è quella di Guglielmo di Auxerre, e poi di teologi come Alessandro di Hales o Bonaventura, è differente. Se il bambino non pone alcun ostacolo alla sua salvezza (se fa del suo meglio o fa ciò che dipende da lui, *facit quod est in se*), Dio gli invierà una Rivelazione speciale o un messaggero (sul modello del pagano virtuoso come Cornelio [At 10], già presente in Abelardo):

Colui che, dopo l'infanzia, è stato messo in prigione presso i pagani e non può trovare qualcuno per istruirsi <nella fede cristiana>, non pecca se non crede agli articoli di fede, per via della sua impotenza. Contro questo, l'Apostolo dice nella Lettera agli Ebrei 11,6, che senza la fede è impossibile piacere a Dio. Quindi questo bambino è te-

22. Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 18108, f. 91vb: «Sit aliquis statim baptizatus missus in carcerem ad quem nec est nec esse potest accessus hominum. Queri solet an ignorantia sit in eo et si est an uincibilis an inuincibilis. Uidetur quia per se scire non potest legem Dei perfecte, nec habere fidem plenam. Unde dicunt quod dampnabitur. Magister Gilbertus porretanus dicebat quod sufficit ei <habere> unam notitiam creatoris unius, si bene utatur naturalibus sicut et antiquis simplicibus qui figuras uenerabantur, hoc sufficiebat».

nuto a credere, e il suo stato di impotenza non lo giustifica per nulla dal peccato. [...] Al quarto argomento, rispondiamo che colui che è stato condotto fin dall'infanzia presso i pagani, quando arriverà all'età adulta, non avrà l'impotenza di credere. Anzi, può credere perché se fa del suo meglio Dio lo illuminerà e così crederà<sup>23</sup>.

L'ignoranza invincibile dunque non giustifica in modo assoluto, ma solamente se è compiuto uno sforzo razionale che giustifica la concessione dell'aiuto divino.

Nel secondo caso, un prete o un vescovo predica un'eresia a una vecchietta o a un contadino. Il dovere di obbedienza dovrebbe obbligare questo laico poco dotato intellettualmente a credere come vero l'errore che gli viene insegnato. Si può applicare il concetto di ignoranza invincibile a questa vecchietta? I teologi del XIII secolo rigettano con forza questa possibilità. Emergono due soluzioni: alcuni ritengono che la vecchietta dovrebbe cercare da sé la verità; altri (e talvolta le due soluzioni sono difese da uno stesso teologo) sostengono che, se la vecchietta non pone ostacoli, se ella vive nella carità, allora riceverà un aiuto speciale da Dio. Questo è ciò che si può leggere, ad esempio, in Guglielmo di Auxerre:

Diciamo che nessuno può credere ad un articolo contrario (alla fede) senza peccare mortalmente perché l'ignoranza del diritto divino non giustifica nessuno. [...] E una vecchietta non può essere accusata per l'ignoranza invincibile relativa all'articolo « il figlio di Dio è uguale al Padre in tutte le cose », per il fatto che essa non può impararlo da un'altra persona. Possiede, in effetti, una certa conoscenza personale nel suo intelletto speculativo, come il sapere che Dio esiste. E se

23. GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa Aurea*, II, tr. 16, cap. 4, pp. 564-566: «[...] ille qui ab infantia includitur in carcere paganorum nec potest habere aliquem qui eum instruat, non peccat si non credat articulos fidei propter impotentiam. Contra dicit Apostolus ad Hebreos, xi: sine fide impossibile est Deo placere. Ergo iste tenetur credere; et ita satus impotentie non excusat eum penitus a peccato [...]. Ad quarto obiectum dicimus quod ille ductus ab infantia ad paganos, cum venerit ad tempus adultum, non habet impotentiam credenda, immo potest credere, quia si faceret quod in se est, Dominus illuminaret eum, et ita crederet».

esamina bene questo, Dio la glorificherà le aprirà la porta in modo che la vera luce entri in lei e la illumini in maniera sufficiente, e non permetta che lei si sbagli<sup>24</sup>.

La risoluzione mediante l'aiuto di Dio (*auxilium dei*) è la più comune. Come che sia, è manifesto che in tal modo i teologi facciano tutto il possibile per ridurre il campo di applicazione dell'ignoranza invincibile. L'ignoranza non può essere una giustificazione per il non-credere o per l'eterodossia. Al contrario, la soluzione miracolosa, fondata sulla presenza della carità nella vecchietta, sottolinea che ogni ignoranza è una conseguenza del peccato.

Il terzo caso è una variante del precedente:

Rispondiamo all'ultimo argomento e lo risolviamo per via negativa perché una persona non deve credere in maniera assoluta che il corpo di Cristo è sotto questa forma <di pane>, ma deve credere che il corpo di Cristo è sotto questa forma se la consacrazione è stata fatta in maniera corretta; è anche possibile che il prete, che gli porge questa semplice ostia, si sia sbagliato, credendo che qui si trovi il corpo di Cristo; quindi non si deve credere che sotto questa forma ci sia il corpo di Cristo, ma soltanto nella condizione enunciata (*Summa Aurea*, III, tr. 26, c. 5, p. 502).

Si suppone che un semplice laico riceva da un prete (eretico o negligente) un'ostia non consacrata e che la adori come corpo di Cristo. Si domanda se egli commetta un peccato mortale (di idolatria) che va a compromettere la sua salvezza. Qui la soluzione più comune non è quella di Guglielmo di Auxerre, ma quella di Alessandro di Hales, che adatta di fatto la soluzione di Guglielmo al quarto caso, vale a

24. GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa Aurea*, III, tr. 7, cap. 7, q. 5, pp. 230-231: «Dicimus quod nullus potest credere contrarium articulo quin peccet mortaliter, quia ignorantia iuris divini neminem excusat. [...]. Nec excusata est in vetula invincibilis ignorantia respectu huius articuli: 'Filium Dei esse equalem Patri in omnibus', quia non potest addiscere ab alio. Habet enim quiddam per se notum in intellectu suo speculative, scilicet Deum esse. Quod si bene consideret, glorificabit Deum, et sic aperiet hostium, ut intret lux vera illuminet eam sufficienter, nec permittet eam errare».

dire la soluzione di un'adorazione «condizionale». L'ultimo caso è infatti direttamente collegato al problema dell'idolatria. Immaginiamo che il diavolo assuma la forma di Cristo e supponiamo che un credente ingannato lo adori come se fosse il Cristo. L'ignoranza del credente è invincibile, oppure egli è un idolatra? Guglielmo di Auxerre introduce una triplice risposta. In primo luogo, egli si appella al discernimento; in seguito, recupera il tema dell'aiuto divino speciale (le Vite dei santi abbondano difatti di esempi in cui i santi smascherano gli inganni del diavolo grazie all'aiuto di Dio); infine, egli suggerisce di qualificare l'adorazione (*adoro te, si tu es Christus*):

Inoltre, questa ignoranza è invincibile. Questo uomo semplice non può in effetti sapere se questo qui è il Cristo o il diavolo [...], ma l'ignoranza invincibile giustifica ogni peccato. [...] Al quarto punto rispondiamo che questa ignoranza è tale relativamente a ciò che è in noi, ma essa è vincibile relativamente all'idea di Dio, perché, se l'uomo fa del suo meglio, il Signore lo indottrinerà. O ancora, si può dire che essa è invincibile relativamente al discernimento, ma vincibile relativamente alla scappatoia perché si può sfuggirvi dicendo così: "io ti adoro, se tu sei il Cristo"<sup>25</sup>.

È esattamente quest'idea di adorazione qualificata, o condizionale, che verrà ad esser ripresa dalla maggior parte dei teologi successivi. Anche qui, lo scopo è quello di evitare di fare appello alla nozione d'ignoranza invincibile come giustificazione, anche puntuale, dell'eterodossia, e nella fattispecie dell'idolatria. Come mostrato dalla seguente tabella, le posizioni di Guglielmo di Auxerre sono in seguito largamente riprese.

25. GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa Aurea*, III, tr. 26, cap. 5, pp. 501-502: «Item illa ignorantia est invincibilis, non enim iste simplex potest scire utrum iste sit Christus vel dyabolus [...], sed ignorantia invincibilis a toto excusat [...]. Ad quantum dicimus quod ignorantia illa est isti, quantum in se est, sed vincibilis est quantum ad auxilium Dei, quoniam si iste facit quod est in se est, Dominus docebit ipsum. Vel potest dici quod invincibilis est quantum ad discretionem, sed vincibilis quantum ad evasionem, quoniam potest evadere sic: adoro te, si tu es Christus».

	1) Il fanciullo selvaggio	2) Il prelado eretico e la vecchietta	3) L'ostia non consacrata	4) Il diavolo trasfigurato
<b>Guglielmo di Auxerre</b>	<p>Illuminazione speciale per chi fa del suo meglio.</p>	<p>La vecchietta ha una sua propria conoscenza di Dio. Se apre il suo cuore, sarà illuminata.</p>	<p>Colui che veramente possiede la virtù della fede non crederà che l'ostia sia il corpo di Cristo.</p>	<p>Due risposte: 1) aiuto di Dio per chi fa del suo meglio. 2) Adorazione condizionale.</p>
<b>Thomas Chobham</b>		<p>Dio offrirà il suo aiuto.</p>	<p>Si crede a determinate condizioni (cioè: se il rito di consacrazione è stato fatto correttamente).</p>	<p>Dio non permetterà che colui che vive nella carità sia ingannato. Gli donerà i mezzi del discernimento.</p>
<b>Alessandro di Hales</b>	<p>Ispirazione segreta, fatta da un uomo o da un angelo, per colui che fa del suo meglio.</p>		<p>Adorazione condizionale.</p>	<p>Colui che si mostra diligente riconoscerà il diavolo (eventualmente grazie all'aiuto di Dio).</p>

	1) Il fanciullo selvaggio	2) Il prelado eretico e la vecchietta	3) L'ostia non consacrata	4) Il diavolo trasfigurato
<b>Bonaventura da Bagnoregio</b>	Inspirazione divina offerta a chiunque lo domandi umilmente.	Se gli si predica qualcosa di nuovo, la vecchietta deve cercare ciò che insegna la Chiesa e, se l'istruzione umana non basta, bisogna che si affidi alla preghiera e all'ispirazione divina.	L'adorazione conforme alla norma di fede non è mai sbagliata. Se vi è un dubbio, bisogna che si adori a certe condizioni.	Questo non è un errore pericoloso.
<b>Tommaso d'Aquino</b>	Se non vi sono ostacoli, la Provvidenza divina provvederà mediante l'ispirazione o mediante un messaggero.	Se viene predicata una novità, bisogna cercare altrove. Eventualmente Dio porterà il suo aiuto.	L'adorazione condizionale è sufficiente per la purezza dell'intenzione.	Questo non è un errore pericoloso quando si procede secondo determinate condizioni.

Tra Guglielmo di Auxerre e Tommaso d'Aquino le posizioni si evolvono di poco, anche se vengono comunque aggiunte alcune sottigliezze (per esempio, in Giovanni de la Rochelle e in Alessandro di Hales, la distinzione rigorosa tra ignoranza invincibile *ex casu* e *ex natura* e, in quest'ultimo, la distinzione fra l'ignoranza *facti probabilis* o *non probabilis*)<sup>26</sup>. Generalmente, vi è un consenso presso tutti i teologi nell'accettare che l'ignoranza invincibile sia in grado di giustificare, salvo che per il diritto naturale, e che l'ignoranza *ex culpa* non possa giustificare. Per afferrare la teoria in ciascuno dei suoi aspetti pratici, cioè pastorali, piuttosto che secondo una divisione dei modi dell'ignoranza, bisogna considerare i singoli casi in cui è messa in pratica la questione della giustificazione dell'ignoranza. A tal fine, possiamo prendere in considerazione i casi elaborati (o ripresi) da Guglielmo di Auxerre e che abbiamo esaminato in precedenza, e il modo in cui Thomas Chobham, Alessandro, Bonaventura e Tommaso d'Aquino trattano questi quattro *casus*: il fanciullo selvaggio, la *vetula* eretica, l'adorazione dell'ostia non consacrata, il diavolo trasfigurato. Non bisogna cadere in errore: i casi non sono qui delle esperienze di pensiero (o non soltanto), quanto piuttosto dei casi pratici in grado di porsi nell'ottica di una pastorale cristiana. In questa prospettiva, bisogna vedere in che modo il concetto di ignoranza è applicato e fino a che punto (vale a dire con quale facilità o quale reticenza) i teologi sono pronti ad identificare i casi di ignoranza che giustificano ed in particolare i casi di ignoranza invincibile.

La visione sinottica dei differenti approcci a questi casi mette in evidenza alcuni punti chiave: in primo luogo, appare abbastanza chiaramente che la nozione di ignoranza invincibile non può essere trascurata, quindi il suo rapporto con la fede ha da esser chiarito. A sua volta, è chiaro che la sfida per i teologi è quella di minimizzare la portata dell'ignoranza invincibile (giocando sull'idea che c'è un obbligo nel conoscere certe verità, o che tale ignoranza è di per sé indicativa di un errore precedente). Si tratta

26. Cfr. LOTTIN, *Le problème de l'ignorantia iuris*, pp. 73-90.

di assicurarsi che l'ignoranza invincibile non possa essere asserita per giustificare i divari, specialmente quelli dei laici, riguardo al dogma. Il secondo punto manifesto è il carattere ampiamente accettato dell'intervento provvidenziale divino (la soluzione di Abelardo alla Cornelio che viene generalizzata). C'è una convinzione ben radicata secondo cui Dio aiuterà chiunque farà del suo meglio o mediante un'illuminazione speciale, o mediante un messaggero (umano o angelico). Possono esser date due interpretazioni di questo considerevole ricorso a un'illuminazione provvidenziale: per Louis Capéran<sup>27</sup> è un merito della scolastica quello di aver moderato il rigorismo di Agostino mediante quest'idea di una bontà provvidenziale divina secondo cui gli strumenti per la salvezza sono offerti a tutti gli uomini; in maniera meno ottimistica, si può anche notare che questa soluzione rigetta interamente sull'ignorante il peso dell'errore (è sorprendente nel caso della vecchietta) poiché colui che non riceve l'aiuto divino non può che incolpare se stesso. La Chiesa come istituzione si smarca in modo piuttosto netto dai suoi obblighi evangelici. Per contro, e questo è il secondo punto, c'è un'evoluzione fra i teologi a proposito degli ultimi due casi (casi di adorazione) in cui l'ignoranza invincibile può esser negata difficilmente (soprattutto nel caso del diavolo trasfigurato): l'idea, assai curiosa, di un'adorazione «a determinate condizioni» evidenzia un nuovo aspetto del problema, quello del ruolo dell'intenzione o della coscienza nella qualificazione dell'atto. Questa soluzione permette sicuramente di evitare la giustificazione dell'ignoranza invincibile ma introduce a sua volta un nuovo parametro che risulterà in seguito decisivo, come si vedrà con il caso di Robert Holcot, il quale esemplifica la rottura più netta (benché già preparata in precedenza, come si vedrà nel prossimo capitolo) con l'*opinio communis* dei teologi del XIII secolo.

27. L. CAPÉRAN, *Le problème du salut des infidèles. Essai historique*, Grand Séminaire, Toulouse 1934, pp. 216-218.

### 1.3. La giustificazione dell'ignoranza e il primato della coscienza in Robert Holcot

Robert Holcot, teologo nominalista attivo ad Oxford attorno al 1333, affronta il problema dell'ignoranza invincibile nel quadro di un dibattito con il suo *socius* francescano, Guglielmo Chitterne, che riprende da parte sua le lezioni di Guglielmo di Auxerre e di Alessandro di Hales, che dovrebbero essere le due autorità principali su tale questione<sup>28</sup>. La posizione del domenicano inglese sembra radicale: l'ignoranza invincibile giustifica totalmente (al punto che rende possibile conseguire dei meriti anche con un credo sbagliato). Tuttavia, abbiamo visto che una tale tesi nella sua genericità è accettata dalla maggior parte dei teologi. Ciò che importa è esaminare la sua applicazione concreta a dei casi che conducono eventualmente a limitare l'estensione dell'ignoranza invincibile. Holcot si interessa in modo particolare ai casi della vecchietta e dell'idolatria.

Nel caso della vecchietta, Holcot si oppone alla soluzione di Guglielmo di Auxerre ripresa dal suo *socius*, giudicata irrazionale: bisogna sostenere che l'anziana sia in una situazione di ignoranza invincibile poiché ella non ha i mezzi cognitivi per distinguere il vero dal falso in materia di fede. La tacita fiducia è quindi sufficiente nel suo caso.

Anzi, bisogna dire che questa vecchietta, credendo in un'eresia, è meritevole, perché crede in un errore così com'è; in alcun modo lei si può imputare l'errore perché ciò che è stato condannato deve essere creduto <da lei>. E anzi, implicitamente crede l'opposto perché crede che sia vera la proposizione: "nient'altro è vero che ciò che la Chiesa crede essere vero". E anzi, poiché la fede implicita è vera, anche se la fede esplicita (che la vecchietta non è tenuta avere) non è vera, ma è sbagliata a causa della sua semplicità, non c'è pericolo per lei in questo errore<sup>29</sup>.

28. Sul contesto oxoniense, sulla carriera di Robert Holcot e quella di Guglielmo Chitterne, cfr. H. GELBER, *It Could Have Been Otherwise. Contingency and Necessity in Dominican Theology at Oxford, 1300-1350*, Brill, Leiden-Boston 2004, pp. 295-307.

29. ROBERTUS HOLCOT, *III Sent.* q. 1, a. 6, f. 1 vi ra: «Et immo dicendo quod ista vetula in credendo heresim meretur, quia credit errorem quae nullo modo potest sibi imputari quod illud sit credendum quod est damnatum. Et immo implicite credit oppositum quia credit istam esse veram, nihil aliud est verum nisi quod ecclesia credit esse

Allo stesso modo, nel caso dell'ostia non consacrata, la fede (cioè il credere sinceramente che si tratti del corpo di Cristo) basta per la salvezza:

Come il laico adora l'ostia non consacrata, allo stesso modo uno crede di essere battezzato mentre non lo è in verità; questa fede è sufficiente per la salvezza e tuttavia è erronea<sup>30</sup>.

Ma è nell'ultimo caso, quello del diavolo trasfigurato, che Holcot si spinge più lontano: l'errore invincibile è qui innegabile, e per questo la coscienza obbliga all'idolatria. Il domenicano rifiuta l'idea di un'adorazione condizionata, usata da Chitterne sulla scia di Alessandro di Hales: una tale clausola rappresenterebbe o un dubbio simulato, cosa che non modificherebbe il *casus* in niente, oppure un dubbio reale che andrebbe allora a sminuire l'atto di fede. Holcot può dunque affermare chiaramente che la coscienza obbliga in egual misura, sia essa veritiera o fallace. Vediamo qui il tema fondamentale dell'obbligo, anche errato, dei comandamenti della coscienza di cui Holcot fa un uso radicale<sup>31</sup>. Veniamo così condotti in modo esplicito di fronte a un caso limite in cui l'idolatria è non solo concessa, bensì necessaria alla salvezza:

Che il suo errore sia invincibile è evidente a partire dal caso <in questione>, e così, di conseguenza, si diceva <nelle *Sentenze*> che se il diavolo si trasfigurasse sotto la forma di Cristo, e, con il permesso di Dio, causasse nell'animo di un uomo semplice una fede ferma circa il fatto che si tratti di Cristo, e se quest'uomo semplice l'adorasse mediante un'adorazione di latria, e ne gioisse, si potrebbe dire, quindi, che tale uomo avrebbe gioito in maniera meritoria del diavolo e che adorerebbe meritoriamente

verum. Et immo quia fides implicita est vera, licet explicita non sit vera ad quem non tenetur, sed ex simplicitate decipitur, immo non est sibi periculum aliquid de errore».

30. *Ibidem*: «Similiter laycus adorat hostiam non consecratam, similiter aliquis se baptizatum credit et non est in rei veritate: ista fides sibi sufficiens ad saluationem et tamen est erronea».

31. Sull'emersione e la diffusione di questa tematica, cfr. il capitolo seguente.

il diavolo. Inoltre, se si aggiunge che la sua coscienza gli ha ordinato di farlo, peccerebbe mortalmente se non lo facesse, sotto pena di peccato mortale<sup>32</sup>.

Quali insegnamenti possono esser tratti dalla riflessione di Robert Holcot? In primo luogo, bisogna sottolineare che per Holcot la coscienza obbliga in modo assoluto, che sia vera o fallace, a patto che sia sincera. C'è, pertanto, un primato dell'intenzione sull'atto, dal momento che, come egli stesso dice, «l'intenzione forma l'atto». Di conseguenza, c'è anche un primato dell'interiorità sull'esteriorità, la quale si vede relegata al diritto. Il problema del teologo è soteriologico e non legale. Nondimeno, Holcot pone una serie di vincoli a una tale affermazione assoluta della coscienza. La coscienza obbliga nel momento in cui è sincera e fortificata dalla fede. Dobbiamo dunque escludere dal campo dell'errore invincibile gli eretici e gli apostati che non cercano sinceramente la verità, ma dimostrano accidia e negligenza. Allo stesso modo, nel caso degli infedeli, Holcot concede in maniera assai generale che essi, a causa della loro educazione, sono in una situazione di errore invincibile, in modo tale che coloro che vogliono credere saranno salvati:

Al nono argomento, se c'è qualcuno fra di loro che vuole credere, come suppone l'argomento, che sia vivente o che sia morto, Dio lo salverà, anche se non ha la fede esplicita né il battesimo della fiamma o del sangue. Allo stesso modo, dico di qualsiasi uomo che dimora sulla terra, Dio provvederà alla salvezza di coloro che seguono bene la legge di natura, infonderà loro la grazia, se non avranno creato ostacoli alla grazia, e alla fine, li salverà, perché Dio non ha legato la sua potenza ai sacramenti.

32. ROBERTUS HOLCOT, *Sex articuli*, a. 4, in F. Hoffmann, *Die 'Conferentiae' des Robert Holcot O.P. und die Akademischen auseinandersetzungen an der Universität Oxford 1330-1332*, Aschendorff, Münster 1993, p. 109: «Quod autem error suus sit invincibilis, patet ex casu, et sic consequenter dicebatur quod, si diabolus transfiguraret se in effigiem Christi et deo permittente causaret firmam fidem in animo alicuius simplicis quod esset Christus, et talis simplex eum adoraret adoratione latriae et frueretur eo, posset dici consequenter quod talis meritorie frueretur diabolo et meritorie adoraret diabolum et peccasset mortaliter nisi hoc fecisset, si addatur ad casum quod conscientia sua sic sibi dictasset faciendum vel peccare mortaliter». Su questo problema, si veda *infra* il paragrafo 3.6, pp. 149-151.

Quindi concedo che mai un uomo, adulto e esercitante la sua ragione, viene dannato se c'è un errore invincibile che lo giustifica<sup>33</sup>.

Tuttavia Holcot sostiene con forza che gli infedeli (come i musulmani) che rifiutano di ascoltare il messaggio cristiano pongono un ostacolo alla loro salvezza. In modo generale, ogni opposizione al culto cristiano è una forma di negligenza che annulla la giustificazione dell'ignoranza invincibile.

In terzo luogo, bisogna notare che ci sono varie sette di infedeli. Ci sono infatti dei gentili o dei pagani che non hanno alcuna legge, ad eccezione, forse, della legge naturale, ci sono anche gli ebrei, i Saraceni, gli idolatri, gli eretici. Essi, però, si comportano in maniera diversa in rapporto alla fede in Cristo, perché gli eretici devono essere costretti alla fede che hanno ricevuto. I Saraceni sono tali che non ammettono i predicatori della fede, anzi nella loro legge è stabilito che chiunque avrà peccato contro la legge di Maometto sarà ucciso. Per questo, non c'è alcuna speranza che si convertano alla fede perché la fede proviene dall'ascolto, e l'ascolto si fa mediante il verbo di Dio (Rm 10, 17). In effetti, non è possibile insegnare la fede del Cristo senza distruggere e refutare la legge di Maometto. Quindi i Saraceni forniscono essi stessi l'ostacolo alla loro salvezza<sup>34</sup>.

33. HOLCOT, *Super sapientiam*, lectio 66, in K. VILLADS JENSEN, *Robert Holcot's Questio on Killing Infidels: A Reevaluation and an Edition*, «Archivum Fratrum Praedicatorum» 63 (1993), pp. 207-228: 226: «Ad 9, dicendum quod si sint inter eos qui velent credere sicut argumentum allegat, siue vivant sive moriantur, Deus eos saluabit, quamvis de eo fidem explicitam non habent, nec baptismum fluminis uel sanguinis. Consimiliter dico de quibuscumque hominibus ubicumque terrarum commorantibus qui bene lege nature utuntur, Deus de salute eis providebit, gratiam infundet, si non prebuerint obicem gratie, et in fine saluabit, quia virtutem suam sacramentis non alligavit. Unde concedo quod numquam homo damnabitur adultus et utens ratione, quem error invincibilis excusat, si in illum errorem incidit sine culpa».

34. *Ibidem*, p. 223: «Tertio est notandum quod infidelium varie sunt secte. Sunt enim quidam gentiles siue pagani qui nullam legem habent nisi forte legem nature, sunt etiam iudei, sunt sarraceni, sunt ydolatre, sunt heretici. Sarraceni sunt tales quod predicatorum fidei non admittunt, immo in lege eorum cauteum est quod quicumque predicauerit contra legem Machometi occidatur. Et ideo de eis non est spes magna conversionis ad fidem, cum fides sit ex auditu auditus autem

Ciò non toglie che Holcot si distingue rispetto al modello scolastico classico, ancora rappresentato da Richard Fitzralph o Guglielmo Chitterne, facendo un uso ben più largo dell'ignoranza invincibile, fondata sul primato dell'intenzione e della buona volontà. Per chiarire questo momento di svolta della teologia morale, bisognerà tornare nel capitolo seguente sulla questione dell'obbligo esercitato dalla coscienza erronea.

Per farsi un'idea della posterità di Holcot a Oxford, si può leggere il breve trattato *De imputabilitate peccati* a lungo attribuito a Holcot, ma che di recente Chris Schabel ha mostrato essere la q. 6 del Commento alle Sentenze del carmelitano Osbert de Pickenham, attivo intorno agli anni 1350<sup>35</sup>. Nella questione 4 del piccolo trattato *De imputabilitate peccati*, egli rifiuta come inadeguata la divisione dell'ignoranza proposta dai canonisti, vale a dire la distinzione classica tra *ignorantia iuris vel facti*, e la distinzione degli oggetti, fra ciò che è richiesto di sapere e ciò che non è richiesto di sapere; tutte distinzioni che risalgono al *Decretum* di Graziano<sup>36</sup>. Questo tipo di suddivisione è inadeguato alla riflessione teologica, dal momento che concerne il *forum litigiosum*, mentre il teologo deve interrogarsi sull'imputabilità di una *culpa mortalis*. Osbert relega quindi il problema nella sfera della pura interiorità, contrapposta a quella dell'eternalità che rinvia al diritto.

Bisogna quindi sapere che i canonisti fanno una doppia distinzione a proposito dell'ignoranza perché da una parte l'una riguarda il diritto, l'altra il fatto, dall'altra parte una riguarda ciò che bisogna sapere, l'altra ciò che non è richiesto che si sappia. Questa distinzione è posta nel <Decreto, II parte> prima causa, q. 4 <cap. 9>. Bisogna notare anche che l'ignoranza del fatto, talvolta è vera e non simulata, e non

per Verbum Christi. Non enim est possibile docere fidem Christi nisi destruendo et reprobando legem Machometi ; unde isti prebident sibiipsis obstaculum salutis».

35. Cfr. C. SCHABEL, *Robert Holcot's De imputabilitate peccati is actually Osbert of Pickenham's Utrum omne peccatum sit imputabile voluntati*, «Bulletin de philosophie médiévale» 62 (2020), in corso di stampa.

36. GRATIANUS, *Decretum*, I, q. 4, cap. 12, A. Friedberg (ed.), Tauchnitz, Leipzig 1879, p. 422. Cfr. KUTTNER, *Kanonistische Schullehre*, pp. 133-184.

proviene dalla volontà; in questo caso si deve procedere per ignoranza, come è detto <nel Decreto, II parte>, causa xi, q. 3 <cap. 102>. L'altra è l'ignoranza pigra: è quella mediante la quale un fatto pubblico è ignorato, come nel caso dell'ignoranza degli Ebrei che ignorano che il Cristo è venuto incarnandosi, cosa di cui si parla <nel Decreto, II parte>, causa i, q. 4, ultimo capitolo, e in altri passi. Inoltre, si distinguono ancora un'ignoranza assoluta, un'altra probabile, un'altra pigra e tutte queste distinzioni sull'ignoranza concernono soprattutto ciò che rientra nell'ambito del foro giuridico più che del nostro punto di vista che è quello di cercare quale ignoranza è imputabile come errore mortale e quale non lo è<sup>37</sup>.

È necessario insistere su questo punto dal momento che, come sappiamo, Paolo Prodi fa di questa separazione tra foro esterno riservato al giurista e foro interno affidato al teologo un indicatore della modernità<sup>38</sup>. Orbene, questa rigida opposizione è già in via di preparazione presso certi teologi medievali che vogliono fare della coscienza il dominio proprio del teologo. Dal punto di vista del teologo, quindi, bisogna distinguere un senso comune dell'ignoranza che rinvia a un errore qualsiasi, e che non è pertinente nel caso presente, e un senso proprio

37. OSBERTUS DE PICKENHAM, *Utrum omne peccatum sit imputabile voluntati* in precedenza attribuito a ROBERTUS HOLCOT, *De imputabilitate peccati*, J. Badius, Paris 1497, f. C. iii ra: «Sciendum ergo quod canoniste distinguunt de ignorantia dupliciter quia quaedam est iuris quaedam facti, aliqua est eius quod oportuit scire et aliqua quod non oportuit scire. Hae distinctio ponitur prima, q. iiiii, homini qui similis est. Notandum est quoque quod ignorantia facti aliqua est vera non simulata que non ex voluntate processit in qua procedendum est ignorantia ut dicitur xi q. iii excellentissimus. Alia est ignorantia supina et est ista qua factum publicum est ignoratum cuiusmodi est ignorantia iudeorum qua usque nunc ignorant christum in carne venisse de qua habetur i. q. iiiii, capitulo ultimo et in multis locis. Item aliter distinguunt quod quedam est ignorantia simplex quedam probabilis et quedam supina et omnes iste distinctiones de ignorantia magis sunt ad propositum eorum qui spectant ad forum litigiosum quam ad propositum nostrum quod fuit indagare et inquerere que ignorantia sit imputabilis ad culpam mortalem et que non».

38. PRODI, *Una storia della giustizia*; Id., *Il giuramento e il tribunale della coscienza: dal pluralismo degli ordinamenti giuridici al dualismo tra coscienza e diritto positivo*, in N. PIRILLO (a cura di), *Il vincolo del giuramento e il tribunale della coscienza*, Il Mulino, Bologna 1997, pp. 475-490. Cfr. anche J. CHIFFOLEAU, *Ecclesia de occultis non iudicat? L'Église, le secret, l'occulte du xii<sup>e</sup> au xv<sup>e</sup> siècle*, «Micrologus» 13 (2006), pp. 359-481.

che concerne l'assenza di conoscenza (*nescientia*) di ciò che ordinato di sapere secondo la legge divina. Una tale ignoranza può provenire in primo luogo dall'impotenza cognitiva<sup>39</sup>. Questo è il caso dei folli e dei fanciulli. L'ignoranza, in tal caso, è invincibile dal momento che dipende da un difetto cognitivo che rende inapplicabile la volontà. Dunque la colpa è, per natura, involontaria e non può essere imputata. Osbert rigetta esplicitamente l'idea che lo sbaglio che proceda dall'ignoranza invincibile possa essere imputato a coloro che sono caduti per colpa loro in una tale condizione. Difatti, per il carmelitano, l'idea che l'ignoranza invincibile possa essere imputata è una contraddizione in termini visto che la definizione stessa di questa ignoranza esclude la volontà.

A questo si risponde che, come già detto in precedenza, l'ignoranza invincibile non è, nella maniera più assoluta, imputabile di errore. Quindi, quando si argomenta supponendo che qualcuno per colpa sua cade nell'ignoranza invincibile, rispondo che è impossibile perché è una contraddizione in termini<sup>40</sup>.

In secondo luogo, l'ignoranza in senso proprio può essere evitata (*vincibilis*). In tal caso, essa o procede dalla volontà e concerne quel-

39. Cfr. OSBERTUS DE PICKENHAM, *Utrum omne peccatum sit imputabile voluntati*, f. C. iii rb: «Quod autem aliquis ignoret illud quod debet scire, potest tripliciter contingere. Uno modo ex impotentia qua etiam quis scire non potest et si vellet qualis, reperitur in fatuis et in paruulis in quibus ratio velut quedam scintilla sopita est excitanda etatis accessu [...], et hoc vocatur ignorantia invincibilis et non imputatur a culpa vt dicit magister liber iii distinctio xv c. iiii et liber ii distinctio xxii c. x. Alia est ignorantia eorum que sciri debent que procedit a voluntate et est quando quis renuit scire ea que debet, et talis ignorantia est peccatum mortale, non quidem ex se, sed ideo est peccatum mortale quia est effectus voluntatis, qui est mortale peccatum et hec ignorantia est vincibilis, quia est in potestate voluntatis ignorare vel non ignorare. Alia est ignorantia eorum que sciri debent que tamen non procedit a voluntate et vocatur talis nescientia quando quis nescit quod scire debet. Sed tamen nec renuit scire nec proponit illud scire, et hec est vincibilis».

40. *Ibidem*, f. C. iii va: «Ad ista dicitur vt prius quod ignorantia invincibilis simpliciter nullo modo imputatur a culpa. Cum ergo arguitur supponendo quod aliquis ex culpa sua decidat in ignorantiam invincibilem dico quod hoc est impossibile quia est oppositio in adiecto».

li che rifiutano di conoscere o non procede dalla volontà e può esser giustificata. Osbert ripristina il criterio di negligenza: coloro che sono negligenti non sono scusabili, mentre coloro che cercano sinceramente la verità sono scusabili (anche nei casi in cui l'ignoranza può essere evitata). Vediamo dunque che il criterio determinante del merito nelle faccende di fede si situa nell'intenzione pura della coscienza, cioè nella buona volontà di credere il vero. Sullo sfondo, Osbert riutilizza implicitamente l'idea di Holcot, facendo tuttavia una lettura più radicale, secondo cui Dio non rifiuterà la sua grazia a chiunque non vi opporrà degli ostacoli, cioè a chiunque farà del suo meglio (*facere quod est in se*)<sup>41</sup>.

Su questa base, Osbert tratta dell'ignoranza della fede cristiana, esaminando il caso del fanciullo selvaggio battezzato. Osbert sostiene che il bambino sarà salvato dal solo sacramento del battesimo, poiché la fede è *ex auditu*, di modo che non si possa rimproverare al fanciullo di non avere una credenza esplicita nei dogmi. Il sacramento del battesimo è sufficiente per la salvezza. D'altro canto, il caso è più delicato per colui che non è battezzato, dal momento che Osbert sostiene che nessuno può essere salvato (dopo l'incarnazione) senza la fede.

All'altro argomento, quando si obietta che da questa conclusione segue che qualcuno può ignorare Dio e tutti gli articoli di fede senza peccato mortale, lo concedo. In effetti, come la fede proviene dall'ascolto, se qualcuno non ha mai ascoltato un uomo insegnargli gli articoli di fede, allora, l'ignoranza di questi articoli non gli sarà imputata come errore. Si suppone quindi che un bambino è stato battezzato e che è stato in seguito in un luogo dove non ha mai sentito niente sulla fede cristiana, fino alla vecchiaia. Allora concedo che l'ignoranza degli articoli non sarà un errore per lui. E supponendo che, una volta adulto, muoia senza peccato mortale contratto da qualche altra parte, cosa che si può immaginare abbastanza facilmente, dico che sarà salvato malgrado l'ignoranza della fede<sup>42</sup>.

41. Sull'importanza di questo motivo in Holcot, cfr. H. OBERMAN, *Facientibus quod in se est Deus non denegat gratiam: Robert Holcot, OP and the Beginnings of Luther's Theology*, «Harvard Theological Review» 55 (1962), pp. 317-342.

42. OSBERTUS DE PICKENHAM, *Utrum omne peccatum sit imputabile voluntati*, f. C. iiii ra: «Ad aliud cum dicitur quod ex conclusione sequitur quod aliquis posset ignorare deum et omnes articulos fidei absque peccato mortali, concedo hoc. Cum enim

È chiaro, quindi, che Osbert sta radicalizzando le posizioni di Holcot e quasi difende la salvezza dei pagani virtuosi. Il caso di questo carmelitano permette di cogliere l'importanza che la posizione di Holcot ha avuto nella storia della teologia morale. Holcot dà un primo e fondamentale impulso all'autorità della coscienza nell'azione meritoria e contribuisce allo sviluppo dell'opposizione tra coscienza e diritto, tra interiorità e esteriorità.

## Conclusioni

In Pietro Abelardo e Robert Holcot, anche se la continuità testuale è innegabilmente spezzata, possiamo constatare un'insistenza simile circa i ruoli dell'intenzione e della coscienza nella definizione della normatività religiosa. Come ha sottolineato Paolo Prodi, nonostante la condanna di Abelardo, non era più possibile tornare indietro<sup>43</sup>. C'era tuttavia bisogno che le sue posizioni teoriche avessero il tempo di produrre i loro effetti. Nondimeno, vi è una differenza importante tra Abelardo e Holcot. Abelardo fonda ancora il comportamento della coscienza su un insieme di norme oggettive, che ricava da un approccio cognitivo. Al contrario, secondo Holcot, in continuità con i cambiamenti indotti da ciò che si è soliti chiamare la teologia post-scotista, l'amplificazione della contingenza radicale del creato e del ruolo dell'onnipotenza divina accentuano la dissoluzione, o quantomeno l'indebolimento, dell'oggettività di queste norme. La posizione del domenicano è radicale perché s'iscrive in un orizzonte di riflessione segnato da un sospetto generalizzato: dal punto di vista della potenza assoluta di Dio, tutte le norme della morale potrebbero essere inva-

*fides fit ex auditu, si nunquam aliquis audisset aliquem docentem articulos fidei, tunc ignorantia illorum non foret imputabilis ad culpam. Ponatur ergo quod aliquis infans fuerit baptizatus et tunc fuisset in aliquo loco ubi nihil audierat de fide christiana usque ad eius senectutem, tunc concedo quod ignorantia articulorum non foret sibi culpa, et dato quod adultus decederet sine peccato mortali aliunde contracto quod est satis imaginabile, dico quod saluaretur non obstante ignorantia fidei».*

43. P. PRODI, *Cristianesimo e potere, peccato e delitto*, «Scienza politica» 24 (2001), pp. 15-26.

lidate (anche se questo non vale per la potenza ordinata). In questa prospettiva, è evidente che il legame fra verità e salvezza si allenta, a favore di altri criteri come l'intenzione e la coscienza. La posizione di Robert Holcot sarà largamente ripresa e discussa alla fine del Medioevo e nella Seconda Scolastica. Egli ha dunque giocato un ruolo importante nei dibattiti di cui ci occupiamo. Tuttavia, non bisogna perdere di vista che, per la maggior parte dei teologi medievali, l'obiettivo è quello di ridurre il più possibile la portata dell'ignoranza invincibile (giocando sull'idea che c'è un obbligo nel conoscere certe verità, o che una tale ignoranza è di per sé indice di un errore precedente). Si tratta di fare in modo che l'ignoranza invincibile non possa essere usata per giustificare le differenze, in particolare quelle dei laici, in relazione al dogma. Come ricorda Lottin, questo rigorismo si iscrive in una prospettiva giuridica dove l'ignoranza del diritto, e in particolare del diritto divino, è un errore, tanto più perché Dio rivela le verità di fede a tutti gli uomini di buona volontà. In questo senso, l'ignoranza invincibile in materia di fede deriva da un peccato precedente e non può giustificare del tutto. È la tesi dell'obbligazione della coscienza erronea che cambia questo schema di pensiero.

## L'obbligazione della coscienza erronea. Le sfide di una tesi paradossale

### Introduzione

Se la problematica circa il ruolo della coscienza in etica è antica (senza risalire agli stoici, o alle lettere paoline, è noto il ruolo che essa ricopre nel XII secolo nel pensiero cistercense o all'interno della scuola di Laon<sup>1</sup>), la questione riceve un nuovo slancio a partire dal XIII secolo nel quadro della casistica che si va progressivamente definendo attorno alle questioni di scrupolo, di dubbio e di perplessità che possono assalire l'anima del credente, costretto, quantomeno a partire dal Concilio Lateranense IV (1215) e dal canone 21 (*omnis utriusque sexus*), a un esame del sé che miri tanto alla messa a nudo quanto alla verifica della propria conformità alla legge divina<sup>2</sup>. Nondimeno, è indubitabile che la tematica diventi veramente centrale nella teologia morale soltanto a partire dai secoli XV-XVI<sup>3</sup>. È proprio questo cambiamento della fisionomia teorica della teologia morale che

1. Cfr. per esempio, P. DELHAYE, *Le problème de la conscience morale chez S. Bernard*, Godene, Namur 1957. Resta da scriversi una storia della coscienza morale nel Medioevo. Qualche elemento generale può esser trovato in R. SORABJI, *Moral Conscience through the Ages*, Oxford University Press, Oxford 2015, ed in T. POTTS, *Conscience in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge 1980.

2. Cfr. l'opera pionieristica di P. LEGENDRE, *L'amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique*. Circa gli effetti del sacramento della confessione al termine del Medioevo, S. TENTLER, *Sin and Confession on the Eve of the Reformation*, Princeton University Press, Princeton 1977.

3. Sulla svolta morale della teologia alla fine del Medioevo, L. VEREECKE, *De Guillaume d'Ockham à Alphonse de Liguori. Études d'histoire de la théologie morale moderne. 1300-1787*, Collegium S. Alfonsi de Urbe, Roma 1986.

vorrei cercare di contestualizzare, formulando l'ipotesi (indicata dal mio titolo) secondo cui questo cambiamento è legato all'emersione della coscienza morale nella sua veste di istanza di giudizio legittima e al tempo stesso indispensabile, e che questa comparsa sia stata resa possibile da alcune trasformazioni che si sono prodotte tra il XIII e il XIV secolo. L'emersione della coscienza morale è certamente legata in modo più ampio alle evoluzioni della religiosità tardomedievale, della «religione infuocata» per riprendere l'espressione di Jacques Chiffolleau<sup>4</sup>, ma essa è a sua volta legata a un momento di svolta nel ruolo attribuito alla coscienza nella produzione del giudizio etico<sup>5</sup>.

Al fine di precisare il mio proposito, devo richiamare brevemente il quadro teorico nel quale si sono sviluppate, in quest'ultimi anni, le mie ricerche sull'eterodossia, sull'ignoranza invincibile, sull'idolatria e altri oggetti connessi, che sono tutti legati da vicino o da lontano all'emersione della coscienza morale.

Il primo punto rilevante, che per certi aspetti è evidente, è rappresentato dalla triplice dimensione del cristianesimo medievale in quanto religione aletica, soteriologica e universalista: una religione che suppone che per esser salvati bisogna credere ad un insieme di verità (di cui la Chiesa come istituzione è amministratrice e garante) e che vuole che tutti gli uomini siano salvati (o che siano quantomeno messi in condizione di esserlo). Questa dimensione aletica ed universalista conduce ad una forma di esclusivismo che Jan Assmann aveva già sottolineato mediante la nozione di distinzione mosaica (sulla base del rapporto dei monoteismi all'idea di verità), tuttavia mi sembra che gli sia sfuggita la dimensione soteriologica del problema<sup>6</sup>. Ora, ciò che si produce sul termine del Medioevo e che dobbiamo sforzarci di afferrare è l'indebolimento del legame tra salvezza e verità, un indebolimento in parte dovuto alle difficoltà della Chiesa nel giocare il suo ruolo di garante della verità. È in

4. CHIFFOLEAU, *La religion flamboyante*.

5. In questo luogo, rinvio ancora una volta ai diversi lavori di Paolo Prodi e a quelli di A. Prosperi (ad esempio A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino 1996).

6. Si veda l'introduzione generale al qui presente scritto.

questa prospettiva che si sviluppano gli interrogativi sulla possibilità di edificare la propria salvezza pur credendo in maniera erronea, vale a dire stando al di fuori della Chiesa<sup>7</sup>.

Il secondo punto teorico riguarda le nozioni di *fides* o di credenza religiosa<sup>8</sup>. Muovo dall'ipotesi che la *fides* si struttura attorno a due poli, la *discretio* e la *fiducia*, un polo cognitivo e un polo fiduciario (di fiducia garantita mediante una terza persona), e che, se i due elementi sono costitutivi della fede medievale, possiamo constatare un certo privilegio concesso alla dimensione fiduciaria nel XIII secolo (momento in cui l'istituzione ecclesiale si vede riconoscere un ruolo determinante), e un rovesciamento di questo equilibrio a partire dal XIV secolo (giocando il Grande Scisma un ruolo innegabile nel ripensamento del prestigio dell'istituzione ecclesiale). La messa in discussione della dimensione fiduciaria della fede è in effetti legata alla messa in discussione della garanzia che la Chiesa come istituzione può offrire alla verità delle credenze religiose. Il rafforzamento della dimensione cognitiva e personale della fede come convinzione intima accompagna l'indebolimento della sua dimensione collettiva o fiduciaria. In termini del tutto anacronistici, possiamo dire che si assiste ad una soggettivizzazione dell'atto di fede e ad un rafforzamento dell'autonomia della fede personale di fronte all'eteronomia della garanzia istituzionale<sup>9</sup>.

Uno dei luoghi teorici in cui si gioca quest'alterazione (e che è adiacente alla questione dell'ignoranza invincibile che abbiamo ricostruito nel capitolo precedente) è quello dell'obbligazione della coscienza erronea. Colui che segue un ordine erroneo della sua coscienza

7. Cfr. SESBOÛÉ, *Hors de l'Église*; CAPÉRON, *Le problème du salut*; S.B. SCHWARTZ, *All Can Be Saved. Religious Tolerance and Salvation in the Iberian Atlantic World*, Yale University Press, New Haven & Londres 2008; e secondo una prospettiva differente ma al tempo stesso convergente, J. MARENBOON, *Pagans and Philosophers. The Problem of Paganism from Augustine to Leibniz*, Princeton University Press, Princeton, 2015.

8. Per un approccio generale alla problematica, cfr. WIRTH, *Naissance du concept de croyance*; per un aspetto più specifico, C. GRELLARD, *De la certitude volontaire. Débats nominalistes sur la foi à la fin du Moyen Âge*, Publications de la Sorbonne, Paris 2014.

9. CHIFFOLEAU, *La religion flamboyante*, pp. 164-165.

za pecca? La coscienza obbliga in qualsivoglia circostanza? Di fatto, i dibattiti su tale questione mostrano uno slittamento progressivo da una concezione oggettiva della moralità (segnata dal primato dell'oggettività della legge, divina in particolare, che viene dall'esterno) a una concezione soggettiva della moralità (segnata dal primato concesso all'istanza individuale, soggettiva, della legge). Orbene, i problemi che andranno sviluppandosi nella teologia morale del tardo Medioevo e della Modernità (XV-XVIII secolo), sul dubbio (*dubitatio*, *ambiguitas*), sulla perplessità (*perplexitas*, esitazione indecidibile) e sullo scrupolo (*scrupulus*, angoscia dell'errore provocata da una situazione d'incertezza, d'insicurezza epistemica), si dipanano a margine di questa problematica circa l'obbligazione della coscienza e circa la fallibilità della suddetta coscienza<sup>10</sup>. È alla formazione e alla diffusione della tesi dell'obbligazione della coscienza erronea che sarà dedicato questo capitolo. Dopo aver ricordato il contesto nel quale Tommaso d'Aquino elabora questa tesi, si vedrà come essa sia stata ripresa e diffusa dalla «teologia nominalista» del XIV secolo<sup>11</sup>. Lo scopo è innanzitutto quello di illustrare la rottura progressiva tra verità e salvezza di cui abbiamo già parlato, ma anche di mostrare come, in questo aggiornamento circa la fallibilità dell'istanza morale fondamentale, si definisca l'avvento della coscienza morale moderna. Come scrive Prospero: «sull'importanza della coscienza e della confessione nell'età di Lutero e del Concilio di Trento è difficile errare per eccesso»<sup>12</sup>. Può tuttavia esser utile chiarire donde provenga quest'importanza concessa alla coscienza (al di fuori del legame con la confessio-

10. Per un primo avvicinamento a tali questioni, cfr. T. DEMAN, *Probabilisme*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 12, col. 418-619.

11. L'idea di una teologia nominalista è senza dubbio problematica. Più che di una scuola di pensiero, si tratta di un affare di famiglia (nel senso di Wittgenstein) che permette di sottolineare le convergenze di molti teologi attivi tra XIV e XVI secolo che si iscrivono, esplicitamente o meno, nel cerchio di un'eredità post-scolastica, in particolare nei riguardi delle questioni soteriologiche ed ecclesiologiche. Cfr. P. VIGNAUX, *Justification et prédestination au XIV<sup>e</sup> siècle*, Ernest Leroux, Paris 1934; H. OBERMAN, *The Harvest of Medieval Theology. Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*, Harvard University press, Cambridge 1963.

12. PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, p. 213.

ne). Su questo punto, Joseph Leclerc nella sua *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme* aveva segnalato, senza svilupparla, l'importanza del tema della coscienza erronea<sup>13</sup>. Allo stesso modo, Jean-Pierre Massaut scriveva: «La questione dei diritti della coscienza erronea si coniuga, senza confondersi, con quella della libertà di coscienza. Essa traccia il cammino che ha condotto la cultura occidentale verso la considerazione crescente della soggettività e dell'individuo»<sup>14</sup>. È dunque necessario, per giungere a una comprensione quanto più ampia possibile della nostra modernità, illuminarne la natura nelle sue radici medievali, tra le quali l'obbligazione della coscienza erronea gioca un ruolo chiave. Come si vedrà, difatti, questa tesi conduce alla formulazione di due problemi centrali per la filosofia morale, quello da un lato dell'esistenza di beni o di mali in sé e, dall'altro lato, della gerarchia delle norme (e dunque della possibilità dell'autonomia).

### 2.1. Tommaso d'Aquino nel suo contesto. Le origini di una tesi controversa

La tesi dell'obbligazione della coscienza erronea è, a giusto titolo, spesso correlata a Tommaso d'Aquino<sup>15</sup>. In effetti, prima che Tommaso se ne appropri, la tesi ha pochi sostenitori (e anche in seguito, sarà necessario un certo tempo affinché essa riesca a imporsi). Nel suo lavoro magistrale sulla psicologia e la morale a cavallo tra XII e XIII secolo, Odon Lottin ha ben mostrato quali fossero le posizioni circolanti prima che Tommaso proponesse la sua coraggiosa tesi<sup>16</sup>. Ci si può dunque appoggiare sui suoi lavori per ricostruire brevemente la situazione all'inizio del XIII secolo. L'obbligazione della coscienza, in generale, si inradica nella *Lettera ai Romani* 14,23: «Omne autem

13. LECLERC, *Histoire de la tolérance*, pp. 117-123.

14. MASSAUT, *Les droits de la conscience erronée*, p. 237.

15. Per esempio, MASSAUT, *Les droits de la conscience erronée*, p. 238: «Il <Thomas d'Aquin> établit un premier principe, absolu : il n'est jamais permis d'agir contre sa conscience, même erronée».

16. LOTTIN, *Problèmes moraux relatifs à la conscience*, in ID., *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles*, Louvain-Gembloux 1948, vol. 2, 1, pp. 354-406.

quod non est ex fide, peccatum est» in cui *ex fide* è interpretato dalla *Glossa Ordinaria* come *secundum conscientiam*. La difficoltà sta nel sapere se questo valga anche per la coscienza erronea, tanto da giustificare, per esempio, i persecutori di Cristo (l'esempio di Abelardo, che abbiamo visto nel capitolo precedente, era ancora ampiamente discusso all'inizio del XIII secolo, anche se in seguito va sparendo).

Lottin sottolinea come, al principio del XIII secolo, si sviluppano due posizioni: da una parte, in maggior misura presso i maestri delle arti (come, per esempio, Gauthier de Château-Thierry), l'obbligo della coscienza è rifiutata; dall'altra parte, in particolare per i maestri francescani (come Giovanni de la Rochelle o Alessandro di Hales) la coscienza obbliga nei riguardi degli oggetti indifferenti, ma non per i beni o i mali in sé. L'argomento di Gauthier de Château-Thierry a favore della prima tesi consiste nel sostenere che la coscienza formula soltanto un giudizio che esprime la legge e che obbliga solo attraverso la mediazione della legge:

Credo che la coscienza considerata in se stessa non leghi, ma che leghi in maniera consecutiva o mediante altre cose. La coscienza infatti è la ragione stessa che comanda quali azioni bisogna fare o evitare, azioni che legge nel libro di luce che è la legge naturale e nell'esemplare <della legge> che gli è stato mostrato sul monte, come si è detto<sup>17</sup>.

Da parte loro, i Francescani, giocando sulla differenza a livello degli oggetti, insistono sui beni per sé, cioè sull'ordine oggettivo della moralità, e mirano parimenti a sottolineare la natura derivata della coscienza che ha valore soltanto in quanto subordinata a Dio. Possiamo citare ad esempio le soluzioni di Alessandro di Hales: «Se la coscienza ordina di fare qualcosa contro la legge di Dio, deve essere

17. Citato in LOTTIN, *Problèmes moraux relatifs à la conscience*, p. 381, 40-43, «Credo tamen quod conscientia per se loquendo non ligat, sed aut ex consequenti et per aliud. Est enim conscientia ratio ipsa que dictat esse facienda uel detestanda que uidet in libro lucis que est lex naturalis et in exemplari sibi ostenso in monte, ut iam dictum est».

deposta, e l'uomo è slegato da qualsiasi vincolo»<sup>18</sup>. L'opposizione della coscienza alla legge priva la prima di qualunque forza vincolante, quindi deve essere rinnegato il suo ruolo di guida dell'azione. In termini medievali, essa deve essere "deposta" (*deponere*). Questa soluzione della "destituzione" della coscienza che si oppone alla legge sarà dominante nella storia medievale della teologia della coscienza. Il problema, che vedremo ritornare in maniera ricorrente nei dibattiti sulla coscienza, risiede nel fatto che non viene mai spiegato come sia possibile deporre una coscienza erronea, ovvero sia capire da soli che ci stiamo sbagliando nel credere fermamente che una certa cosa debba esser fatta. Non dobbiamo inoltre dimenticare che le teorie che assumono a principio la "destituzione della coscienza erronea" si sviluppano secondo l'orizzonte di una certa concezione della gerarchia delle norme. La legge divina nella sua oggettività è trasmessa e garantita mediante l'istituzione ecclesiale e secondo il magistero dei dottori. È quindi a queste istanze esteriori che bisogna necessariamente ricorrere. Quando pone la domanda, destinata a diventar classica, «se la coscienza obblighi più dell'ordine di un prelado (*praeceptum praelati*)», Alessandro di Hales insiste con forza sulla gerarchia delle norme:

Sebbene la coscienza del suddito sia un giudice, non è giudice immediatamente inferiore a Dio se non relativamente a quelle cose che Dio prescrive o proibisce, invece ha sopra di sé il prelado, al cui discernimento deve conformarsi<sup>19</sup>.

Tra la legge di Dio e l'individuo si trova necessariamente la mediazione della Chiesa che è chiamata a guidare la decisione della coscienza. Si può affermare senza rischio alcuno che possiamo chiaramente veder qui all'opera gli effetti teorici del Concilio Lateranense IV.

18. ALEXANDER HALENSIS, *Summa theologica*, II, inq. 3, tract. 3, sect. 1, q. 3, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1930, vol. 3, p. 388, «Si enim conscientia dictat aliquid faciendum contra legem Dei, deponenda est, et absolvitur homo ab huiusmodi vinculo».

19. *Ibidem*, pp. 389-390: «Licet conscientia subditi sit iudex, non est iudex immediate sub Deo nisi quoad ea quae precipit vel prohibet Deus, habet autem praelatum supra se, secundum cuius discretionem formari debet».

Le due soluzioni insistono dunque sulla fallibilità della coscienza, in opposizione all'oggettività della legge divina. In tal modo, la coscienza erronea deve poter esser identificata in quanto tale e rivista o rifiutata, eventualmente con un aiuto esteriore che ci fa conoscere la legge nella sua oggettività. In termini anacronistici, si può dire che c'è un'eteronomia irriducibile dell'azione morale. Di fronte a queste due posizioni convergenti, al di là delle loro differenze, la soluzione, puntualmente menzionata per esser criticata, secondo cui la coscienza obbliga sempre, foss'anche erronea, non sembra avere dei sostenitori manifesti. Eppure è proprio questa tesi che viene progressivamente ad imporsi negli ambienti domenicani. Il terreno per la difesa dell'obbligazione della coscienza erronea è innanzitutto preparato da Alberto Magno in una questione del *De homine* dedicata alla coscienza (siamo attorno al 1242). Alberto fa una divagazione a partire da una riflessione più ampia sugli stati cognitivi che possono essere implicati in un comando della coscienza. Ricordiamoci innanzitutto che la coscienza per Alberto non è tanto una facoltà, quanto piuttosto un atto, uno stato mentale specifico, prodotto dalla congiunzione della *sinderesi* (l'*habitus* dei principi morali, una disposizione generale innata che permette di comprendere il bene e il male in generale) e della ragion pratica (che è una *potentia*, una facoltà)<sup>20</sup>. L'applicazione della ragione alla *sinderesi* nel sillogismo pratico produce una conclusione che è la coscienza:

Diciamo che la coscienza è la conclusione prodotta dalla ragione pratica a partire dalle due premesse, di cui la maggiore riguarda la *sinderesi* e la minore la ragione. Questo è evidente: si domanda a qualcuno perché la propria coscienza gli comanda di fare una certa cosa. Risponderà che questo è bene. Si domanda ancora perché si debba fare per la ragione che è bene. Risponderà: perché ogni cosa buona deve essere fatta. E queste questioni formano il sillogismo seguente: ogni bene deve essere fatto, questo è bene, quindi questo deve essere fatto. La premessa maggiore di questo sillogismo

20. Sul problema della *sinderesi*, cfr. C. TROTTMANN, *La syndérèse selon Albert le Grand* in W. SENNER (Hrsg.), *Albertus Magnus, Zum Gedenken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*, Akademie Verlag, Berlin 2001, pp. 255-273.

riguarda la *sinderesi*, il cui ruolo è di inclinare al bene mediante i concetti universali del bene. La minore al contrario riguarda la ragione alla quale spetta di sussumere un particolare nell'universale. La conclusione riguarda la coscienza<sup>21</sup>.

A partire da ciò, l'articolo 2 pone la questione dell'obbligazione della coscienza, in particolare nel caso in cui sia dubbiosa o erronea. La soluzione alla domanda «*Utrum conscientia semper obligat ad faciendum?*» si fonda su una distinzione elaborata in precedenza nella questione «*De opinione*» dello stesso *De homine*. Viene presentata una scala di stati che va dal dubbio alla scienza<sup>22</sup>:

Per risolvere l'obiezione che è stata sollevata in precedenza, bisogna ricordare la distinzione che abbiamo posto prima, cioè che c'è differenza fra il dubbio, l'esitazione, la convinzione come opinabile, la convinzione come fede, e la scienza. Ciò che è nella coscienza si rapporta ad uno di questi modi e obbliga più o meno<sup>23</sup>.

Ancora una volta, non si tratta né di un *habitus* né di una *potentia*, bensì di un atto, e nella fattispecie di un atto della ragione. Ci troviamo dunque nell'ambito del giudizio (pratico o teorico) prodotto al termi-

21. ALBERTUS MAGNUS, *De homine*, H. Anzulewicz, J.R. Söder (edd.), Aschendorff, Münster 2008 (Opera omnia, editio Coloniensis, vol. 27,2), p. 535b: «Dicimus quod conscientia conclusio rationis est practicae ex duabus praemissis, quarum maior est synderesis et minor rationis. Quod sic patet: Quaeritur ab aliquo, quare conscientia sibi dictet hoc esse faciendum. Et respondebit: Quia hoc est bonum. Et quaeritur ulterius, quare propter hoc sit faciendum, quia bonum. Et respondebit: Quia omne bonum faciendum est. Et istae quaestiones ponunt talem syllogismum: Omne bonum faciendum; hoc est bonum; ergo hoc est faciendum. Maior autem istius syllogismi est synderesis, cuius est inclinare ad bonum per universales rationes boni. Minor vero est rationis, cuius est conferre particulare ad universale. Conclusio autem est conscientiae».

22. *Ibidem*, p. 394b.

23. *Ibidem*, p. 538a: «Ad id quod ulterius quaeritur solvendum, recolenda est distinctio, quam supra posuimus, scilicet quod aliud est dubium, et aliud ambiguum, et aliud persuasum ut opinabile, et aliud persuasum ut creditum, et aliud scitum. Unde quod est in conscientia, habet se per aliquem istorum modorum, et secundum hoc magis et minus obligat».

ne di un moto della ragione. Al primo livello, questo movimento può interrompersi prima del suo compimento in virtù dell'indeterminazione degli argomenti pro e contro. Il livello della *dubitatio* prende forma quando nessun argomento determina l'intelletto ad approvare: «Infatti il dubbio è il movimento indeterminato della ragione verso l'una e l'altra parte della contraddizione»<sup>24</sup>. Al secondo livello, troviamo un'altra forma di dubbio, l'*ambiguitas*, la quale è più vicina al dubbio scettico ed è provocata dall'equipotenza degli argomenti pro e contro che giungono ad equilibrarsi e ad annullarsi: «L'esitazione è un moto della ragione che si volge verso l'una e l'altra parte della contraddizione in ragione di argomenti equivalenti»<sup>25</sup>. L'opinione è definita classicamente come un'adesione debole, incerta, ovvero accompagnata dal timore che l'opposto di ciò che si crede sia vero<sup>26</sup>. Nel caso dell'opinione, il timore non è fondato sulla ragione, eppure è sufficiente ad affievolirne l'adesione:

L'opinione è l'accettazione di una parte con il timore che l'altra <non sia vera>, tuttavia non c'è una ragione manifesta per temere che l'altra <non sia vera>. Si teme <che non sia vera> a causa della debolezza dell'argomento in favore dell'altra parte<sup>27</sup>.

A un livello ancor superiore, troviamo la *fides*, in un senso non religioso ma dialettico, l'adesione ferma, la fiducia prodotta da un argomento sufficiente ma non definitivo: «La fiducia invece è la persuasione perfetta di una parte attraverso molte ragioni probabili»<sup>28</sup>. Si tratta dell'argomento che produce una persuasione perfetta

24. *Ibidem*, p. 394b: «Est enim dubitatio indeterminatus motus rationis super utramque partem contradictionis».

25. *Ibidem*, p. 394b: «Ambiguitas autem est motus rationis ambiens utramque partem contradictionis per aequalia media».

26. Cfr. P. PORRO, *Il timore dell'altra parte. Il ruolo della formido nei dibattiti scolastici sull'assenso (da Tommaso d'Aquino a Pietro Aureolo)*, «Archivio di filosofia» 83/1-2 (2015), pp. 209-220.

27. ALBERTUS MAGNUS, *De homine*, p. 394b: «Opinio autem est acceptio unius partis cum formidine alterius, ita tamen quod ad illam quam formidat, non habetur ratio expressa, formidatur tamen propter debilitatem rationis alterius partis».

28. *Ibidem*: «Fides autem est perfecta persuasio unius partis per multa probabilia».

(completa) fondata su di una pluralità di prove (*probabilia*). La scienza, infine, è la conoscenza mediante le cause, conoscenza dimostrativa di un'essenza immutabile e, per questo, è uno stato mentale irrefutabile (ma irraggiungibile in ambito morale): «La scienza riguarda quelle cose che sono conosciute mediante la causa e che è impossibile che siano altrimenti»<sup>29</sup>.

Con queste distinzioni in mente, possiamo tornare alla coscienza: in quanto atto della ragione, la coscienza deriva da uno di questi stati mentali, in funzione della natura del sillogismo da cui è istituita. E secondo il suo posto in questa gradazione cognitiva, essa obbliga o no, e obbliga in misura maggiore o minore:

Ma parlando senza pregiudizio <di una migliore soluzione>, diciamo che <la coscienza> non obbliga ad agire a meno che ciò che è nella coscienza non vi sia come opinato o creduto o conosciuto, e allora obbliga sia la coscienza erronea sia la ragione erronea. E questo per disprezzo, come dimostra l'obiezione<sup>30</sup>.

Il dubbio, qualunque esso sia, non obbliga: una coscienza indeterminata non ha alcun valore pratico. Il sapere, la fiducia e la credenza, al contrario, obbligano. Ora, la *fides* e soprattutto l'*opinio* sono suscettibili di rivelarsi false. Malgrado tutto, la coscienza erronea a questo livello obbliga nella misura in cui è fondata sulla ragione, su di un atto di deliberazione informata, ed il cui mancato ascolto corrisponderebbe al disprezzo della legge divina da cui deriva. Questo conduce ad una difficoltà, ovvero a quella della perplessità: se la coscienza è erronea, si pecca seguendola e al tempo stesso non seguendola. La risposta di Alberto è fondamentalmente classica ma insoddisfacente: bisognerebbe infatti

29. *Ibidem*: «Sed scientia est eorum quae cognoscuntur per causam et quoniam impossibile est aliter se habere». Su questa concezione della scienza, cfr. A. CORBINI, *La teoria della scienza nel XIII secolo. I commenti agli Analitici Secondi*, SISMEL - Edizioni del Galuzzo, Firenze 2006.

30. ALBERTUS MAGNUS, *De homine*, p. 538a: «Sed sine preiudicio loquendo dicimus quod non obligat ad faciendum nisi sit ut opinatum vel creditum vel scitum id quod est in conscientia, et tunc obligat, sive conscientia sit erronea sive ratio erronea, et hoc propter contemptum, sicut probat obiectio».

deporre la propria coscienza e ciò, da un punto di vista pratico, implicherebbe l'esame della premessa minore, ovvero l'applicazione del principio, conosciuto infallibilmente dalla *sinderesi*, alle circostanze particolari (*examinatio minoris*). Ma tutta la difficoltà della destituzione è in questo luogo: come sapere che si è nell'errore quando l'atto della coscienza è stato formalmente e razionalmente prodotto secondo le regole? La risposta, assente in questa sede, consisterebbe senza dubbio nel dire che essendo l'*opinio cum formidine*, ovvero esitante, sospettiamo che l'errore sia possibile, ma in un certo senso questo ci riporta alle situazioni del dubbio. La possibilità pratica della destituzione andrà attraversando tutta la riflessione scolastica sulla coscienza.

Vediamo dunque che in questo testo si trovano gli elementi essenziali dei dibattiti successivi: un approccio epistemico e psicologico sottile riguardo agli stati della coscienza, una riflessione sulla probabilità, l'introduzione del problema dell'obbligazione della coscienza erronea e la difficoltà propria della destituzione. Ma tutti questi elementi sono ancora in uno stato embrionale, poco sviluppati e, soprattutto, vanno ad urtare contro la posizione dominante dell'epoca che si opponeva all'obbligazione della coscienza erronea. Le cose vanno ad evolversi progressivamente a partire da Tommaso d'Aquino ed ancor più con il loro recupero da parte di Guglielmo di Ockham.

## 2.2. Tommaso d'Aquino e l'obbligazione della coscienza erronea

Sulla scorta di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino difende in maniera vigorosa l'obbligazione della coscienza erronea<sup>31</sup>. Tommaso affronta a più riprese questa problematica, a partire dal suo *Commento alle Sentenze* (1252 circa) fino al *Commento alla Lettera ai Romani* (del 1272). Da un punto di vista generale, la sua tesi non muta anche se si affina, tanto al livello della formulazione quanto a quello degli argomenti. Ci baseremo qui su due dei testi più limpidi e significativi al

31. Tale questione ha costituito l'oggetto d'indagine di un'eccellente sintesi da parte di B. VALUET, *La conscience erronée selon saint Thomas*, «Revue thomiste» 117 (2017), pp. 55-94. Si vedano anche le analisi di BAYLOR, *Action and Person*, pp. 20-69.

riguardo, le *Questioni sulla verità* (1259 circa) e la *Somma Teologica* II-II (1271). Ricordiamo in via preliminare che, per Tommaso, come per il suo maestro Alberto, la coscienza non è una facoltà, ma un atto, nello specifico l'atto di applicazione della scienza ad un *facere*. Anche se la struttura sillogistica dell'azione non è più così marcata come in Alberto, la coscienza rappresenta appieno l'attualizzazione della ragione pratica in una circostanza particolare e contingente, è quindi il risultato della sussunzione di un particolare (l'azione presente) sotto un universale (la legge divina).

L'articolo 4 della questione 17 delle *Questioni disputate sulla Verità* pone la domanda: «la coscienza erronea obbliga?» La risposta di Tommaso è esplicitamente costruita contro la posizione francescana secondo cui la coscienza erronea non può obbligare salvo che nel caso degli indifferenti, e non nel caso dei *mala* o dei *bona per se*. Ora, Tommaso si oppone a questa risposta rifiutando che l'obbligazione di seguire la propria coscienza (col pericolo di cadere nel peccato) implichi *ipso facto* che l'atto conforme alla coscienza erronea sia buono.

Alcuni dicono che la coscienza può sbagliarsi sia in quelle cose che sono di per sé cattive sia in quelle [che sono] indifferenti. In sintesi: la coscienza, che sbaglia in quelle cose che sono di per sé cattive, non lega, invece lega in quelle indifferenti. Purtroppo coloro che sostengono queste tesi non sembra che capiscano che cosa significa: *La coscienza lega*. Infatti, in tanto si dice che *la coscienza lega*, in quanto s'incorre nel peccato, se non si adempie [quanto detta] la coscienza, però non nel senso che agirebbe rettamente chi adempisse [quanto detta la coscienza], altrimenti si direbbe che obblighi [anche] il consiglio. Infatti, [anche] chi osserva un consiglio agisce rettamente<sup>32</sup>.

32. TOMMASO D'AQUINO, *Sulla Verità*, a cura di F. Fiorentino, Bompiani, Milano 2005, q. 17, art. 4, p. 1245. Testo originale: THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, in ID., *Opera Omnia*, XXII, 2, Editio Leonina, Roma 1972, q. 17. art. 4, p. 525, 111-120: «Quidam enim dicunt, quod conscientia potest errare vel in his quae sunt per se mala, vel in indifferentibus. Conscientia igitur errans in his quae sunt per se mala, non ligat; in indifferentibus autem ligat. Sed qui hoc dicunt, non videntur intelligere quid sit conscientiam ligare. Secundum hoc enim ligare conscientia dicitur, quod aliquis, nisi conscientiam impleat, peccatum incurrit; non autem hoc modo quod aliquis implens recte faciat».

Questo è il punto centrale dell'argomentazione di Tommaso. Esiste l'obbligo di seguire la propria coscienza, anche se è errata, ma ciò non implica che l'atto così compiuto sia moralmente buono. Donde viene allora questo obbligo? Il fatto è che, per Tommaso, o si gerarchizzano i mali o l'opposizione alla propria coscienza sarà un'opposizione al comandamento divino, e di conseguenza sarà un peccato mortale.

Sembra, dunque, impossibile che uno non pecchi, se la [sua] coscienza, erronea quanto si voglia, detta che una cosa è un precetto di Dio – sia questa cosa indifferente sia persino di per sé cattiva – qualora costui, finché permane [in lui] una tale coscienza, decida di fare il contrario. Infatti, per quanto dipende da lui, ha per questo stesso fatto la volontà di non osservare la legge di Dio, perciò pecca mortalmente<sup>33</sup>.

Tommaso ritiene, in maniera classica, che la coscienza erronea possa essere deposta (senza però indicare i mezzi). Ma finché non ci è mostrato (o finché non si è reso evidente) che la nostra coscienza è erronea, «finché essa dura», dobbiamo seguirla:

Dunque, benché una tale coscienza erronea possa essere abbandonata, tuttavia, finché essa permane, obbliga, poiché chi la trasgredisce incorre necessariamente nel peccato<sup>34</sup>.

Nondimeno, bisogna distinguere i vari tipi di obbligazione. In effetti, la retta coscienza obbliga in modo assoluto, mentre la coscienza erronea non obbliga che relativamente o in modo condizionato (*secundum quid quia sub conditione*) dal momento che colui

33. *Ibidem*, p. 1247. Testo originale, p. 525, 129-136: «Non videtur autem possibile quod aliquis peccatum evadat, si conscientia, quantumcumque errans, dicitur aliquid esse praeceptum Dei sive sit indifferens sive etiam per se malum; si contrarium, tali conscientia manente, agere disponat. Quantum enim in se est, ex hoc ipso habet voluntatem legem Dei non observandi; unde mortaliter peccat ».

34. *Ibidem*. Testo originale, p. 525, 136-140: «Quamvis igitur talis conscientia, quae est erronea, deponi possit; nihilominus tamen dum manet, obligativa est, quia transgressor ipsius peccatum de necessitate incurrit».

che segue la sua coscienza erronea lo fa pensando che essa sia retta, ed aderisce quindi alla rettitudine per se stessa, mentre alla sua coscienza erronea per accidente.

Ora, colui che ha una coscienza erronea, credendo che essa sia retta – in caso contrario non sarebbe in errore – aderisce alla coscienza erronea per la rettitudine che crede [esserci] in essa. Propriamente parlando, aderisce certamente alla coscienza retta, ma a quella erronea quasi accidentalmente, in quanto accade che questa coscienza, che crede retta, sia erronea<sup>35</sup>.

Tommaso prende sul serio la nozione di errore che consiste nel credere che è vero ciò che è falso e nel donare il proprio consenso al falso anziché al vero. Si profila all'orizzonte l'idea che l'intenzione (il fine perseguito) sia buona, ragion per cui la coscienza erronea mira alla rettitudine per se stessa. L'attuazione di questo fine, però, può fallire, e di fatto fallisce perché il nostro accesso al vero non è infallibile<sup>36</sup>. Ciò che è importante è quindi la natura di questo atto di credenza che, se è sincero, permette di escludere ogni forma di pigrizia, di negligenza o di ipocrisia. Resta il fatto che, per accidente, l'atto di credenza è fallace, cosicché l'atto che ne risulta non può essere moralmente buono, quand'anche fosse obbligatorio. Ciò che emerge qui è che Tommaso non difende per niente una morale soggettivista, ma che egli considera, contro i Francescani (e, implicitamente, contro i secolari), che il nostro accesso alle norme oggettive della moralità sia necessariamente mediato dalla nostra coscienza. Questo punto, ancora implicito nell'articolo 4, prende una forma più chiara nell'articolo 5, che affronta la questione dell'obbligazione del comando da parte del prelado

35. *Ibidem*. Testo originale, p. 525, 171-178: «Ille autem qui conscientiam erroneam habet credens eam esse rectam (alias non erraret), inhaeret conscientiae erroneae propter rectitudinem quam in ea credit; inhaeret quidem, per se loquendo, rectae conscientiae, sed erroneae quasi per accidens: in quantum hanc conscientiam, quam credit esse rectam, contingit esse erroneam».

36. Sul problema della fallibilità della conoscenza umana in Tommaso d'Aquino, cfr. N. KRETZMANN, *Infallibility, Ignorance, Error*, «Canadian Journal of Philosophy. Supplementary Volume» 17/1 (1991), pp. 159-194.

di fronte alla coscienza. Tommaso enuncia allora esplicitamente che la coscienza obbliga in virtù della forza del precetto divino, fattore che definisce la sua superiorità in rapporto ad ogni altro precetto:

Infatti, in precedenza è stato detto che la coscienza lega solo in virtù del precetto divino [che] o [è] secondo la legge scritta o [è] innato secondo la legge naturale. Dunque, mettere a confronto il legame della coscienza con il legame che proviene dal precetto del prelado altro non è che mettere a confronto il legame del precetto divino con il legame del precetto del prelado. Perciò, dato che il precetto divino obbliga [anche se va] contro il precetto del prelado, pure il legame della coscienza sarà più forte rispetto al legame del precetto del prelado e la coscienza legherà anche se il precetto del prelado è contrario. [...] Invece, la coscienza erronea lega, contro il precetto del prelado, anche in cose indifferenti, sotto un certo rapporto e in modo imperfetto. Precisamente, sotto un certo rapporto, poiché non obbliga in ogni caso, ma condizionatamente alla sua durata. Infatti, uno può e deve abbandonare una tale coscienza. Invece, in modo imperfetto, poiché lega relativamente al fatto che colui che non la segue incorre nel peccato, però non [lega] quanto al fatto che colui che la segue evita il peccato, quando il precetto del prelado ordina il contrario. Tuttavia [tutto questo si verifica solo] se il precetto del prelado obbliga ad una cosa indifferente. Infatti, in questo caso pecca sia che non agisca, in quanto agirebbe contro la [propria] coscienza, sia che agisca, poiché non obbedisce al prelado. Ma, perdurando la coscienza, pecca di più se non fa ciò che la [sua] coscienza [gli] detta, dato che essa lega con più forza del precetto del prelado<sup>37</sup>.

37. THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones de veritate*, q. 17, art. 5, pp. 1251-1253. Testo originale, p. 527, 40-49; pp. 527, 63-528, 80: «Dictum est enim supra, quod conscientia non ligat nisi in vi praecepti divini, vel secundum legem scriptam, vel secundum legem naturae inditi. Comparare igitur ligamen conscientiae ad ligamen quod est ex praecepto praelati, nihil est aliud quam comparare ligamen praecepti divini ad ligamen praecepti praelati. Unde, cum praeceptum divinum obliget contra praeceptum praelati, et magis obliget quam praeceptum praelati. [...]. Sed conscientia erronea ligat contra praeceptum praelati etiam in indifferentibus secundum quid et imperfecte. Secundum quid quidem, quia non obligat in omnem eventum, sed sub conditione suae durationis: potest enim aliquis et debet talem conscientiam deponere. Imperfecte autem, quia ligat quantum ad hoc quod ille qui eam non sequitur, peccatum

Si vede chiaramente in questo testo il nodo della posizione di Tommaso, cioè che il primato della coscienza proviene dal fatto che essa rappresenta la nostra modalità principale (e in alcuni casi esclusivo) d'accesso alla legge divina. Per questo è superiore a qualsiasi altra forma di precetto. L'idea della *duratio* esprime bene questo punto: finché perdura la situazione di errore, finché non abbiamo i mezzi per coglier come manifesto il nostro errore, la coscienza deve essere considerata come il vettore della legge divina.

Se si riassumono le posizioni della questione 17, appare che la coscienza è il luogo d'istanziamento, di particolarizzazione, della legge: è mediante la forza della legge, di cui è il vettore necessario, che essa obbliga. Emerge in particolare dal confronto fra l'ordine di un prelado e l'ordine della coscienza, che il precetto divino si situa eminentemente dalla parte della coscienza. Se si riprende il lessico, anacronistico ma efficace, dell'eteronomia e dell'autonomia, è chiaro che Tommaso, insistendo sulla superiorità della coscienza in rapporto ad ogni comando umano, fa un passo decisivo nella difesa dell'autonomia. Bisogna nondimeno distinguere fra coscienza retta e coscienza erronea: la prima obbliga assolutamente e completamente poiché essa è una istanziazione perfetta della legge divina, che non può essere subordinata a nessun'altra. Al contrario, la coscienza erronea obbliga relativamente e imperfettamente, cioè finché dura, ovvero fintanto che non ci si rende conto che la nostra coscienza è erronea. Essa obbliga imperfettamente nella misura in cui opporsi ad essa corrisponderebbe ad un peccato, ma il fatto di seguirla non conduce a produrre un atto buono. C'è quindi, sicuramente, l'obbligo di deporre la coscienza il prima possibile. Malgrado tutto, Tommaso prende sul serio questa idea che la legge divina ci è accessibile soltanto mediante la coscienza e che per questo la coscienza obbliga sempre, perfettamente o imperfettamente. C'è

*incurrit; non autem quantum ad hoc quod ille qui eam sequitur, peccatum evitet, cum praeceptum praelati est in contrarium, si tamen ad illud indifferens praeceptum praelati obliget: in tali enim casu peccat, sive non faciat, quia contra conscientiam agit, sive faciat, quia praelato inobediens est. Magis autem peccat si non faciat, conscientia durante, quod conscientia dictat; cum plus liget quam praeceptum praelati».*

quindi un'obbligazione della coscienza erronea che è superiore a quella degli ordini umani, e che è giustificata da una gerarchizzazione dei peccati: si pecca meno disprezzando un ordine umano che disprezzando un comandamento divino.

L'ultima tappa del suo pensiero si trova in *Somma Teologica* I-II, q. 19, articolo 5 e 6, dove Tommaso introduce qualche precisazione importante circa l'origine di questa obbligazione della coscienza erronea. Nell'articolo 5, infatti, in cui è posta la domanda: «la ragione erronea obbliga?» Tommaso spiega puntualmente la ragione per cui la distinzione francescana fra i beni e i mali per sé da una parte e gli indifferenti dall'altra parte, non è ammissibile. È il suo rigoroso intellettualismo che lo conduce a questa posizione<sup>38</sup>:

Infatti nelle cose indifferenti, la volontà, che è in disaccordo con la ragione, o con la coscienza erronea, è cattiva in certo qual modo per l'oggetto dal quale dipende la bontà o la malizia della volizione: non già per l'oggetto in se stesso, ma in quanto esso viene accidentalmente considerato dalla ragione come un male da farsi o da evitare. E poiché l'oggetto della volontà è ciò che viene proposto dalla ragione, se una cosa viene presentata dalla ragione come cattiva, la volontà nel perseguirla diventa cattiva. Ora, questo non si verifica soltanto nelle cose indifferenti, ma anche in quelle intrinsecamente buone o cattive<sup>39</sup>.

38. Sulla struttura dell'atto volitivo in Tommaso d'Aquino, cfr. A.A. ROBIGLIO, *L'impossibile volere. Tommaso d'Aquino, i tomisti e la volontà*, Vita e Pensiero, Milano 2002.

39. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica*, traduzione italiana dei Frati Domenicani, ESD, Bologna 2014, I-II, q. 19, art. 5, p. 215. Testo originale: THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, Edizioni Paoline, Roma 1999<sup>3</sup>, I-II, q. 19, art. 5, p. 644a: «In indifferentibus enim, voluntas discordans a ratione vel conscientia errante, est mala aliquo modo propter obiectum, a quo bonitas vel malitia voluntatis dependet, non autem propter obiectum secundum sui naturam; sed secundum quod per accidens a ratione apprehenditur ut malum ad faciendum vel ad vitandum. Et quia obiectum voluntatis est id quod proponitur a ratione, ut dictum est, ex quo aliquid proponitur a ratione ut malum, voluntas, dum in illud fertur, accipit rationem mali. Hoc autem contingit non solum in indifferentibus, sed etiam in per se bonis vel malis».

La volontà dipende sempre dalla maniera in cui la ragione le presenta un oggetto (come un bene o un male apparente) perché essa non ha di per sé accesso all'oggetto. Opporsi volontariamente alla ragione (o alla coscienza) è quindi un atto di disprezzo verso Dio, ed un peccato. Nondimeno, va da sé che ci sono delle condizioni per mezzo di cui la coscienza erronea può obbligare. Questo emerge nell'articolo 6 che sovrappone la questione della coscienza erronea e quella dell'ignoranza invincibile. La coscienza erronea obbliga soltanto se lo stato di errore o d'ignoranza è involontario, in particolare nelle situazioni d'ignoranza invincibile:

E chiamo ignoranza direttamente volontaria quella che è perseguita da un atto di volontà: indirettamente volontaria quella dovuta a negligenza; e questo perché uno non vuol sapere quello che è tenuto a sapere, come abbiamo spiegato. Se dunque la ragione o la coscienza è erronea, per un errore direttamente o indirettamente volontario, riguardando cose che uno è tenuto a sapere, tale errore non scusa dal peccato la volontà che segue la ragione o la coscienza erronea<sup>40</sup>.

Come si vede, Tommaso rivisita il criterio classico della negligenza e più generalmente di ogni forma di errore volontario che annulla la giustificazione dell'ignoranza. Inoltre, ci sono degli oggetti sui quali, in funzione del nostro statuto sociale, l'errore non ci è permesso. In maniera generale, quindi, l'obbligazione della coscienza erronea è inseparabile dall'obbligazione di cercare attivamente la verità. Si vede, ed è la precisazione importante di queste due questioni, che l'obbligazione della coscienza erronea in Tommaso è inseparabile da una forma di intellettualismo tale per cui l'azione morale arriva a dipendere sempre dalle conoscenze accessibili all'intelletto pratico. C'è una conseguenza importante di que-

40. *Ibidem*, art. 6, pp. 217-218. Testo originale, p. 645a: «Et dico ignorantiam directe voluntariam, in quam actus voluntatis fertur, indirecte autem, propter negligentiam, ex eo quod aliquis non vult illud scire quod scire tenetur, ut supra dictum est. Si igitur ratio vel conscientia erret errore voluntario, vel directe, vel propter negligentiam, quia est error circa id quod quis scire tenetur; tunc talis error rationis vel conscientiae non excusat quin voluntas concordans rationi vel conscientiae sic erranti, sit mala».

sto primato dell'intellettualismo, che Tommaso si limita a evocare e che non sviluppa ulteriormente, nell'articolo 5:

Così credere in Cristo è cosa essenzialmente buona e necessaria alla salvezza: ma la volontà non può tendere a ciò se non in base alla presentazione della ragione. Se quindi la ragione presentasse tale cosa come un male, la volontà non potrebbe volerla se non come un male: non perché sia un male per se stessa, ma perché è un male nella considerazione della ragione<sup>41</sup>.

Potenzialmente, l'obbligazione della coscienza erronea, che certamente non può riguardare i principi del diritto naturale, può nondimeno estendersi alla Rivelazione e giustificare così una forma d'eterodossia in modo tale che la verità non sia più necessaria alla salvezza. Chi fosse in una situazione di ignoranza invincibile circa la Rivelazione, o chi, mediante l'insegnamento, avesse appreso a rifiutare la Rivelazione, sarebbe in una situazione tale da non poter aderire al cristianesimo senza peccare. Tommaso non sviluppa questa idea, né qui, né in alcun altro testo, da quanto mi risulta. Inoltre, nei testi sull'ignoranza invincibile, come l'abbiamo intravisto nella prima lezione, Tommaso si fornisce, come tutti i suoi colleghi, dei mezzi per disinnescare situazioni di questo tipo (vicine ai casi del bambino selvaggio o della vecchietta eretica). In queste situazioni, infatti, ci si rimette alla Provvidenza divina: chi fa del suo meglio e non crea ostacoli alla sua salvezza riceverà un'illuminazione divina (o un messaggero come Cornelio [At 10,1-33] o l'eunuco, ministro di Candace [At 8,27]). Resta comunque che questa semplice osservazione nell'articolo 5 della q. 19 introduce chiaramente l'idea di un diritto (e anche di un dovere) della coscienza erronea in ambito religioso. Questa idea farà progressivamente il suo percorso per produrre i suoi effetti alla fine del Medioevo.

41. *Ibidem*, art. 5, p. 216. Testo originale, p. 644a: «Et similiter credere in Christum est per se bonum, et necessarium ad salutem, sed voluntas non fertur in hoc, nisi secundum quod a ratione proponitur. Unde si a ratione proponatur ut malum, voluntas feretur in hoc ut malum, non quia sit malum secundum se, sed quia est malum per accidens ex apprehensione rationis».

È quindi necessario valutare tanto l'importanza quanto i limiti della svolta impressa da Tommaso ai dibattiti sulla coscienza erronea. Da una parte, Tommaso si oppone alla tradizione dominante (e che tale resterà ancora per almeno un secolo) che riposa su di una concezione oggettiva ed esteriore della norma. Secondo questa tradizione, il comandamento della coscienza è sempre *per alius*, o in altri termini, eteronomo. Tommaso rompe con questo approccio insistendo su due punti importanti: in primo luogo, in una prospettiva intellettualista, la volontà dipende interamente dall'intelletto per apprendere un bene; essa deve quindi seguire ciò che le si presenta; in secondo luogo, e in maniera consequenziale, la coscienza è il luogo di istanziazione della legge divina, al punto che per noi, alla fine, qualsiasi accesso alla legge divina passa per la coscienza, cosicché il disprezzo della coscienza corrisponde al disprezzo di Dio. C'è una specie di ottimismo gnoseologico da parte di Tommaso: esclusi i casi di negligenza, noi abbiamo intrinsecamente la capacità di conoscere infallibilmente il bene (mediante la *sinderesi*) e d'applicare correttamente questo bene mediante la ragione pratica. Anche se un errore fattuale può inserirsi nel processo d'applicazione, esso può sempre essere corretto (mediante la destituzione della coscienza). Se, malgrado tutto, l'errore persiste, o se ci è impossibile identificarlo (nel caso di errore invincibile), allora bisogna seguire la coscienza erronea. Tuttavia, questo non significa che seguendo la coscienza erronea produrremo un atto moralmente buono, o meritorio, ma semplicemente che sarà meno peccaminoso del disprezzo della coscienza, ed esso sarà scusato. La tesi è chiaramente espressa nel 1259 nel *De veritate*: «Dunque, si dice che la coscienza lega a fare qualcosa non per il fatto che, se questa cosa viene fatta, essa è buona a causa di tale coscienza, ma per il fatto che, se [quella cosa] non viene fatta, s'incorre nel peccato»<sup>42</sup>. Nella *Summa*, invece, Tommaso pone la domanda se la volontà accordantesi alla ragione (o alla coscienza) erronea possa essere buona. Ma egli non difende

42. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones de veritate*, q. 17, art. 4, p. 525, 126-129: «Non igitur propter hoc conscientia dicitur ad aliquid faciendum ligare, quod si illud fiat, ex tali conscientia bonum sit sed quia si non fiat, peccatum incurritur».

questa tesi, si accontenta di dire che la coscienza erronea giustifica. Ma se la giustificazione sopprime l'aspetto peccaminoso dell'atto, lo rende buono? A prima vista, Tommaso non sembra aver cambiato parere: la coscienza erronea obbliga, ma non rende un atto buono, e ancor meno meritorio. In effetti, anche se egli non dice mai esplicitamente che la coscienza erronea può produrre un atto meritorio, il senso generale dell'articolo 5 permette tuttavia di difendere una tesi simile, essendo essa stessa implicita nel discorso<sup>43</sup>. Devono esser tenuti infatti in conto due elementi. In primo luogo, nella misura in cui Tommaso rifiuta l'idea di atti indifferenti, è necessario che un atto sia buono o cattivo. Ora, se la coscienza erronea giustifica tale atto, questo significa che non è intrinsecamente cattivo, quindi è buono. Di fatto, ed è il secondo punto, il più importante, Tommaso difende due aspetti nell'atto (interiore) della coscienza erronea: l'atto mediante il quale si vuol piacere a Dio e seguire la sua legge, e l'atto mediante il quale, per questo, si sceglie una regola d'azione che in effetti non è voluta da Dio. Questo secondo tipo di atto è quello che è considerato nella sua natura (*obiectum secundum sui naturam*), o materialmente, mentre il primo atto è l'oggetto formale, l'oggetto appreso razionalmente e che permette di qualificare l'atto come buono o cattivo. Il primato assoluto della coscienza come modalità di rapporto a Dio rende così possibile la produzione di un atto buono e meritorio seguendo la propria coscienza erronea (in maniera invincibile, bisognerebbe precisare)<sup>44</sup>.

Tuttavia, non bisogna sovrastimare l'impatto immediato di Tommaso. In particolare, egli non trae alcuna conseguenza pastorale e ecclesiologica dalle sue posizioni (per esempio sull'inferiorità dell'ordine del prelado e sulla possibilità dell'eterodossia riconosciuta nelle *Quaestiones de veritate*, q. 17, a. 5). C'è un'audacia teorica che, alla fine, non è seguita da implicazioni pratiche. È soltanto nel XIV secolo che gli effetti di questa posizione si faranno sentire.

43. Cfr. VALUET, *La conscience erronée*, p. 88.

44. Ringrazio Emilie d'Arvieu per aver discusso con me alcuni punti della posizione di Tommaso d'Aquino.

### 2.3. L'amplificazione ockhamista del dibattito nel XIV secolo

La vera svolta nella storia dell'obbligazione della coscienza erronea si produce con Guglielmo di Ockham, il quale va difendendo in maniera esplicita un'idea che era ancora in uno stato embrionale ed implicito in Tommaso, ovvero l'idea secondo cui la coscienza erronea può produrre un atto buono e meritorio<sup>45</sup>. Vista l'importanza del legame fra salvezza e verità nel cristianesimo medievale, è una svolta che non possiamo sottovalutare nella misura in cui essa conduce a pensare che in certe circostanze si possa edificare la propria salvezza senza aderire alla verità<sup>46</sup>. Ockham riprende la questione della coscienza erronea, all'interno di una prospettiva tomista radicalizzata, nel contesto di una questione disputata ad Oxford intorno al 1319<sup>47</sup>. Il problema consiste nel comprendere in che modo un atto retto, ma erroneo secondo la ragione, possa collocarsi nel quadro della volontà. Ockham sostiene non solo che il dettato della retta ragione, da cui deriva il giudizio della coscienza, ci obbliga, ma anche che tale azione può essere meritoria in alcuni casi. Questa è la principale innovazione rispetto a Tommaso, nelle cui pagine non viene mai indicata una posizione del genere.

Secondo una prospettiva generale, il disaccordo della volontà con la coscienza non può mai essere virtuoso. Ockham mostra ciò esaminando tre casi, quello della coscienza retta, quello della coscienza erronea secondo un errore invincibile e quello della coscienza erronea secondo un errore vincibile:

È impossibile che sia virtuoso un qualunque atto della volontà scelto contro la coscienza e contro il dettato della ragione, sia esso retto o sbagliato. Lo si vede con riguardo alla coscienza retta, poiché tale

45. Oltre a BAYLOR, *Action and Person*, pp. 70-90, la questione della coscienza è stata l'oggetto di un'eccellente analisi da parte di P. EARDLEY, *Conscience and the Foundations of Morality in Ockham's Metaethics*, «Recherches de théologie et de philosophie médiévales» 80/1 (2013), pp. 77-108.

46. Cfr. l'introduzione al testo, pp. 18-19.

47. GUILLELMUS DE OCKHAM, *Quaestiones variae*, in *Opera Theologica VIII*, Saint Bonaventure University, S. Bonaventure, New York 1984, q. 8, pp. 409-450.

atto lo si sceglierebbe contro il comandamento divino e la volontà divina che prescrivono che il volente scelga appunto un atto conformemente alla retta ragione. Lo si vede con riguardo alla coscienza erronea per errore invincibile, poiché, non essendo tale errore colpevole, in quanto non è nella facoltà dell'errante, se agisci contro la ragione erronea che non sai essere erronea, né è nella tua facoltà saperlo, agisci contro la volontà divina. Lo si vede con riguardo alla coscienza erronea in maniera vincibile, dal momento che, pur ammesso che quell'errore sia colpevole, tuttavia, nel momento in cui ignori che, agendo contro tale ragione, erri, disprezzi la ragione che non sai erronea e pecchi così per disprezzo<sup>48</sup>.

Nel primo caso, Ockham spiega in maniera classica che si sceglie contro il precetto divino perché la coscienza, o retta ragione, corrisponde all'identificazione della legge divina. Nel secondo caso, si agisce ugualmente contro la volontà divina, perché l'identificazione dell'errore è, per definizione, fuori dalla nostra portata, quindi l'errore non può essere imputato. Il caso più interessante è il terzo, dal momento che è Tommaso stesso a non accettare la scusante dell'errore in caso di errori colpevoli. Ora, secondo Ockham, poiché non sappiamo che la coscienza è erronea nell'istante in cui agiamo, il non seguirla significherebbe disprezzarla; non c'è quindi in pratica alcuna distinzione fra il secondo e il terzo caso a livello dell'obbligazione.

Questo punto viene precisato nel secondo articolo: in che modo l'atto retto è collocato nella volontà mentre l'errore è nella ragione, e in che modo no? («quomodo actus rectus stat in voluntate cum errore in ratione et quomodo non?»). Ockham, in questo interro-

48. *Ibidem*, p. 411, 42-49: «Impossibile est quod aliquis actus voluntatis elicited contra conscientiam et contra dictamen rationis, sive rectum sive erroneum, sit virtuosus. De conscientia recta patet, quia talis eliceretur contra praeceptum divinum et voluntatem divinam volentem talem elicere actum conformiter rectae rationi. De conscientia erronea errore invincibili patet, quia talis error non est culpabilis pro eo quod non est in potestate errantis. Sic faciendo contra rationem erroneam quam nescis erroneam, nec est in tua potestate hoc scire, faciens contra voluntatem divinam. De conscientia erronea errore vincibili patet, quia licet ille error sit culpabilis, tamen ex quo ignoras te errare faciendo contra talem rationem, contemnis rationem quam nescis erroneam, et sic peccas ex contemptu».

gativo, affronta direttamente la questione del merito di un atto prodotto attraverso una coscienza erronea. Egli difende così la tesi secondo cui nel caso di errore invincibile, o di errore vincibile, ma veniale, un atto retto e meritorio è possibile.

L'errore invincibile non è colpevole poiché non è nella facoltà di colui che sbaglia. E, di conseguenza, esso, poiché non corrompe la carità mercé il demerito, neppure impedisce un atto meritorio concernente un qualsivoglia oggetto. Parimenti, non impedisce la carità né, di conseguenza, un atto meritorio concernente un qualsivoglia oggetto, l'errore venialmente vincibile e colpevole, generato dalla circostanza per cui l'uomo trascuri di cercare qualcosa che pure dovrebbe sapere e, omettendo di farlo, pecchi, ancorché soltanto in maniera veniale<sup>49</sup>.

Nuovamente, l'errore invincibile non risulta colpevole nella misura in cui non rientra nel potere di colui che si sbaglia, per cui non c'è imputabilità, quindi nemmeno demerito. Al contrario, nel caso dell'ignoranza vincibile, che è imputabile, l'importante per Ockham è lo stato della carità. Il peccato non deve distruggere la carità necessaria per il merito. Ora, se un peccato mortale distrugge la carità, tale non è il caso del peccato veniale. Questo punto permette di salvare alcuni casi di errore vincibile (quindi di negligenza) che dipendono soltanto dal peccato veniale.

Ockham illustra il caso più semplice, quello dell'ignoranza invincibile, per mezzo di un esempio che merita di esser esaminato nel dettaglio.

Supponiamo un uomo che abbia questa retta ragione universale: «ogni indigente in stato di estrema necessità deve essere soccorso affinché non muoia», ragione che consegue con evidenza dalla conoscenza dei termini. Ora, se – presentandosi a quest'uomo un

49. *Ibidem*, pp. 422, 299-423, 306: «Error invincibilis non est culpabilis quia non est in potestate errantis. Et per consequens non impedit actum meritorium circa quodcumque obiectum quia non corrumpit demeritorie caritatem. Similiter error vincibilis et culpabilis venialiter qui generatur ex hoc quod homo negligit inquirere aliquid quod debet scire, tamen omittendo solum peccat venialiter, non impedit caritatem nec per consequens actum meritorium circa quodcumque obiectum».

povero che sembra versare con la massima necessità in una condizione di indigenza, e poiché la volontà comanda all'intelletto di verificare che effettivamente tale persona versi in condizione di indigenza come sembra – l'intelletto, una volta fatta l'indagine mediante tutti i mezzi possibili, conceda, per effetto di un elemento nascosto che non è nella sua facoltà conoscere, l'assenso a che tale persona versi effettivamente in condizioni di indigenza, benché in verità ella non vi versi, evidentemente allora l'intelletto comanderà che una tale persona, che sembra essere nel bisogno, debba essere aiutata, trovandosi in uno stato di estrema necessità. [...] E la spiegazione di ciò sta nel fatto che questo errore non è nella facoltà di colui che si sbaglia, avendo egli fatto con diligenza tutto ciò che doveva fare per conoscere la verità; da cui consegue che quell'errore giustifica ogni peccato. Pertanto, la volontà che sceglie un atto conformemente a questa ragione erronea agisce in maniera virtuosa e meritoria. Anzi, stante un tale errore, qualora la volontà non volesse recare aiuto all'indigente, compirebbe un atto vizioso e biasimevole, giacché un tale atto sarebbe scelto contro la coscienza e la ragione non colpevole, e con cognizione di causa, dato che, nel caso che si è posto in precedenza, l'uomo non sa che si sta sbagliando, ma crede di avere una ragione retta, e quindi, disprezzandola, egli pecca mortalmente<sup>50</sup>.

50. *Ibidem*, pp. 423, 309-424, 335: «Ponatur aliquis habens istam rationem universalem rectam 'omni indigenti extrema necessitate est benefaciendum ne pereat' quae est evidens ex notitia terminorum. Occurrente igitur aliquo paupere qui apparet indigere extrema necessitate, si voluntas imperet intellectui ut inquirat si talis sic indigeat sicut apparet indigere, – facta investigatione per omnem viam possibilem poni –, si ex aliquo latente quod non est in potestate sua scire intellectus assentiat quod talis sic indiget sicut apparet indigere, licet non sic indigeat secundum veritatem, evidenter dictabit intellectus quod tali qui sic apparet indigere est subveniendum tamquam existenti in extrema necessitate. [...]. Et tota ratio est quia ille error non est in potestate errantis ex quo posuit diligentiam quam debuit ad sciendum veritatem, et per consequens ille error omne peccatum excusat. Et ideo voluntas eliciens actum conformiter tali rationi erroneae, virtuose et merito agit. Immo stante tali errore, si nollet sibi benefacere, haberet actum vitiosum et demeritorium quia talis actus eliceretur contra conscientiam et rationem non culpabilem et hoc scienter, quia posito casu praedicto nescit se errare sed credit se habere rationem rectam, et per consequens contemnendo eam peccat mortaliter».

Ockham suppone che l'intelletto, nonostante un'indagine per quanto possibile completa, commetta un errore sullo stato d'indigenza di una persona, in modo tale da comandare alla volontà di fare l'elemosina per amore di Dio. La coscienza erronea conduce qui a un atto virtuoso e meritorio, e al contrario se la volontà non avesse seguito l'intelletto, avrebbe prodotto un atto biasimevole. Il primo punto importante in questo esempio è l'insistenza sulla completezza dell'indagine («investigatione per omnem viam possibilem»), e sulla fallibilità della capacità di conoscere la verità. Bisogna fare uno sforzo reale per cercare di conoscere la verità. Il secondo punto rilevante è ovviamente l'osservazione: «Nescit se errare sed credit se habere rationem rectam» («non sa che sta errando, ma crede di avere la ragione retta»). L'errore riguardante i propri stati mentali, quando è invincibile, rende la coscienza erronea strutturalmente simile alla retta ragione.

Questo tipo di argomentazione può lasciar pensare che Ockham difenda una morale di tipo soggettivista. Di fatto, c'è un primo livello di risposta a questa obiezione soggettivista nelle righe che seguono:

Benché questa ragione, che è particolare, si sbaglia a proposito della premessa minore e della conclusione, nondimeno, la ragione universale è retta, cioè è retta questa proposizione “ogni indigente avendo estrema necessità di essere soccorso”, quindi, etc. E questa ragione retta concorre con la ragione erronea – forse in maniera immediata – a causare l'atto retto della volontà. Perché se non ci fosse nell'intelletto una tale ragione retta, in alcun modo l'atto della volontà sarebbe virtuoso<sup>51</sup>.

L'errore nel caso dell'elemosina si situa al livello della premessa minore del sillogismo pratico (che porta sul piano dell'identificazione dell'indigente), cioè sulle circostanze dell'azione, e non sul principio. Il principio resta valido (bisogna aiutare gli indigenti). Questa

51. *Ibidem*, p. 424, 339-345: «Sed licet haec sit ratio particularis errans circa minorem et conclusionem, tamen ratio universalis est recta, ista scilicet quod “omni indigenti extrema necessitate est subveniendum”, igitur etc. Et haec recta ratio concurrat cum ratione erronea, immediate forte, ad causandum illum actum rectum voluntatis. Quia si non esset in intellectu talis ratio recta, nullo modo esset actus voluntatis virtuosus».

retta ragione, operante al livello dei principi della moralità (che derivano dal diritto naturale o dalla legge divina), rende virtuoso l'atto della volontà. In un certo senso, c'è una superiorità del principio sulla sua applicazione dal momento che l'ignoranza del diritto è proibita, mentre l'ignoranza del fatto può essere scusata in certe circostanze. Tuttavia una posizione simile, soprattutto per quanto riguarda l'errore vincibile, pone il problema della perplessità. Colui che è in una situazione di errore vincibile imputabile, infatti, per un verso pecca se sceglie un atto conforme alla ragione erronea, poiché l'errore non lo scusa, ma per un altro verso, pecca anche se sceglie un atto non conforme a questa ragione, poiché sceglie un atto contrario ad una ragione che crede retta, cosa che è una forma di disprezzo della coscienza (in altri termini, scegliere il bene a onta di se stessi non è virtuoso); infine, non può neppure sospendere la sua scelta perché in tal caso peccherà per omissione. Il rimedio proposto da Ockham resta relativamente classico: *dimittere conscientiam*. Bisogna rivedere la propria coscienza per mezzo di una ricerca attiva della verità. Questa risposta, tuttavia, urta con una obiezione immediata che è formulata nel *quintum dubium*: come deporre la propria coscienza se non si sa che ci si sta sbagliando, giacché, come si è visto, la coscienza erronea non sa di sbagliare. Di fatto, nella sua risposta<sup>52</sup>, Ockham concede che è impossibile, in quanto contraddittorio, sbagliarsi e nello stesso tempo sapere che ci si sta sbagliando perché questo implicherebbe un affidamento congiunto del proprio consenso a due proposizioni contrarie:

Affermo che c'è contraddizione quando qualcuno, errando in merito a una qualche conclusione in particolare, sa, o anche solo crede, restando nell'errore, di errare<sup>53</sup>.

Non è neppure possibile credere che ci si sbaglia ad un livello generale, ignorandolo ad un livello particolare:

52. *Ibidem*, pp. 448-450.

53. *Ibidem*, p. 448: «Dico quod contradictio est quod aliquis errans circa aliquam conclusionem in particulari, stante errore, sciat se errare vel etiam credat se errare».

Tuttavia, è forse possibile che egli creda di errare in generale. Così, è ben lecito che, chi conosca molte cose, quando crede di errare in alcune di esse, non sappia, nello specifico, in quali di esse erri. Ma non è possibile sapere di errare in generale e contemporaneamente sapere di errare su un punto specifico, giacché, come appare evidente, 'sapere qualcosa' equivale propriamente a conoscerlo<sup>54</sup>.

Da qui deriva il problema ricorrente nella storia della coscienza erronea: come deporre la propria coscienza se non si può sapere che ci si sta sbagliando. C'è, in un certo senso, un circuito di autonomia che proibisce di fare affidamento su di una forma di eteronomia che contravviene alla coscienza. Pertanto, la coscienza è sola di fronte a se stessa. Per uscire da questa situazione imbarazzante, Ockham propone quattro soluzioni che si basano sull'idea di *investigatio veritatis*, vale a dire sull'idea secondo cui la ricerca della verità attraverso la coscienza non si arresta mai completamente:

Rispondo: a cagione di un mezzo che adesso conosce e che prima gli era invece ignoto, <giacché>, o per dottrina, o per scoperta o per altra via ancora, egli può ora nuovamente concedere il proprio assenso a una conclusione sulla quale in precedenza dissentiva<sup>55</sup>.

In primo luogo, ci si può basare su di un *medium* che non era conosciuto in precedenza (cioè introdurre un nuovo parametro nella decisione); in secondo luogo, si può cercare l'insegnamento altrui; in terzo luogo, si può fare una scoperta nuova; infine, si può ricorrere ad un altro mezzo, ma Ockham, rivelando il suo imbarazzo, non dice quale! In questo testo, si vede come egli oscilli, da un lato, fra la soluzione classica del ricorso ai maestri esteriori, soluzione che ci riporta all'ete-

54. *Ibidem*, p. 449: «Potest tamen forte in generali credere se errare. Sicut aliquis cognoscens multa, credens se in aliquibus errare, licet nesciat in specialibus quibus errat. Sed in generali non potest scire se errare et scire cum hoc <se> errare, quia 'scire aliquid' proprie est evidenter hoc cognoscere».

55. *Ibidem*, p. 450: «Respondeo: propter aliquod medium sibi modo notum quod prius non fuit notum <quia>, sive per doctrinam sive per inventionem sive per aliam viam, potest nunc de novo assentire conclusioni cui prius dissentiebat».

ronomia, e, dall'altro lato, la valorizzazione di un'approfondita indagine personale. Si potrebbe avere l'impressione, tuttavia, che Ockham non risolve il problema perché, ancora una volta, non si vede in virtù di quale ragione ci si dovrebbe mettere a cercare la verità se non si sa che ci si sta sbagliando. Si può tuttavia suggerire una soluzione nei casi di errore vincibile dovuto a negligenza. L'idea implicita è quella di un rimorso di coscienza, dal momento che una delle funzioni riconosciute alla coscienza è esattamente quella di accusare, di suscitare il rimorso: sebbene non si sappia che ci si sta sbagliando, tuttavia si avverte che non è stato fatto tutto il possibile per garantire la rettitudine della ragione, e che bisogna dunque continuare l'indagine.

Come che sia, possiamo osservare che la posizione di Ockham sull'autorità della coscienza, anche erronea (ed erronea persino in maniera invincibile in alcuni casi), è vicina a quella di Tommaso. È sempre un torto agire contro la propria coscienza, ossia contro la più alta autorità in materia di morale. Lo stesso Ockham non riprende più la nozione di *sinderesi* (nel senso di un *habitus* acquisito dei principi morali), ma difende sempre l'idea secondo cui c'è una capacità da parte dell'intelletto di conoscere in maniera sicura i principi della moralità. È questa conoscenza dei principi che fonda l'autorità della coscienza. Per questa ragione, la morale di Ockham non è soggettivista, considerato che questi principi sono universali e ancorati nella volontà divina. Ma c'è indubbiamente una messa in evidenza della coscienza individuale che non trova un equivalente nelle teorie precedenti. Assistiamo così a un rovesciamento della gerarchia delle norme che emerge chiaramente nella soluzione al caso dell'elemosina:

Benché l'intelletto divino intimi che, secondo quanto sopra spiegato, a costui non si debba prestare aiuto e benché la volontà divina non voglia che a costui si presti aiuto, nondimeno la volontà creata che segue la ragione erronea per errore invincibile è retta, poiché la volontà divina vuole che egli [scil. l'uomo] segua la ragione non colpevole e dunque, se agisse contro quella ragione, proprio in quanto si obbligherebbe ad agire in opposizione a essa, peccherebbe<sup>56</sup>.

56. *Ibidem*, p. 436: «Quamvis intellectus divinus dictet quod tali non sit subveniendum modo praedicto et voluntas divina nolit quod sibi sic subveniatur, tamen

C'è certamente una preminenza dei precetti divini, ma la norma più alta è un principio formale che evidenzia lo spazio dell'azione umana: Dio vuole che l'uomo obbedisca alla sua coscienza non colpevole (cioè retta o sbagliata in maniera invincibile). Si può supporre, nonostante Ockham non lo chiarisca in questa sede, che ciò sia dovuto al fatto che la coscienza corrisponde a ciò che permette di rintracciare i precetti divini. Ma la conseguenza radicale, lo si vede, e in questo senso Ockham va più lontano di Tommaso, è che la coscienza invincibilmente erronea è virtuosa e meritevole. Seguire questa coscienza significa agire bene e meritare la salvezza. In qualche modo, Dio resta la norma suprema, ma delega l'applicazione di questa norma alla coscienza individuale. Non si può certamente sottostimare l'importanza di questo rovesciamento all'interno della gerarchia delle norme. Ormai, in virtù del legame intimo fra la coscienza e Dio, l'autorità della legge esteriore, quella dell'istituzione ecclesiastica e dei suoi esperti in particolare, non può più imporsi di fronte alla coscienza. Ockham lo affermerà molto chiaramente qualche anno più tardi, nel momento dello scontro con il Papato, nel *Dialogo* (1334 circa):

DISCEPOLO: Mi stupisco del modo in cui presumono di sostenere che un solo uomo mortale, per quanto rivestito di autorità, debba attenersi piuttosto alla propria immaginazione che a tutti gli uomini dotti e santi convocati ad un concilio generale.

MAESTRO: Non hai compreso la precedente opinione, credo. Non dicono infatti che il papa deve attenersi alla propria immaginazione, ma che non deve condannare alcuna asserzione contro coscienza o al di là della propria coscienza sulla base di parole di uomini.

DISCEPOLO: Ma il papa in questo caso non sarebbe tenuto ad uniformare la propria coscienza a quella di così tanti e importanti uomini?

voluntas creata sequens rationem erroneam errore invincibili est recta, quia voluntas divina vult eum sequi rationem non culpabilem, et sic faciendo contra illam rationem peccat quia obligatur ad oppositum».

MAESTRO: Dicono che in questioni di fede il papa non deve affidarsi alle coscienze degli uomini ma soltanto all'autorità divina<sup>57</sup>.

L'obbligazione della coscienza non ha da essere intesa come il trionfo della fantasia individuale, dell'immaginazione contro la ragione, ma semplicemente incarna il non affermare niente contro la propria coscienza sulla base di una parola umana. Bisogna sempre preferire l'autorità divina, alla quale noi accediamo mediante la nostra retta ragione e la nostra coscienza, piuttosto che la coscienza di un altro uomo. È indubitabile che la promozione dei diritti della coscienza, dei quali l'obbligazione della coscienza erronea non è che un caso estremo, è legata ad un periodo di crisi dell'istituzione ecclesiastica che il Grande Scisma d'Occidente avrebbe ulteriormente accentuato sul finire del secolo.

#### 2.4. La stabilizzazione del modello al termine del Medioevo (XIV-XVI secolo)

Come si è visto nel primo capitolo, l'impulso dato da Ockham alla considerazione dei diritti della coscienza, che radicalizza la posizione di Tommaso collegando direttamente la salvezza alla coscienza erronea, verrà ripreso e amplificato da Robert Holcot a Oxford verso il 1330. Holcot difende in maniera ancor più netta la possibilità di salvezza derivante dall'ascolto della coscienza erronea (aggiungendo

57. GUGLIELMO DI OCKHAM, *Dialogo sul Papa eretico*, II, 31, a cura di A. Salerno, Bompiani, Milano 2015, pp. 184-187. Testo originale a fronte: «Discipulus: Miror quomodo isti dogmatizare praesumunt quod unus homo mortalis, quacumque praeditus dignitate, magis debet adhaerere propriae fantasiae quam omnibus viris literatis et sanctis ad generale concilium convocatis. Magister: Sententiam praedictam non capis, ut video. Non enim dicunt quod debet papa fantasiae propriae adhaerere, sed dicunt quod non debet propter verba hominum aliquam assertionem contra conscientiam vel praeter conscientiam propriam condemnare. Discipulus: Videtur quod papa in hoc casu tenetur conscientiam suam secundum conscientiam tot et tantorum virorum formare. Magister: Dicunt quod in his quae fidei sunt non debet papa inniti conscientiis hominum, sed soli auctoritati divinae».

anche che, in alcuni casi, è necessario credere in modo falso per essere salvati: per esempio nel caso del prelado eretico e della vecchietta)<sup>58</sup>. Le tesi di Holcot si diffusero poi gradualmente a Parigi a partire dagli anni '50 del XIV secolo (con Ugolino d'Orvieto che cita tali argomentazioni per metterle in discussione). A Parigi, la tesi di Tommaso d'Aquino aveva cominciato a essere difesa indipendentemente dal suo recupero ockhamiano. Per esempio Tommaso di Strasburgo, attorno al 1335, riprende l'idea secondo cui opporsi alla coscienza che si crede retta significherebbe opporsi alla volontà divina<sup>59</sup>. Tuttavia la ricezione della tesi ockhamiana-tomista circa l'obbligazione della coscienza resta critica, soprattutto presso gli Eremiti di sant'Agostino come Gregorio da Rimini e Ugolino d'Orvieto; in particolare, nella forma che gli assegna Holcot, questa posizione viene vista come un estremo da cui diventa necessario smarcarsi<sup>60</sup>. Arriviamo così al caso di Pietro d'Ailly che, verso il 1377, cerca una via di mezzo fra Guglielmo di Auxerre e Robert Holcot, reintroducendo il primato della legge divina nella sua oggettività e limitando così la dimensione della soggettività dell'atto all'interno della coscienza erronea così come l'avevano concepita Tommaso e Ockham. Contro Tommaso di Strasburgo, Pietro d'Ailly sostiene che nessuna coscienza erronea possa costituire una norma obbligatoria:

La terza considerazione sarà una supposizione relativa alla coscienza erronea e sarà così per il fatto che nessuna coscienza erronea è una legge o regola obbligatoria. E questo è contrario a quanto sostiene Tommaso di Strasburgo e contrario all'immagina-

58. Cfr. il cap. I, pp. 44-47.

59. THOMAS DE ARGENTINA, *Commentaria in IV libros Sententiarum*, II, d. 39, q. 1, a. 4, Genova 1585, f. 204r: «Respondeo quod quamuis quis non peccat faciendo contra praeceptum iudicis inferioris ubi scit quod tale praeceptum repugnat mandato superioris domini, tamen si ipse credit tale praeceptum esse de intentione domini superioris, tunc peccat tale praeceptum transgrediendo eo quod in hoc ipse intendat transgredi mandatum superioris domini. Sic autem est in proposito, quia faciens contra conscientiam credit facere contra Dei voluntatem».

60. Cfr. C. GRELLARD, *Systèmes de pensées et de croyances médiévaux. Résumés des conférences 2016-2017*, «Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études (EPHE). Sciences religieuses» 125 (2018), pp. 294-297.

zione di molti <teologi>. L'argomento, in effetti, è evidente: perché ogni legge o regola obbligatoria è conforme alla prima legge o è in accordo con la volontà divina, ma nessuna coscienza erronea è di questo tipo<sup>61</sup>.

Come si vede, Pietro d'Ailly riprende le posizioni «oggettiviste» fondate sull'idea secondo cui solo l'accordo con la legge divina può rendere una norma vincolante; inoltre egli si accontenta di difendere in maniera molto generale l'obbligazione di deporre la coscienza erronea. Nondimeno, nel quadro del caso del prelado eretico e della vecchietta, Pietro d'Ailly arriva a concedere, contro Guglielmo di Auxerre, che la congiunzione della *bona voluntas* e dell'*error invincibilis* possa rendere meritoria la coscienza erronea:

Si prova anche che una coscienza erronea sia un merito. Poniamo il caso di un cattolico semplice e non erudito che ascolti il proprio parroco predicare e insegnare ciò che è contrario ad un articolo di fede, del quale questo tale non sia tenuto ad avere un fede esplicita, ad esempio che il Padre fra le persone divine è maggiore del Figlio, e che egli abbia una coscienza di tal sorta, cioè egli è tenuto a credere al proprio prelado che si pronuncia in questo modo, allora in questo caso dico che tale coscienza è erronea, la quale tuttavia non solo non è un peccato ma al contrario è un merito. E questo è contrario a quanto sostiene il maestro, cioè Guglielmo di Auxerre, nel libro terzo della sua *Summa* dove tratta della fede, il quale espressamente sostiene l'opposto. Tuttavia, è chiara l'argomentazione poiché questo tale esprime il proprio consenso per buona volontà, cioè per obbedienza al prelado e per reverenza nei confronti della Chiesa di Dio e giustamente crede sul piano generale e sebbene si sbagli sul piano particolare, que-

61. PETRUS DE ALLIACO, *Utrum creatura rationali conscientia erronea aliquem ejus actum excusare possit a culpa?*, in IOHANNES GERSON, *Opera omnia*, I, L.E. Du Pin (ed.), Antwerp 1706, col. 638: «Tertia consideratio erit una suppositio de conscientia erronea, et erit hoc quod nulla conscientia erronea est lex seu regula obligatoria. Et hoc est contra Thomam de Argentina et contra imaginationem multorum. Patet tamen propositum: quia omnis lex seu regula obligatoria est conformis primae legi, seu consona divinae voluntati, sed nulla conscientia erronea est huiusmodi».

sto accade tuttavia per un errore invincibile. Dunque, è scusato e giudicato meritevole<sup>62</sup>.

Pietro d'Ailly sembra quindi ammettere alcune eccezioni all'interno del suo rifiuto dell'obbligazione della coscienza erronea, soprattutto nelle situazioni di ignoranza invincibile. Nello stesso tempo, bisogna notare che in questa sede la promozione della coscienza erronea è indissociabile dalla difesa dell'autorità della Chiesa e dall'obbedienza assoluta dei laici ai prelati. Paradossalmente, tuttavia, la tesi di Pietro d'Ailly sembra essere stata recepita in maniera molto meno sfumata. Qualche anno più tardi, all'inizio del XV secolo, un partigiano della *devotio moderna*, Arnoldo Gheyloven, si avvale di questo testo per attribuire a Pietro d'Ailly la difesa del carattere meritorio della coscienza erronea:

Pietro d'Ailly, vescovo di Cambrai, sostiene la stessa cosa nella questione che ha discusso a Parigi sulla coscienza erronea, questione che ho menzionato nel prologo, vale a dire la questione 16. Egli dice, nella sua terza conclusione, che c'è una coscienza erronea meritoria<sup>63</sup>.

62. *Ibidem*, coll. 639-640: «Sed etiam quod aliqua conscientia erronea sit meritum probatur. Quia ponamus quod aliquis simplex et ineruditus catholicus audiat praelatum suum praedicantem et docentem oppositum alicuius articuli fidei de quo talis non tenetur habere fidem explicitam, verbi gratia quod Pater in divinis est maior Filio, et habeat talem conscientiam, quasi tenetur credere praelato suo sic asserenti, tunc in isto casu dico quod talis conscientia est erronea, quae tamen non solum non est peccatum, immo meritum. Et hoc est contra Dominum scilicet Altissimum Lib. 3, summae suae ubi agit de Fide, qui expresse ponit oppositum. Patet tamen propositum quia talis bona voluntate assentit scilicet propter obedientiam praelati, et propter reverentiam ecclesiae Dei, et recte credit in universali, et quamvis erret in particulari, hoc est tamen errore invincibili. Igitur excusatur et meretur».

63. ARNOLDUS GHEYLOVEN, *Gnotosolitos parvus (e codice Seminarii Leodiensis 6 F 18 editus)*, prima pars, rubrica 5, A.G. Weiler (ed.), Brepols, Turnhout 2008 (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 212), p. 247: «Idem tenet Petrus Alliaco, episcopus Cameracensis, in sua questione quam disputavit Parysiis de conscientia erronea, de qua questione in prohemio feci mencionem, scilicet questione .xvi. Dicit autem ibi in sua tercia conclusione quod aliqua conscientia erronea sit meritoria».

È certamente paradossale che questa tesi venga attribuita a Pietro d'Ailly, ma una simile impostazione è in grado di rivelare l'alienza che si sta formando tra la teologia nominalista e la *devotio moderna*, un raccordo che prepara, sotto molti aspetti, il terreno per la Riforma, con la sua valorizzazione del ruolo dell'intenzione e dell'interiorità.

Si ritrova presso l'allievo di Pietro d'Ailly, Giovanni Gerson, la stessa tensione fra la valorizzazione dell'interiorità e la difesa di un necessario inquadramento pastorale, come si può vedere nel piccolo trattato scritto attorno al 1401, il *De vita spirituali animae*. Si può dire che, eminentemente nel caso di Gerson, le tensioni interne all'opera e la volontà di tenere assieme alcune posizioni per certi aspetti incompatibili testimoniano delle mutazioni che sono all'opera nella teologia del tardo Medioevo. Sulla scia di Guglielmo di Ockham, Gerson difende una morale dell'intenzione e del comandamento divino, all'interno della quale la moralità dell'atto esteriore dipende dall'intenzione che la presiede, dal momento che tale intenzione deve essere conforme alla retta ragione e alla legge divina che essa esprime:

La rettitudine morale della volontà deriva dal conformarsi di questa o dei suoi atti o delle sue omissioni alla legge divina e alla sua retta ragione, così come gli atti esteriori non sono detti buoni se non per il conformarsi alle scelte interiori<sup>64</sup>.

Questa morale dell'intenzione si accompagna a una valorizzazione dell'interiorità e di un dualismo dei fori nettamente marcato, come sottolineato da Paolo Prodi<sup>65</sup>:

64. IOHANNES GERSON, *De vita spirituali animae*, in *Œuvres complètes*, III, P. Glorieux (ed.), Desclée, Paris 1962, p. 124: «Omnis rectitudo moralis ipsius voluntatis resultat ex conformitate ejus aut suorum actuum vel omissionum ad divinam legem et ejus rectam rationem, sicut actus exteriores non dicuntur boni nisi per conformitatem ad interiores elicitos».

65. PRODI, *Cristianesimo e potere*.

Nessun legislatore ecclesiastico o civile ha direttamente un'autorità precettiva su quell'atto, così che Dio sia amato sopra ogni cosa con un atto interiore, o che in Lui si spera o si creda. [...] Perciò, se si verificano atti esteriori dei suoi comandi anche con ottime intenzioni e con fini occulti, non ci sarà in quel caso trasgressione della legge umana in quanto è umana ma di quella divina<sup>66</sup>.

Tale valorizzazione dell'interiorità è accompagnata da una messa in rilievo della fallibilità del giudizio delle facoltà umane, con accenti che sono quelli propri dello scetticismo cristiano<sup>67</sup>, e di conseguenza questa riflessione introduce al problema della fallibilità dei superiori. A questo titolo, l'autore è dunque sensibile al diritto della coscienza. In maniera generale, Gerson riprende l'idea che nessuno deve agire contro la propria coscienza, che l'ignoranza invincibile giustifica il peccato e che ciò non genera un *transgressor legis*. Questa morale dell'intenzione, fondata su di una separazione netta tra interiorità ed exteriorità, conduce così Gerson ad ammettere che l'osservazione esteriore di un precetto può essere un peccato se l'intenzione è cattiva, e inversamente la trasgressione di una legge può essere meritoria se l'intenzione è buona:

Accade che qualcuno nello stesso tempo osservi un precetto umano e pecchi mortalmente, per esempio qualcuno pur meritando agli occhi di Dio, potrebbe essere accusato di violare un comandamento umano. La prima circostanza è chiara nei casi precedenti, in cui un atto conforme ad un comandamento umano si determina per un fine perverso. Il secondo caso è evidente quando qualcuno che ha una giustificazione

66. IOHANNES GERSON, *De vita spirituali animae*, p. 158: «Nullus legislator ecclesiasticus vel civilis habet directe auctoritatem praeceptivam super illud ut interiori actu diligatur Deus super omnia, aut quod in eum speretur vel credatur. [...] Itaque si fiant actus exteriores suorum iussorum etiam cum perverissimis intentionibus et finibus occultis, non erit ibi transgressio humanae legis ut humana est sed divinae».

67. Sullo scetticismo cristiano di Gerson, cfr. C. GRELLARD, *Y a-t-il une tradition sceptique au Moyen Âge?*, in D. CALMA, Z. KALUZA (éds.), *Regards sur les traditions philosophiques (XII<sup>e</sup> – XIV<sup>e</sup> siècles)*, Leuven University Press, Leuven 2017, pp. 187-209.

sufficiente sul piano interiore, ma di cui non può far fede esteriormente, omette di compiere delle azioni comandate dalla Chiesa<sup>68</sup>.

Nello stesso tempo, Gerson si preoccupa di limitare l'applicazione di questi due principi, riprendendo l'idea classica secondo cui chi non frapponne ostacoli sarà aiutato da un'illuminazione divina:

C'è un giudizio su cui tutti si accordano: non si può trovare alcuna ignoranza invincibile in ciò che rientra nel campo di applicazione della legge divina, perché chi fa del proprio meglio, Dio l'assisterà sempre, disposto ad illuminare la sua mente per quanto sarà necessario alla salvezza e ad evitare l'errore<sup>69</sup>.

Allo stesso modo, a proposito della coscienza erronea, Gerson insiste sul fatto che essa non obbliga se non per accidente e che non ha di per sé alcuna forza obbligante:

I segni falsi, anche se talvolta sono detti legare per accidente, come la coscienza erronea, non hanno per nulla in se stessi e in senso proprio la forza obbligante della fede<sup>70</sup>.

In questo modo, la coscienza erronea deve essere deposta dal laico, il quale si rimetterà al suo pastore. Gerson reintroduce dunque chiaramente l'eteronomia nella prospettiva dell'inquadramento dei laici. Di fatto, il punto di vista di Gerson è principalmente pastorale.

68. IOHANNES GERSON, *De vita spirituali animae*, p. 159: «Stat simul aliquem observare praeceptum humanum et tunc peccare mortaliter, sicut aliquis merendo apud Deum poterit humani praecepti violator accusari. Patet primum in casibus prioribus ubi fit actus praecepti humani ad finem perversum. Patet secundum ubi aliquis habens excusationem sufficientem interius, de qua tamen non potest facere fidem exterius, omittit aliquid de operibus praeceptis per Ecclesiam».

69. *Ibidem*, p. 160: «[...] concors est sententia nullam in his quae legis divinae sunt, cadere ignorantiam invincibilem, quoniam facienti quod in se est Deus semper assistit paratus illustrare mentem quantum oportebit ad salutem et erroris evitacionem».

70. *Ibidem*, p. 131: «[...] signa falsa etsi ligare quandoque dicantur de per accidens, ut conscientia erronea, nihilominus de per se et proprie legis obligatoriae vim non habet».

Ciò che lo preoccupa, d'altra parte, ben più della coscienza erronea, è un tema che diventerà centrale nella teologia morale moderna, ovvero quello della coscienza scrupolosa o perplessa<sup>71</sup>. L'inquietudine della coscienza che teme di essere in errore senza potersene assicurare, e che può rendere l'azione impossibile, proviene precisamente da questa combinazione tra l'incertezza del nostro sapere, la diversità delle circostanze, e la diversità delle opinioni pastorali che derivano da ciò:

Perciò, nessuno deve mai dimenticare quanto sia incerto il nostro sapere, così che spesso lo stesso uomo in poco tempo giudicherà tanto una cosa quanto il suo opposto. Inoltre, accade che, in ragione di affermazioni pubbliche eccessivamente dure, generali e specifiche, soprattutto nei casi che non sono molto certi, gli uomini non si sforzano mai di estirpare i propri peccati attraverso la lotta, ma, al contrario, vi si immergono ancor più in profondità perché più disperati. Inoltre, sorgono molteplici e, per così dire, infinite circostanze, in ragione della cui diversità deve essere diversificato il giudizio, cosicché si può trovare a fatica, nelle questioni morali, una regola generale che non ammetta eccezioni nei casi particolari. In tal modo si generano gli scrupoli che inquietano le coscienze dei semplici, al punto che nulla di solido vi è in loro<sup>72</sup>.

Gerson, iscrivendosi nel quadro delle morali dell'intenzione, insiste quindi sull'importanza del *facere quod est in se* quando sia accompagnato da un adeguato esame delle circostanze. In modo esplicito, egli si colloca all'interno di una prospettiva opposta alle

71. Cfr. S. GROSSE, *Heilsungewissheit und Scrupulositas im späten Mittelalter*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1994.

72. IOHANNES GERSON, *De vita spirituali animae*, p. 166: «Itaque debet quilibet nunquam oblivisci quam incerta est scientia nostra, ita ut idem saepe homo brevi momento temporis nunc in hanc nunc in oppositam feratur sententiam. Fit praeterea quandoque ut per tales assertiones publicas nimis duras generales et strictas, praesertim in non certissimis, nequaquam eruuntur homines a luto peccatorum sed in illius profundius quia desperatius immerguntur. Varias praeterea suboriuntur et quasi infinitas circumstantias pro quarum diversitate diversificari debet iudicium ita ut vix possit aliqua in moribus generalis regula tradi quae in particularibus casibus exceptionem non admittat. Denique generantur ex hinc scrupuli inquietativi conscientiarum simplicium ut in eis sit solidum nihil».

posizioni rigoriste come quelle di Guglielmo di Auxerre o di Guglielmo d'Alvernia, valorizzando l'intenzione e la volontà buona. Tuttavia, questa teoria generale dell'ignoranza invincibile e dell'obbligazione della coscienza valida per l'azione morale si trova costretta all'interno dei casi che concernono la legge divina. Come si è visto nel *De vita spirituali animae*, Gerson vuole escludere ogni forma di giustificazione dell'eterodossia facendosi carico di un elemento ricorrente nelle teorie del XIII secolo, ovvero il motivo dell'illuminazione divina per colui che fa del proprio meglio. Si è visto, nel primo capitolo, i limiti di questa dottrina che fa ricadere interamente l'errore d'ignoranza su quelli che non sono stati degni di essere illuminati<sup>73</sup>.

Si ricava quindi da questi testi teorici che la riflessione di Gerson è attraversata da una tensione fra le preoccupazioni di educare i laici e di prevenire anche qualsiasi forma di devianza. Il pensiero profondamente gerarchico di Gerson, dal punto di vista speculativo e pratico, trova qui la sua traduzione più evidente: c'è una gerarchia della società medievale tale per cui per un verso i chierici devono manifestare la loro preoccupazione per le persone semplici, che possono essere scusate nel caso delle leggi umane ed ecclesiastiche, se la purezza della loro intenzione è manifesta a Dio. Ma si tratta di escludere ogni forma di giustificazione in materia di fede. La posizione di Gerson è quindi interessante per questa miscela di tesi molto classiche sull'ignoranza e la coscienza erronea e la promozione radicale dell'intenzione, dell'interiorità e della buona volontà. In un certo senso, si può dire che egli eredita le posizioni nominaliste del XIV secolo, ma inglobandole al contempo in un contesto ecclesiale classico, fortemente gerarchizzato, in cui l'uso potenziale di questi argomenti per giustificare certe forme di eterodossia si trova inibito.

A cavallo tra il XIV e il XV secolo, malgrado un'opposizione tenace nei confronti della trasposizione di Holcot e di Ockham della tesi tomista sulla coscienza erronea, si crea l'idea che, nelle persone semplici in particolare, la buona volontà, l'intenzione pura, il

73. Cfr. *supra* capitolo I, pp. 38-39.

*facere quod est in se*, siano dei fattori che permettano di restituire alla soggettività una certa forza nella ricerca della salvezza, al di là dell'istituzione ecclesiastica. Si assiste così a un processo in cui i rapporti fra salvezza e verità sono sfumati mediante la valorizzazione dell'intenzione buona e della coscienza come fattori chiave della salvezza. Il fallimento della dimensione fiduciaria, che appare nitidamente nel caso del prelado eretico e che si trova ribadito dallo scisma, invita a cercare percorsi alternativi di garanzia per la salvezza, percorsi più soggettivi e individualizzati.

Per finire questo percorso, possiamo rapidamente esaminare, come alla vigilia della Riforma e del Concilio di Trento tutte queste riflessioni della teologia scolastica siano riprese e ordinate da teologi la cui preoccupazione è quella di stabilizzare l'equilibrio fra i diritti della coscienza e la necessità dell'inquadramento istituzionale della fede. Per farsi un'idea della situazione fra XV e XVI secolo, bisogna guardare in primo luogo nella direzione di due teologi «nominalisti» la cui influenza si farà sentire per tutto il XVII e XVIII secolo nel quadro della Scolastica moderna (o Seconda Scolastica), cioè Gabriel Biel e Jean Mair.

Gabriel Biel è attivo a Tubinga dal 1477 al 1495, dove lavora alla revisione del suo commento alle *Sentenze*<sup>74</sup>. Questo commento, che eserciterà un'ampia influenza, soprattutto su Lutero (anche se in un'ottica critica), incorpora in maniera sincretica le innovazioni di Duns Scoto e di Ockham, pur avendo cura di assegnare un posto importante a Tommaso d'Aquino. È la volontà di conciliazione che crea in lui una tensione, anch'essa rivelatrice e interessante, fra l'*opinio communis* dei teologi del XIII secolo e le innovazioni nominaliste del XIV secolo. Questa tensione appare specificamente nella sua trattazione circa l'obbligazione della coscienza. A partire da una prospettiva generale, Biel riprende una posizione molto comune:

74. Sulla vita di Gabriel Biel, cfr. M. SCHRAMA, *Gabriel Biel et son entourage: Vita Moderna et Devotio Moderna*, «Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis» 61/2 (1981), pp. 154-184; per un'inquadratura sintetica della sua teologia, OBERMAN, *The Harvest of Medieval Theology*.

Essendo, però, duplice la coscienza, retta e erronea, quella che si conforma alla legge è retta e quella che è difforme dalla legge è erronea. La coscienza retta obbliga, come si è detto. La coscienza erronea obbliga anch'essa, ma non come la coscienza retta. Infatti, essa non obbliga a fare quel che essa comanda di contro alla legge, credendo di comandare ciò che è conforme alla legge. In effetti, in questo caso, essa porrebbe un obbligo contrario alla legge e di conseguenza qualcuno penserebbe di agire contro la legge. E come la legge obbliga a osservarla, qualcuno sarebbe al tempo stesso obbligato a cose opposte e impossibili, cosa che è assurda. La coscienza erronea obbliga dunque <l'uomo> ad abbandonarla: ciò non accade per il legame della coscienza che ordina questo, perché si crede che essa non è erronea, ma per il legame del comando divino, perché è detto nell'*Ecclesiastico* 17,26: "non dimorerai nell'errore"<sup>75</sup>.

La retta coscienza obbliga (ad agire) mentre la coscienza erronea obbliga a deporre la propria coscienza. Di fatto, c'è una superiorità del legame divino (*vinculum divini praecepti*) sul legame della coscienza (*vinculum conscientiae*). La citazione dall'*Ecclesiastico* è a questo riguardo interessante perché sottolinea il rifiuto dell'errore: c'è quindi una tensione forte fra l'ingiunzione al vero (la dimensione aletica della religione cristiana) e gli scarti soteriologici resi possibili dall'errore. Pur riprendendo l'idea secondo cui agire contro la propria coscienza significa disprezzare Dio, Biel non ne deduce che bisogna seguire la propria coscienza, foss'anche erronea, ma che bi-

75. GABRIEL BIEL, *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum*, II, d. 39, q. unica, art. 3, dubium 2, W. Werbeck, U. Hofmann (edd.), J.C.B. Mohr, Tübingen 1984, p. 666: «Verum quia duplex est conscientia, recta et erronea, recta quae est conformis legi et erronea quae est deformis legi. Recta obligat, ut dictum est. Erronea etiam obligat sed non sicut recta. Non enim obligat ad faciendum quod contra legem dictat credens se conformiter legi dictare; quia tunc obligaret contra legem et per consequens teneretur quis facere contra legem. Et cum lex obliget ad sui observantium, quis simul obligaretur ad opposita impossibilia; quod est absurdum. Obligat ergo conscientia erronea ad deponendum eam; non vinculo conscientiae hoc dictantis, quia creditur non-erronea, sed vinculo divini praecepti quia dicitur Eccli. 17, 26: Ne demoreris in errore».

sogna deporla. Nello stesso tempo, Biel sostiene classicamente che non bisogna agire contro la propria coscienza perché ciò significherebbe disprezzare Dio. Da qui, la tensione fra le due tesi conduce naturalmente al problema della “perplexità”:

Finché possiede coscienza erronea su di un oggetto necessario alla salvezza – cosa che è contraria alla salvezza, cioè che è contro la legge divina – quella persona è perplessa<sup>76</sup>.

Chi è in una situazione di coscienza erronea, che gli detta qualche cosa di contrario alla salvezza, è chiamato a peccare sia disprezzando la propria coscienza, sia agendo contro la legge (per esempio commettere adulterio per convertire un pagano):

Se la coscienza di Pietro gli ordinasse di commettere adulterio al fine di convertire una donna adultera alla fede, finché dura questa coscienza, Pietro sarebbe perplesso, perché non potrebbe, restando in questa condizione, sfuggire al peccato mortale. Se agisce contro la sua coscienza, agisce contro la legge divina che è tenuto a conoscere e così pecca mortalmente. Se omette di agire contro la sua coscienza, di nuovo rinforza l'inferno disprezzandola<sup>77</sup>.

In maniera classica, anche qui, Biel difende l'idea secondo cui la perplexità non è assoluta poiché è possibile sfuggirvi deponendo la propria coscienza, e chiunque non lo faccia è colpevole. La sola eccezione è costituita dalla situazione di ignoranza invincibile. In questo caso, bisogna seguire la propria coscienza contro la legge divina che è inaccessibile:

76. *Ibidem*, p. 666: «Stante erronea conscientia de aliquo necessario ad salutem quod saluti repugnat, id est quod est contra legem Dei, talis est perplexus».

77. *Ibidem*: «si conscientia Petri diceret eum debere adulterari, ut converteret adulteram ad fidem, manente illa conscientia Petrus est perplexus, quia non potest sic manens evadere peccatum mortale. Si agit contra conscientiam, agit contra legem divinam, quam tenetur scire, et sic peccat mortaliter. Si omittit contra conscientiam, iterum aedificat in gehennam contemnendo».

Ma non è del tutto perplesso perché è evidente che ha un mezzo per sfuggirvi, cioè deporre la sua coscienza erronea. E se non lo fa, è perplesso per colpa sua. Ma tu obietterai: "Che dire se il suo errore è invincibile?" Si deve rispondere come prima nella distinzione 22. Perché, in tal caso, si è tenuti a conformarsi alla propria coscienza e non alla legge divina che prescrive l'opposto, legge che si ignora. In effetti, la legge obbliga soltanto chi conosce la legge o deve conoscerla<sup>78</sup>.

L'obbligazione della legge, per essere effettiva, suppone quindi che questa legge sia conosciuta (o che debba esserlo), cosa che in ultima istanza ci riporta alla posizione di Tommaso d'Aquino. In linea con Ockham (pur senza citarlo) e implicitamente con Tommaso, Biel ammette che la regola essenziale è quella secondo cui Dio ci impone di seguire la nostra coscienza non colpevole:

Dio vuole che la volontà sia conforme alla coscienza non colpevole. Tale è la coscienza erronea secondo un errore invincibile<sup>79</sup>.

Pur difendendo una posizione classica che lega verità e salvezza, Biel mantiene lo spazio di riflessione aperto nel secolo precedente da Tommaso e dai nominalisti, spazio dove il legame fra verità e salvezza può essere sospeso e dove il merito può ottenersi senza la verità. Questo è quanto appare nel caso del prelado eretico:

Quindi se una persona semplice senza educazione sente il suo prelado predicare qualcosa di contrario alla fede, qualcosa di cui non è tenuto ad avere una fede esplicita, una volta fatta l'indagine, per quanto può e deve, pensando che il suo prelado gli abbia insegnato

78. *Ibidem*, p. 666: «Verum non est simpliciter perplexus, quia patet sibi via evadendi, scilicet deponere conscientiam erroneam. Quod si non facit ex sua culpa est perplexus. Sed diceres: Quid, si esset error invincibilis? Respondetur: dicendum est ut supra dist. 22. Nam in tali casu tenetur se conformare conscientiae et non legi divinae oppositum praecipienti, quam ignorat. Non enim obligat lex nisi scientem legem vel scire debentem».

79. *Ibidem*: «Vult autem Deus quod voluntas se conformet conscientiae non-culpabili. Talis autem est conscientia erronea errore invincibili».

ciò che crede la Chiesa, egli sottomette il suo intelletto, credendolo orientato a Dio, pensando che la Chiesa crede questa cosa <predicata dal prelado>. Questa persona non solo non pecca ma, credendo il falso, è meritevole<sup>80</sup>.

Un laico semplice e senza educazione si vede predicare un dogma contrario alla fede da un suo prelado (un suo superiore nella Chiesa). Si tratta di un dogma che egli non è tenuto a conoscere in virtù del suo *status* sociale. Inoltre, egli non è negligente dal momento che conduce un'indagine sul dogma in questione. Tuttavia assimila il prelado alla Chiesa di cui è il rappresentante, fattore che lo conduce all'obbedienza, ovvero alla sottomissione del suo intelletto a ciò che la Chiesa crede. Questo laico ha quindi una credenza falsa che tuttavia non soltanto esclude il peccato, ma lo conduce anche al merito. Si ha quindi un atto della coscienza erronea, nondimeno fondato sulla carità, l'intenzione buona, e questo errore è invincibile:

Sceglierà in effetti un atto in vista di Dio mediante la carità, la quale crede a tutto secondo l'Apostolo, anche se crede secondo una coscienza erronea. Non accade infatti che pecchi ogni persona credente secondo la propria coscienza erronea, ma soltanto colui che crede o agisce contro una coscienza erronea in maniera colpevole. Ora, l'errore invincibile, che perdura dopo che la coscienza ha condotto tutta l'indagine alla quale era tenuta e che doveva fare, non è colpevole<sup>81</sup>.

80. GABRIEL BIEL, *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum*, III, d. 25, q. unica, art. 1, notevole 2, W. Werbeck, U. Hofmann (edd.), J.C.B. Mohr, Tübingen 1979, p. 448: «Unde si quis simplex et ineruditus audiret praelatum suum praedicare aliquod contrarium fidei de quo tamen non tenetur habere fidem explicitam, facta inquisitione, quam potest et debet, putans hoc a praelato suo sic praedicatum esse creditum ab ecclesia, et ita captivaret intellectum suum, credendo illud propter Deum, putans hoc ecclesiam credere, talis non solum non peccaret, sed etiam sic credendo falsum mereretur».

81. *Ibidem*, p. 448: «Eliceret enim actum propter Deum ex caritate, quae omnia credit secundum Apostolum, licet crederet secundum conscientiam erroneam. Non enim omnis credens secundum conscientiam erroneam peccat, sed qui credit aut agit contra conscientiam culpabiliter erroneam. Invincibilis autem error qui

Relativamente alla sua situazione, il laico ha fatto tutto ciò che poteva per trovare la verità e quindi l'errore non gli è imputabile. Il suo credere non è peccaminoso poiché egli non agisce contro la sua coscienza e questa non è colpevole dal momento che è invincibile. Pecca soltanto chi agisce contro una coscienza colpevole.

È quindi interessante vedere che, questa volta, Biel si situa apertamente dalla parte di Ockham e di Holcot nel difendere l'idea di una credenza falsa meritoria in ragione della situazione d'ignoranza invincibile. Il caso di Gabriel Biel mostra limpidamente che questa teoria è ormai durevolmente entrata nei dibattiti teologici ed è ampiamente accettata (senza dubbio grazie al sostegno che gli apporta Pietro d'Ailly), avallando surrettiziamente la rottura del legame fra verità e salvezza.

È nota l'importanza che Jean Mair ha rivestito per la Scolastica moderna poiché ha formato direttamente o indirettamente numerosi teologi spagnoli della Scuola di Salamanca, fra cui de Vitoria e de Soto<sup>82</sup>. Ora, sulla questione dell'obbligazione della coscienza erronea, questo teologo nominalista, influenzato da Ockham, Holcot e d'Ailly, resta relativamente prudente<sup>83</sup>. Anche in Mair si sente, nella trattazione della questione, tutta la tensione che si innesca in questa domanda fra l'affermazione della soggettività e dell'autonomia del cristiano, e la difesa del magistero della Chiesa, e in particolare dei suoi teologi. Questa tensione appare chiaramente all'interno della prima trattazione che egli fa della questione. Nella prima edizione del suo commento al libro II delle *Sentenze*, nel 1510, la distinzione 39, dedicata alla sinderesi e alla coscienza, costituisce

manet postquam conscientia tantam inquisitionem fecerat quantum tenebatur et debuit, culpam non habet».

82. Cfr. H. ELIE, *Quelques maîtres de l'université de Paris vers l'an 1500*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 25 (1950), pp. 192-243, R. VILLOSLADA, *La Universidad de Paris durante los estudios de Francisco de Vitoria OP*, Apud aedes universitatis Gregorianae, Roma 1938; per un'inquadratura generale della vita e dell'opera dell'autore, J. SLOTEMAKER, J. WITT (eds.), *A Companion to the Theology of John Mair*, Brill, Leiden 2015.

83. Ho mostrato il percorso di queste influenze circa la teoria della *fides* di Jean Mair in GRELLARD, *De la certitude*, pp. 120-131.

l'oggetto di un'analisi molto rapida (appena un foglio)<sup>84</sup>. Sulla questione specifica dell'obbligazione della coscienza, Jean Mair ricorda dapprima la tesi generale secondo cui ogni azione contro la propria coscienza è un peccato:

Chiunque contravviene alla coscienza, pecca. È evidente: tutto ciò che non proviene dalla fede è peccato (Rm 13). Secondo la Glossa: 'dalla fede' <significa> contro la coscienza; e anche secondo Graziano, *Decretum*, II parte, causa 28, q. 1. Tutti da queste cose. Lo si conferma: poiché non possiamo sempre avere un maestro esteriore, Dio ci ha dato la coscienza per regolare i nostri atti. Chiunque crede di uccidere Socrate, e lo vuole in maniera efficace, pecca colpendo una statua che crede essere Socrate tanto quanto peccerebbe se uccidesse Socrate, perché ha fatto del suo meglio. Ma colui che si allontana dalla sua coscienza, erronea o retta, crede che agisca male e vuole tuttavia agire, quindi pecca<sup>85</sup>.

Come si vede, la tesi generale dell'obbligazione della coscienza è innanzitutto giustificata dall'autorità classica di Rm 14,23 interpretata secondo la *Glossa Ordinaria*. Ma Jean Mair aggiunge un'osservazione interessante sulla funzione della coscienza. Questa deve regolare le nostre azioni qualora venga a mancare un maestro esteriore. La coscienza gioca quindi il ruolo di maestro interiore facendoci conoscere la norma adeguata per ciascuna delle nostre azioni. Di conseguenza, ogni trasgressione nei confronti di questa norma è un peccato perché significa voler fare il male con cognizione di

84. Circa la questione della coscienza in Jean Mair, cfr. P. KÄRKKÄINEN, *Conscience and Synderesis in John Mair's Philosophical Theology*, in SLOTEMAKER, WITT, *A Companion*, pp. 175-193.

85. IOHANNES MAIOR, *In secundum Sententiarum*, J. Badius, J. Petit, Paris 1510, d. 39, q. un., f. 64rb: «Quicumque contrauenit sue conscientie peccat. Patet: omne quod non ex fide est peccatum est, Ad Romanos, xiiii. Glosa: ex fide, contra conscientiam; et <Gratiani Decreta, secunda pars, causa> xxviii, quaestio 1, Omnes ex his. Confirmatur: quia non possumus habere semper doctorem extrinsecum, deus dat nobis conscientiam nostram regulatricem actuum nostrorum. Quicumque credit occidere Sortem et vult efficaciter, tam peccat percutiens statuam quam credit esse Sortem, ac si Sortem occideret, quia facit quod in se est. Sed ille qui difformat se conscientie erronee vel recte credit se male agere et vult tamen agere, ergo peccat».

causa, anche se si sbaglia su questo punto. L'osservazione sul *doctor extrinsecus* è fondamentale perché mostra che la coscienza, per Jean Mair, interviene soltanto come supplemento del maestro, quando questi è assente, e che essa non può quindi rivendicare una priorità d'appello. Al contrario, la coscienza detiene il suo potere morale soltanto per sostituzione temporanea. D'improvviso, quindi, malgrado l'accettazione della tesi generale dell'obbligazione della coscienza, anche erronea, Jean Mair sembra mantenere una forte dimensione eteronomica in morale. Questo punto è confermato dalla seconda tesi che rifiuta l'idea secondo cui l'azione conforme alla coscienza erronea sia sempre moralmente buona:

Seconda proposizione. Chi si conforma alla propria coscienza, pecca. Dimostrazione: chiunque contravviene al comandamento di Dio o alla sua interdizione, pecca; chi si conforma alla sua coscienza è di questo tipo, quindi una persona di questo tipo pecca. La conseguenza è evidente con la premessa maggiore. La premessa minore è evidente a proposito degli Ebrei che pensavano di rendere omaggio a Dio uccidendo Cristo. Allo stesso modo, i Maomettani pensano di agire bene uccidendo i cristiani<sup>86</sup>.

Per Jean Mair, ogni persona che, conformandosi alla propria coscienza, è portata a contravvenire a un comandamento divino pecca proprio per questo. Implicitamente si crea una gerarchia delle norme che mantiene il primato assoluto della legge divina, nella sua oggettività, distinguendola nettamente dalla sua appropriazione soggettiva. Chiaramente, ciò a cui punta Jean Mair è di evitare che si possa giustificare l'eterodossia mediante la coscienza erronea e l'intenzione buona. Come mostra il recupero del caso degli Ebrei persecutori di Cristo e dei cristiani, esteso ai musulmani, la purezza dell'intenzione non può bastare senza la conoscenza della

86. *Ibidem*: «Secunda propositio. Aliquis conformans se conscientie sue peccat. Probatur: quicumque contrauenit precepto dei vel prohibitioni peccat, aliquis conformans se conscientie sue est huiusmodi, igitur talis peccat. Consequentia liquet cum maiore. Minor patet de iudeis qui putabant se obsequium prestare deo occidentibus Christum. Similiter Mahometiste existimant se bene agere occidendo christianos».

legge divina a partire dalla sua realtà oggettiva. Tuttavia, pur nella loro decisa formulazione, le due tesi di Jean Mair sembrano in contraddizione e conducono a sollevare l'obiezione della perplessità. Jean Mair, però, risolve rapidamente la questione sostenendo a sua volta che nessuno può essere perplesso nella misura in cui è sempre possibile deporre la propria coscienza, e chi non lo fa sarà in una situazione di errore colpevole che non può essere scusato:

Si risponde negando che non si può deporre la propria coscienza, a meno che non si sia stati orgogliosi, consultando gli esperti o pregando Dio; ma se non la si depone, si pecca per propria colpa<sup>87</sup>.

Si comprende meglio così il ruolo attribuito al *doctor extrinsecus* nella sua veste di mediatore fra Dio e la coscienza individuale, in modo che la destituzione della coscienza implichi uno slittamento permanente nell'eteronomia.

È interessante sottolineare che la seconda edizione del suo commento alle *Sentenze* (del 1519, ripresa senza modifiche nel 1528) va ad approfondire la questione dell'obbligazione (2 fogli) e, pur conservando le stesse tesi, ne riorganizza la presentazione in modo tale da attenuare la tensione fra autonomia della coscienza e eteronomia della legge divina. Innanzitutto, Jean Mair giustappone due tesi:

Pongo delle conclusioni, la prima delle quali è la seguente: chi si conforma alla propria coscienza pecca. Seconda conclusione: chiunque contravviene liberamente alla propria coscienza, che comanda in ragione di un'obbligazione divina, pecca. Si dimostra la prima conclusione: chiunque contravviene ad un ordine del proprio superiore consapevolmente o a motivo di un'ignoranza vincibile pecca; chi si conforma alla propria coscienza è una persona di tal sorta. La conseguenza deriva dalla premessa maggiore, mentre la premessa minore è evidente: molti infedeli pensano di rendere omaggio <a Dio> uccidendo i martiri e i difensori della fede, e tuttavia uccidendoli essi

87. *Ibidem*, f. 64va: «Respondetur negando quod non potest deponere conscientiam nisi fuerit superbus et consulendo bonos peritos vel rogando deum quam si non deponit peccat ex culpa sua».

peccano. Si dimostra la seconda conclusione: chiunque compie o omette quel che crede essere un peccato commette peccato; colui che contravviene liberamente alla propria coscienza è una persona di tal genere. In un secondo modo si argomenta in favore della stessa conclusione: colui che disprezza il proprio insegnante, che lo illumina nella fede e nei costumi, pecca; ma lo stesso accade per colui che contravviene alla propria coscienza. Nessuno può avere un precettore esterno sempre presente, ragion per cui gli è stata data la ragione perché questi possa comportarsi rettamente nelle proprie azioni, per cui, se egli la abbandona quando la ragione ordina in modo obbligatorio, egli disprezza il precettore che gli è stato dato<sup>88</sup>.

Come si può vedere, in apertura di questo testo Jean Mair riprende alla lettera la seconda conclusione della prima edizione del suo commento alle *Sentenze*, dove egli si esprimeva contro l'obbligazione della coscienza, ma ora questa tesi viene fin dall'inizio esclusa nella sua applicazione generale. La ragione principale è nuovamente il rifiuto di giustificare l'eterodossia e l'alterità religiosa<sup>89</sup>. Bisogna quindi conservare il primato della legge nella sua oggettività e nella sua esteriorità. Nondimeno, Jean Mair apporta una precisazione impor-

88. IOHANNES MAIOR, *In secundum librum Sententiarum*, J. Granjon, Paris 1519, f. 149vb: «Pono conclusiones quarum prima est: aliquis conformans se consciente sue peccat. Secunda conclusio: quilibet libere contraveniens consciente sue dictante deo obligatione peccat. Prior conclusio probatur: quicumque contrauenit precepto superioris scienter vel ignorantia vincibili peccat, aliquis conformans se consciente sue est huiusmodi, igitur. Consequentia tenet cum maiore, minor patet: multi infideles putabant obsequium prestare occidendo martyres et defensores fidei, et tamen eo occidendo peccabit. Secunda conclusio probatur: quicumque facit vel omittit illud quod credit esse peccatum peccat, contraueniens conscientie sue libere est huiusmodi, igitur. Secundo arguitur ad idem: qui contemnit preceptorem suum illuminantem in fide et moribus peccat, sed sic est de illo qui sue conscientie contrauenit, igitur. Non potest quilibet habere preceptorem extrinsecum semper presentem, propterea datur ei ratio ad recte dirigendum eum de actibus suis quam si relinquat quando ratio obligatorie dictat contempnit preceptorem datum».

89. Nel 1519 è probabilmente ancora presto per connettere l'insistenza su questo punto agli eventi del 1517 e allo sviluppo della Riforma. D'altro canto, l'opposizione a Lutero emerge chiaramente nelle opere più tarde come il Commento ai Vangeli. Sull'anti-luteranesimo di Jean Mair, e più ampiamente dell'Università di Parigi, cfr. J.K. FARGE, *Orthodoxy and Reform in Early Reformation France*, Brill, Leiden 1985.

tante che mancava nella prima edizione: peccano soltanto quelli che contravvengono *scienter vel ignorantia vincibili* alla legge. È il rifiuto deliberato della legge che è preso di mira da Jean Mair e gli infedeli in questione sono quelli che rifiutano di intendere la verità della religione cristiana. Facendo questo, Jean Mair lascia spazio all'ignoranza invincibile, e sottintende (ma lo dirà esplicitamente in seguito) che la coscienza erronea in maniera invincibile giustifica il peccato. Allo stesso modo, la seconda conclusione ristabilisce la normatività della coscienza e l'interdizione al contravvenirle liberamente. Quando si crede veramente a ciò che ci detta la nostra coscienza, non possiamo opporci perché in questo caso disprezzeremmo quella facoltà che ci serve da guida in materia di fede e di costumi. Ancora una volta, Jean Mair insiste sull'importanza della coscienza per supplire all'assenza eventuale di un precettore esteriore. La giustapposizione delle due tesi, in apparenza contraddittorie, conduce Jean Mair a introdurre una terza posizione, che non era presente nella prima edizione e che sfuma la prima tesi, reintroducendo in modo più puntuale l'obbligazione della coscienza erronea:

Terza conclusione: non accade che la persona che si conforma alla sua coscienza erronea agisca male conformandosi. È evidente: se la coscienza erronea comanda a Socrate di essere tenuto ad entrare alla Certosa, ed egli ci va, si scopre che questo gli sarà utile. Così, conformandosi alla sua coscienza erronea, non pecca. E così, in tali casi, e nei casi indifferenti è evidente: egli non contravviene ad un comandamento, quindi entrando nella Certosa, non agisce male. Inoltre, un tale atto del voler entrare nella Certosa è regolato da un errore non imputabile; ora, l'errore non imputabile o l'ignoranza invincibile bastano a regolare degli atti moralmente buoni. Quindi un tale atto di voler entrare alla Certosa non è cattivo. Da questo segue che se qualcuno ritiene che non ci si alzi al momento del Magnificat, e non si alza, benché possa farlo, egli pecca. È evidente: egli contravviene alla propria coscienza<sup>90</sup>.

90. IOHANNES MAIOR, *In secundum librum Sententiarum*, f. 149vb: «Tertia conclusio: non omnis conformans se conscientie erronee male agit se conformando illi. Patet: si conscientia erronea dictet Sorti quod teneatur intrare carthusiam et ipse

Come si vede, Jean Mair modifica innanzitutto la formulazione assoluta della prima conclusione introducendo una distinzione a livello degli oggetti: quando il risultato dell'errore non è un male, o quando l'oggetto è indifferente, seguire la propria coscienza erronea non è un male. A un secondo livello, in seguito, modifica la prima conclusione prendendo in considerazione l'aspetto, imputabile o meno, dell'errore. In questo modo, una coscienza erronea in maniera invincibile produce degli atti moralmente buoni. Se, a prima vista, Jean Mair può sembrare vicino alle posizioni francescane classiche (e sicuramente, Duns Scoto è un'autorità importante nella sua teologia<sup>91</sup>), lette insieme, le tre conclusioni di questa riflessione producono una teoria che preserva i diritti della coscienza erronea: in assenza di una regola esteriore esplicita, conosciuta come tale, è legittimo e obbligatorio seguire la propria coscienza (che supplisce ad una tale regola) anche quando è erronea, se non abbiamo i mezzi per conoscer la norma, vale a dire nei casi di ignoranza invincibile. Al contrario, le situazioni di negligenza, di ignoranza pigra o simili (ovvero d'ignoranza vincibile), ci obbligano a deporre la nostra coscienza. Questa distinzione fra l'invincibile e il vincibile permette anche di evitare l'obiezione della perplessità:

In risposta alla seconda obiezione, ammetto questa ipotesi nell'argomento e se un uomo ruba, pecca, e inoltre se contravviene alla sua coscienza, pecca, ma non ne segue che tale persona sia realmente perplessa sulla legge di Dio. La via per uscire dal peccato gli è chiara: deporre la propria coscienza. Su nessuna legge l'uomo è veramente perplessa al punto che il mezzo di sfuggire al peccato non gli sia manifesto, anche se crede, secondo la sua opinione stolta, che qualsiasi

introeat, stat quod erit ei utile, tunc talis conformando se conscientie erronee sue non peccat. Et ita in talibus et in indifferentibus patet: iste non contrauenit alicui precepto, ergo intrando carthusiam non male agit. Insuper: talis actus volendi intrare carthusiam regulatur ab errore non imputabili huic, sed error non imputabilis vel ignorantia invincibilis sufficit regulare actum moraliter bonum, igitur talis actus volendi intrare non est malus. Ex his sequitur si quis iudicat si non surgat ad magnificat peccat et non surgit cum potest, peccat. Patet: contrauenit conscientie sue».

91. Cfr. A. BROADIE, *The Shadow of Scotus. Philosophy and Faith in Pre-Reformation Scotland*, T & T Clark, Edinburgh 1995.

cosa farà, peccherà. Resta il fatto che l'uomo che contravviene alla legge per ignoranza invincibile allora non pecca, ma se è per ignoranza vincibile, allora non è del tutto giustificato<sup>92</sup>.

Soprattutto, Jean Mair introduce una dimensione di temporalità nel processo di destituzione della coscienza, in modo che essa non possa essere immediatamente imputabile, per chiunque cerchi di uscirne:

In terzo luogo, si argomenta così: supponendo che qualcuno abbia una coscienza erronea di tipo invincibile contro un precetto, in questo istante, ossia che egli non è tenuto a fare A, che rappresenta il compimento di un comandamento. Appena sa, mediante un'informazione interna o esterna, immediatamente dopo questo istante, che A è il compimento di un comandamento, questa persona non deve subito deporre la propria coscienza erronea. Il giudizio che porta su un'intenzione di tipo determinato, benché sia stata prodotto in un istante, non può essere spento immediatamente. Ci si sforza di deporre la propria coscienza per quanto possibile, e mentre si sta facendo A, non si pecca e tuttavia si contravviene alla propria coscienza, quindi la seconda conclusione è falsa. Si risponde all'obiezione: finché dura questo giudizio, non è un precetto e non si può avere un giudizio che sia un precetto. E benché faccia ciò che può per deporre la propria coscienza, questo non gli sarà imputato come precetto durante questo tempo<sup>93</sup>.

92. IOHANNES MAIOR, *In secundum librum Sententiarum*, f. 150ra: «Ad secundum admitto illa in argumento assumpta et si homo furetur peccat, et iterum si sue concientie contraueniat peccat, sed non sequitur quod talis realiter in lege dei erit perplexus. Patet ei via euadendi peccati, deponendo conscientiam. In nulla lege homo est realiter perplexus, quin patet ei via euadendi peccati, licet existimat secundum suam stultam opinionem quicquid egerit peccabit, stat quod homo contraueniat uni legi ex ignorantia inuincibili et tunc non peccat; si ex ignorantia inuincibili tunc non excusatur a toto».

93. *Ibidem*, f. 150rab: «Tertio arguitur: ponendo quod aliquis habeat conscientia erroneam inuincibiliter contra unum preceptum in hoc instanti, quod non teneatur facere a, opus precepti. Mox sciat per informationem internam vel externam immediate post hoc a esse opus precepti, talis non subito conscientiam erroneam deponere. Iudicium est certe intentionis licet in instanti fuit productum,

Colui che, essendo in una situazione di ignoranza invincibile, riceve le informazioni che gli permettono di uscirne, e non può deporre immediatamente la propria coscienza, malgrado tutti i suoi effetti, deve assistere alla giustificazione del proprio peccato (deve cioè essere scusato dal disobbedire ad un precetto) durante l'intervallo di tempo in cui egli lotta contro la propria coscienza erronea (essendo l'idea di lotta implicita nell'idea di sforzo, *quantum potest*). In maniera rapida, certamente, Jean Mair invita a prendere in considerazione la psicologia di colui che è nell'errore e di ammettere la difficoltà che c'è nel riconoscere il proprio errore. Anche se Jean Mair difende il primato della legge esteriore, egli mostra al contempo una preoccupazione inedita nei riguardi della comprensione del funzionamento della coscienza erronea.

## Conclusion

La storia dell'obbligazione della coscienza erronea è un elemento fondamentale nella storia della libertà di coscienza e del diritto all'errore, nella misura in cui, alla stessa guisa della questione dell'ignoranza invincibile alla quale essa è legata, questa tesi contribuisce a distendere, o sospendere, il legame fra salvezza e verità. Se un'azione prodotta attraverso una coscienza erronea può essere meritoria, ciò significa che la conoscenza del vero non è più una condizione necessaria per la salvezza, e si può così ammettere che le vie per la salvezza scelte da Dio sono molteplici, dipendenti in primo luogo dalla bontà morale e dalla purezza dell'intenzione di chi agisce, piuttosto che dagli atti esteriori effettivamente prodotti. Di conseguenza, l'obbligazione della coscienza erronea è una tappa fondamentale nel riconoscimento della legittima pluralità dei culti

non potest subito extingui. Nitatur conscientiam deponere quantum potest et in-  
terea faciat a, ille talis non peccat, et tamen contrauenit conscientie sue, ergo se-  
cunda conclusio est falsa. Respondetur: stante illo iudicio illud non est preceptum,  
non potest habere iudicium quod est preceptum. Et facit tantum quantum potest  
ad conscientiam depositionem, non imputabitur ei pro tunc de precepto».

e nella tolleranza religiosa che ne può derivare<sup>94</sup>. La tesi dell'obbligazione della coscienza erronea permette un rovesciamento della gerarchia delle norme e un passaggio dall'eteronomia all'autonomia. Nell'orizzonte cristiano delle società medievali e moderne, all'alba della Riforma e del Concilio di Trento, naturalmente la questione non è quella di rimettere in discussione lo statuto assoluto e primo della legge divina, ma essa ruota tutta attorno alle modalità di accesso a questa legge. I partigiani dell'obbligazione della coscienza erronea rimettono in discussione l'idea che l'accesso a questa legge debba costituirsi principalmente attraverso la mediazione di un'istituzione garante della verità e dei prescrittivi che da essa dipendono. Sostanzialmente essi difendono la tesi secondo cui è principalmente mediante la coscienza di ciascuno, ancorché fallibile, che la legge divina giunge a rendersi accessibile. Questa tesi, lo si è visto, è stata ben lungi dall'essere facilmente accettata, ma, anche se poco a poco, a partire da Tommaso d'Aquino, essa va prendendo sempre più spazio all'interno dei dibattiti. Il caso di Jean Mair mostra chiaramente che una delle ragioni per rifiutare una tesi simile consiste proprio nell'uso potenziale che se ne può fare per giustificare l'alterità religiosa. È esattamente questo il punto che siamo chiamati ad affrontare nell'ultimo capitolo.

94. A partire dal XIV secolo, molteplici schemi intellettuali convergono per rinforzare questa nuova *épistémè* in corso di costruzione. Ne esamino alcuni in C. GRELLARD, *'L'erreur de Frédéric'. La relativité des religions au Moyen Âge*, in J.-B. BRENET, L. CESALLI (éds.), *Sujet libre. Pour Alain de Libera*, Vrin, Paris 2018, pp. 163-168 e ID., *Une histoire naturelle des religions. Blaise de Parme, les astres et les sectes*, in J. BIARD, A. ROBERT (éds.), *Blaise de Parme: physique et psychologie*, SISMEL, Galluzzo, Firenze 2019, pp. 59-82.



## I diritti della coscienza e l'alterità religiosa. Due casi di studio: l'eretico e l'idolatra

### Introduzione

Quest'ultimo capitolo cercherà di mettere alla prova la tesi che abbiamo fin qui sostenuto attraverso l'analisi di due casi di studio, quello dell'eresia da una parte e quello dell'idolatria dall'altra. La nostra tesi, lo ricordo, è la seguente: l'idea moderna di tolleranza religiosa è stata concettualmente resa possibile da un insieme di dibattiti teologici sui diritti della coscienza, sull'ignoranza come strumento di giustificazione del peccato e sul ruolo della buona intenzione nella definizione della moralità. Infatti, a entrare in gioco nel Medioevo è la rottura (o, quantomeno, la sospensione) di quel legame tra verità e salvezza che condiziona tutto il discorso teologico cristiano a partire, quantomeno, da sant'Agostino. La modifica del concetto di *fides*, che rinvia principalmente a un atto interiore di convinzione piuttosto che a un'idea di fedeltà e fiducia (che supporrebbe un garante esterno) e che è legata all'ampliamento del ruolo ascrivito all'intenzione nella definizione dell'atto morale (e conseguentemente anche dell'atto meritevole), conduce ad aprire degli spazi all'interno dei quali diventa possibile avvicinarsi alla salvezza pur credendo in qualche cosa di falso. In particolare, a partire dalla riflessione sulla giustificazione del peccato mediante l'ignoranza invincibile e sulla coscienza erronea obbligatoria, si fa strada l'idea che il diritto all'errore è, in certe condizioni, concesso e non mette in discussione la salvezza. A partire dal momento in cui – vuoi perché contestualizzato, limitato o provvisorio – il legame tra salvezza e verità risulta sospeso, allora diventa possibile, nonché legittimo, prendere in considerazione l'alterità re-

ligiosa. Difatti, valorizzando il rapporto personale e interiore della coscienza con Dio e la purezza dell'intenzione, si può pervenire a relativizzare la dimensione esteriore della religione (la *protestatio fidei per signa exteriora*, «attestazione della fede mediante segni esteriori», per riprendere la formula di Tommaso d'Aquino citata nell'introduzione<sup>1</sup>). È opportuno ribadirlo: nel Medioevo non c'è e non potrebbe esserci alcuna teoria né tantomeno alcuna pratica riguardo alla tolleranza, nella misura in cui il concetto moderno di tolleranza (e più radicalmente ancora quello di laicità) suppone precisamente che il cammino che porta alla sospensione del legame tra verità e salvezza e che passa dalla valorizzazione della coscienza rispetto ai diritti esteriori (religiosi o secolari) abbia avuto modo di svilupparsi. È per questo che i dibattiti di teologia morale della fine del Medioevo costituiscono una condizione di possibilità della tolleranza. Il mio obiettivo in questo capitolo non è dunque quello di esaminare le teorie medievali dell'eresia e dell'idolatria (cosa che eccederebbe di gran lunga il quadro del nostro saggio!), bensì di considerare come, in taluni testi di teologia, questa sospensione del legame tra verità e salvezza e la giustificazione dell'errore che vi si accompagna possano permettere un discorso diverso (ancorché minoritario) nei casi di eresia e idolatria, ovvero nei riguardi di un'alterità religiosa che non è più unicamente considerata come una forma di devianza.

### 3.1. Tollerare gli eretici?

La questione dell'eresia medievale, ossia, conformemente all'etimologia<sup>2</sup>, della devianza volontaria in rapporto a uno o più dogmi della

1. Cfr. *supra* Introduzione, p. 17.

2. Questa radice etimologica era già stata messa in evidenza da ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiarum sive originum libri XX*, W.M. Lindsay (ed.), Clarendon, Oxford 1987<sup>6</sup>, VIII, cap. 3, 1-2: «Haeresis Graece ab electione vocatur, quod scilicet unusquisque id sibi eligat quod melius illi esse videtur [...]. Inde ergo haeresis, dicta Graece voca, ex interpretatione electionis, qua quisque arbitrio suo ad instituenda, sive ad suscipienda quaelibet ipse sibi elegit».

Chiesa, è stata fatta oggetto di numerosi lavori<sup>3</sup> e di numerosi confronti che non possono esser ripresi in questa sede. Ci si accontenterà qui di esaminare la svolta che Guglielmo di Ockham ha impresso alla trattazione teologica e giuridica dell'eresia, al fine così di soppesarne le conseguenze ulteriori. Tali riflessioni si incentreranno su di un periodo che va dal XIV al XVI secolo, lasciando da parte il periodo «classico» incentrato sulla lotta anti-catarata (e, in misura minore, anti-valdese). Inoltre non ci si interesserà tanto al contenuto delle eresie in quanto tali, quanto piuttosto all'atteggiamento che la Chiesa deve adottare nei confronti dell'eretico, quale che sia la sua tipologia.

In un importante articolo, l'antropologo Talal Asad sottolinea un punto decisivo: l'eresia non deve essere interpretata in via privilegiata e prioritaria in termini socio-economici, come pur sarebbe legittimo, bensì in termini di potere e di rivendicazione della verità (*vindication of truth*)<sup>4</sup>. In rapporto alla verità oggettiva di cui la Chiesa si fa garante, l'eresia rappresenta un distanziamento, nonché una messa in discussione dell'*ordo* sul quale è fondata non solo la Chiesa, ma anche la società nel suo complesso<sup>5</sup>. Ciò che è in gioco corrisponde all'autorità di giudicare la verità, al pari delle forme di disciplina che assicurano l'accesso alla verità. Come sottolinea assai giustamente Talal Asad, non sono le credenze e le pratiche delle popolazioni in quanto tali a porre il problema. Occorre infatti essere consapevoli che la Chiesa cattolica medievale ha avuto una plasticità tale da permetterle di assorbire credenze e pratiche e di integrarle all'interno del proprio ordinamento (come mostra, per esempio, l'appropriazione di taluni culti pagani). Per contro, la questione dell'eresia rinvia al legame tra verità e salvezza e alla volontà della Chiesa di gestire in modo esclusivo questa verità. Come afferma Asad, la questione è quella legata ai pericoli ideologici e sociali che contrastano lo sviluppo della costituzione istituzionale della Chiesa dopo la Riforma gregoriana (quella che Asad

3. Segnaliamo specificatamente la recente sintesi di R. MOORE, *The War on Heresy. Faith and Power in Medieval Europe*, Profil Books, London 2012.

4. T. ASAD, *Medieval Heresy: An Anthropological View*, «Social History» 11/3 (1986), pp. 345-362.

5. *Ibidem*, p. 355.

chiama *empire building Church*<sup>6</sup>). La questione centrale è dunque, ancora una volta, quella dell'autorità nei riguardi del vero e della sua garanzia ecclesiale. Se assumiamo che la questione dell'eresia medievale è, innanzitutto, una questione istituzionale e dogmatica, si comprende la ragione in virtù della quale essa costituisca un test per l'indagine che stiamo conducendo sui diritti della coscienza e sulla sospensione del legame tra verità e salvezza. Infatti, come ricorda Joseph Lecler sulla scorta di Henri Maisonneuve, l'inquisizione e l'eresia si possono comprendere solo se la società cristiana viene inquadrata come un sistema politico-religioso la cui base è la *fides*: la Chiesa è a un tempo un corpo mistico e una società di questo mondo, società che mira alla perfezione attraverso il disciplinamento delle anime e dei costumi<sup>7</sup>. In questa prospettiva un peccato rappresenta un delitto e l'eresia una minaccia per l'unità del corpo sociale. Come scrive giustamente Lecler, «se l'eresia minacciasse soltanto una società spirituale autonoma, non si vedrebbe perché l'eretico sarebbe passibile di una pena corporale»<sup>8</sup>. Abbiamo qui una chiave di lettura per comprendere la lenta evoluzione di talune teorie teologiche sull'eresia alla fine del Medioevo. La tolleranza nei confronti dell'eresia (e, più in generale, nei confronti dell'alterità religiosa) suppone, come si è visto, una separazione dei fori e una riduzione dell'eresia ad una sua dimensione strettamente spirituale. È questa la tesi che si tenterà ora di mettere alla prova.

### 3.2. La svolta ockhamista

Sofferamoci brevemente sullo statuto della teologia a cavallo tra XIII e XIV secolo. La *quaestio* della *Summa Theologiae* che Tommaso dedica all'eresia<sup>9</sup>, benché in una forma del tutto speculativa, è suf-

6. *Ibidem*, p. 356.

7. LECLER, *Histoire de la tolérance*; H. MAISONNEUVE, *Études sur les origines de l'inquisition*, Vrin, Paris 1960.

8. LECLER, *Histoire de la tolérance*, p. 112: «Si l'hérésie ne menaçait qu'une société spirituelle autonome, on ne voit pas pourquoi l'hérétique serait judiciaire d'une contrainte corporelle».

9. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, II-II, q. 11, a. 1.

ficientemente rivelatrice dell'importanza di preservare nei riguardi della Chiesa il suo posto nell'amministrazione della verità. Tommaso parte da una definizione dell'eresia come corruzione della fede cristiana, definizione divenuta classica a partire dal *Decretum* di Graziano<sup>10</sup>, il quale definisce l'eresia a partire dalla doppia idea della perversione dogmatica e della perseveranza nell'errore. Conformemente all'etimologia resa popolare da Isidoro di Siviglia, e che abbiamo in precedenza ricordato, Tommaso muove dalla definizione di eresia come scelta (*electio*). Questa scelta è quella dei mezzi in vista di un fine; nel caso specifico, le verità dogmatiche secondarie completate dalla verità primaria che è Cristo:

Il termine eresia implica l'idea di scelta, come si è visto [ob. 1]. Ora, la scelta ha per oggetto i mezzi, presupponendo già stabilito il fine, stando alle spiegazioni date [I-II, q. 13, a. 3]. Ma nel credere il volere dà l'assenso a una data verità quale suo bene proprio, come sopra [q. 4, a. 3; a. 5, ad 1] si è visto: per cui la verità principale ha natura di fine ultimo, mentre le verità secondarie hanno natura di mezzi<sup>11</sup>.

Occorre tenere conto del fatto che la concezione del credere che è qui all'opera è quella della fedeltà, della fiducia, piuttosto che quella della convinzione intima. Credere implica un atto di fiducia nei confronti di qualcuno, il che suppone in definitiva una garanzia. Credere ha per fine colui a cui si dà il proprio assenso e le credenze particolari che permettono di accedere a tale fine sono i mezzi del fine:

Ora, dal momento che colui che crede dà l'assenso alle parole di qualcuno, ciò che è principale e quasi finale in ogni credenza sem-

10. GRATIANUS, *Decretum, Secunda pars*, Causa 24, q. 3, c. 28-31.

11. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica*, II-II, q. 11, a. 1, p. 135. Testo originale: THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, p. 1141b: «Respondeo dicendum quod nomen haeresis, sicut dictum est, electionem importat. Electio autem, ut supra dictum est, est eorum quae sunt ad finem, praesupposito fine. In credendis autem voluntas assentit alicui vero tanquam proprio bono, ut ex supradictis patet. Unde quod est principale verum habet rationem finis ultimi: quae autem secundaria sunt habent rationem eorum quae sunt ad finem».

bra essere proprio colui alla cui parola si crede; sono invece secondarie le cose credute in questo assenso<sup>12</sup>.

L'eretico è dunque colui che si inganna circa i mezzi che permettono di pervenire a quel fine che è Cristo, in quanto non segue gli insegnamenti trasmessi da Cristo stesso mediante la Scrittura e la tradizione apostolica di cui la Chiesa è garante, ma segue piuttosto il suo personale giudizio:

Perciò chi ha la retta fede cristiana, con la sua volontà dà l'assenso a Cristo nelle cose che riguardano la sua dottrina. Quindi uno può deviare dalla fede cristiana in due modi. Primo, perché si rifiuta di dare l'assenso a Cristo: e costui in qualche modo è mal disposto verso il fine medesimo<sup>13</sup>.

Questo testo, al di là della sua formulazione assai teorica, è interessante per i presupposti impliciti che l'accompagnano. Tommaso insiste qui, molto chiaramente, sulla dimensione fiduciaria della fede: la fede è fiducia in Cristo e nel suo insegnamento. Ma dal momento che la trasmissione di questo insegnamento è necessariamente indiretta (la fede è *ex auditu*), è indispensabile trovare un garante. Non è possibile accedere a quel fine che è Cristo facendo leva unicamente sul proprio animo, ma occorre rimettersi ad un'autorità esterna, ossia alla Chiesa. Senza tale autorità, si corre il rischio di ingannarsi sui mezzi, di corrompere i dogmi che sono necessari per pervenire al fine agognato. Fin da subito, dunque, Tommaso iscrive la sua riflessione sull'eresia nel quadro del solco di un'idea della Chiesa intesa come garante e amministratrice della verità necessaria alla salvezza. Questo punto è confermato dall'articolo 3 della *quaestio* 5 che insiste su quella che potremmo chiamare la dimensione sistemica della

12. *Ibidem*: «Quia vero quicumque credit alicuius dicto assentit, principale videtur esse, et quasi finis, in unaquaque credulitate ille cuius dicto assentitur, quasi autem secundaria sunt ea quae quis tenendo vult alicui assentire».

13. *Ibidem*: «Per hoc quod intendit quidem Christo assentire, sed deficit in eligendo ea quibus Christo assentiat, quia non eligit ea quae sunt vere a Christo tradita, sed ea quae sibi propria mens suggerit. Et ideo haeresis est infidelitatis species pertinens ad eos qui fidem Christi profitentur, sed eius dogmata corrumpunt».

fede cattolica<sup>14</sup>. Il problema in quest'articolo è quello di sapere se una persona possa essere eretica in relazione ad un articolo di fede pur mantenendosi fedele nell'adesione agli altri articoli. L'argomentazione, che muove ancora una volta da un punto di visto marcatamente epistemologico, ha qui, di fatto, una dimensione istituzionale assai marcata. L'eretico che rifiuti di credere ad un articolo di fede (sia ben inteso: in maniera pervicace, dato che è l'ostinazione a fare l'eresia) distrugge l'*habitus* della fede ricevuto mediante il battesimo. Orbene, l'*habitus* della fede costituisce una disposizione ad accettare la verità prima. Il modello è quello dell'adesione al principio; colui che nega una conclusione particolare, rigetta implicitamente, e nel contempo, il principio stesso da cui tale conclusione discende:

L'eretico che non crede ad un articolo di fede non ha l'abito della fede né formata, né informe. E ciò perché la specie di un abito dipende dalla ragione formale dell'oggetto, eliminata la quale la specie dell'abito non può sussistere<sup>15</sup>.

Un tale approccio strettamente epistemologico è immediatamente specificato: nel caso della fede, l'oggetto formale su cui l'*habitus* poggia è la verità prima conosciuta mediante le Scritture o mediante l'autorità della Chiesa. Di conseguenza, l'autorità della Chiesa, potendo godere del proprio accesso privilegiato alla verità prima, è costituita secondo i canoni di una norma infallibile da cui non è concesso di discostarsi:

Ora, l'oggetto formale della fede è la prima verità in quanto è rivelata nella sacra Scrittura e nell'insegnamento della Chiesa. Perciò chi non aderisce, come a regola infallibile e divina, all'insegnamento della Chiesa, che scaturisce dalla prima verità rivelata

14. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, II-II, q. 5, a. 3.

15. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica*, II-II, q. 5, a. 3, p. 83. Testo originale: THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, p. 1118b: «Respondeo dicendum quod haereticus qui discredet unum articulum fidei non habet habitum fidei neque formatae neque informis. Cuius ratio est quia species cuiuslibet habitus dependet ex formali ratione obiecti, qua sublata, species habitus remanere non potest».

nella sacra Scrittura, non ha l'abito della fede, ma ne accetta le verità per motivi diversi dalla fede<sup>16</sup>.

L'approccio epistemologico della fede, intesa come un sistema deduttivo fondato su una verità prima, permette di introdurre l'idea che la garanzia ultima di questo principio dipenda dalla Chiesa. Pertanto, ogni critica nei confronti dell'autorità della Chiesa è una critica alla Verità prima e una distruzione dell'*habitus* della fede.

Il punto importante consiste dunque nell'assimilazione della Chiesa alla Verità prima, essendo l'una – la Chiesa – la mediatrice e l'espressione necessaria dell'altra – la Verità prima. La presa in carico dell'interiorità per opera di una entità esteriore tangibile è dunque compiuta. La prima conseguenza che ne deduce Tommaso è di natura disgiuntiva, tra ciò che è fede e ciò che non lo è. Lo schema è quello classico: la fede è vera e l'idea di una fede falsa è priva di senso. L'eretico non ha la fede, ha solo un'opinione. La seconda conseguenza è che non si sceglie ciò a cui si crede all'interno del dogma; l'infallibilità fonda l'idea di sistema, e l'idea della scelta personale, che Tommaso situa al cuore dell'eresia, è incompatibile con l'idea di una norma infallibile:

Ora, è chiaro che chi aderisce all'insegnamento della Chiesa come a una regola infallibile dà l'assenso a tutto ciò che la Chiesa insegna. Altrimenti, se di quanto la Chiesa insegna accetta o non accetta quello che vuole, non aderisce all'insegnamento della Chiesa come a una regola infallibile, ma segue la propria volontà<sup>17</sup>.

16. *Ibidem*. Testo originale: *ibidem*, pp. 1118b-1119a: «Formale autem obiectum fidei est veritas prima secundum quod manifestatur in Scripturis sacris et doctrina Ecclesiae. Unde quicumque non inhaeret, sicut infallibili et divinae regulae, doctrinae Ecclesiae, quae procedit ex veritate prima in Scripturis sacris manifestata, ille non habet habitum fidei, sed ea quae sunt fidei alio modo tenet quam per fidem».

17. *Ibidem*: «Manifestum est autem quod ille qui inhaeret doctrinae Ecclesiae tanquam infallibili regulae, omnibus assentit quae Ecclesia docet. Alioquin, si de his quae Ecclesia docet quae vult tenet et quae vult non tenet, non iam inhaeret Ecclesiae doctrinae sicut infallibili regulae, sed propriae voluntati».

L'ultima conseguenza, fondamentale, è la distinzione tra l'errore e l'eresia. Quest'ultima suppone l'ostinazione pervicace, il rifiuto di riconoscere la Chiesa come regolatrice infallibile. Qualsiasi specifica devianza corretta in rapporto al sistema è contemplabile e presa in carico dalla dimensione del dubbio inevitabile all'interno dell'atto di fede.

È quindi evidente che l'eretico il quale nega pertinacemente un articolo, non è disposto a seguire in tutto l'insegnamento della Chiesa (se infatti lo negasse senza pertinacia, non sarebbe un eretico, ma solo un errante). E così è chiaro che chi è eretico in un articolo, non ha la fede negli altri, ma solo un'opinione secondo la propria volontà<sup>18</sup>.

Così, a partire da un approccio marcatamente epistemologico nei confronti della questione dell'eresia, fondato sull'analisi della differenza tra fede e opinione, e sulla posizione detenuta dalla volontà e dalla scelta nella cornice dell'atto di fede, Tommaso reintroduce il ruolo della Chiesa nella sua centralità, intesa come garante della Verità prima di cui è mediatrice e da cui ricava la sua stessa legittimità. Quindi l'assimilazione della Chiesa alla norma infallibile della fede permette di ricollocare la questione dell'istituzione e della garanzia fiduciaria nel cuore dell'indagine circa la fede individuale. È precisamente la rimessa in questione – per ragioni tanto teoriche quanto sociali – dell'autorità dell'istituzione ecclesiastica a portare a una revisione del discorso sull'eresia.

Nella riflessione ecclesiologica di Guglielmo di Ockham – elaborata a partire dagli anni '30 del Trecento nel quadro della sua lotta contro i papi avignonesi – il discorso sull'eresia comincia a subire un'evoluzione<sup>19</sup>. L'approccio nei confronti dell'eresia in Ockham,

18. *Ibidem*: «Et sic manifestum est quod haereticus qui pertinaciter discredit unum articulum non est paratus sequi in omnibus doctrinam Ecclesiae (si enim non pertinaciter, iam non est haereticus, sed solum errans). Unde manifestum est quod talis haereticus circa unum articulum fidem non habet de aliis articulis, sed opinionem quandam secundum propriam voluntatem».

19. Su quest'argomento, cfr. T. SHOGIMEN, *Ockham and Political Discourses in the Late Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 75-104. Sul-

che vediamo esposto nella prima parte del *Dialogus* per mezzo di una discussione tra un maestro ed un allievo, evidenzia gli aspetti epistemologici del problema a detrimento di una trattazione giuridica e, soprattutto, sviluppa il discorso nel contesto di una chiara coscienza del fallimento delle istituzioni chiamate ad amministrare le verità necessarie alla salvezza<sup>20</sup>. A prima vista, pertanto, Ockham sembra riprendere la definizione classica di eresia, che siamo soliti trovare presso i canonisti:

Alcuni lo descrivono in questi termini: un eretico è un individuo battezzato seriamente o che si crede battezzato, che in modo pertinace dubita della verità cattolica o erra contro di essa<sup>21</sup>.

Come spiega il Maestro al suo discepolo, la prima clausola mira a circoscrivere l'eresia a una questione interna alla Chiesa, escludendo gli infedeli: essere eretico suppone l'essere stato formalmente battezzato, indipendentemente dalla natura dell'officiante. Tuttavia è soprattutto la seconda clausola, attraverso la nozione classica di ostinazione (*pertinantia*), che suggerisce una rilettura cognitiva nei riguardi della questione dell'eresia:

Con la terza parte, quando si dice "in modo pertinace dubita della verità cattolica o erra contro di essa", si escludono tutti quelli che per ingenuità o per sola ignoranza, senza alcuna pertinacia, dubitano o errano contro la fede. Costoro infatti non sono da considerare eretici, ma devono essere istruiti con cura intorno alla fede; se successivamente dubiteranno ancora o erreranno, allora dovranno essere giudicati eretici<sup>22</sup>.

la vita di Guglielmo di Ockham, L. BAUDRY, *Guillaume d'Occam. Sa vie, ses œuvres, ses idées sociales et politiques*, t. 1. *L'homme et ses œuvres*, Vrin, Paris 1949.

20. La prima parte del *Dialogus* è stata l'oggetto di una puntuale analisi in C. MARMO, *Guglielmo di Ockham e la controversia De fide catholica: presupposti gnoseologici ed epistemologici*, tesi di laurea, Università degli Studi di Bologna, Bologna 1982.

21. GUGLIELMO DI OCKHAM, *Dialogo sul Papa eretico*, I, iii, 3, p. 215. Testo originale a fronte: «Quidam describunt sic dicentes: Haereticus est serio baptizatus, vel pro baptizato se gerens, pertinaciter dubitans vel errans contra Catholicam veritatem».

22. *Ibidem*, p. 217. Testo originale a fronte: «Per tertiam vero particulam, cum dicitur "pertinaciter dubitans vel errans contra Catholicam veritatem", excludun-

La clausola dell'ostinazione mira a escludere l'errore che procede dall'ignoranza o dalla semplicità e si accompagna alla sottolinenatura dell'importanza per la religione cristiana della dimensione pubblica e dell'istruzione. Infatti, la religione cristiana è fondata sull'adesione al vero e suppone dunque che i cristiani siano istruiti circa ciò a cui devono aderire. Fin qui, la posizione di Ockham non ha niente di originale. A renderla tale è il fatto che essa si accompagna a una tesi contemplante la fallibilità universale delle autorità umane che svalorza il ruolo di garante che l'istituzione ecclesiastica si era ascritta. Il punto importante in Ockham, di fatto, è la rottura tra la Chiesa universale (che è la vera regola infallibile della verità) e la Chiesa come istituzione. Questo punto emerge immediatamente nel momento in cui Ockham riprende il tema classico dell'obbedienza a un prelado (ovvero ad un superiore dal punto di vista gerarchico all'interno della Chiesa), in particolar modo nel quadro della correzione di un'eresia:

Chi non è tenuto a credere indubitabilmente ad un altro per ciò che riguarda la fede non è tenuto a ritrattare la sua opinione erronea soltanto a causa di un'asserzione o di un'ammonizione o di un rimprovero di quest'altro, perché chi ritratta un'opinione erronea deve credere con fede salda l'asserzione contraria, e sembra essere valida una stessa ragione in riferimento all'aderire fermamente alla verità cattolica e al dissentire dalla falsità contraria. Ma i sudditi non sono tenuti a credere indubitabilmente ai prelati in ciò che riguarda la fede, sia perché altrimenti la fede dei sudditi consisterebbe nella sapienza di uomini, sia perché i prelati possono errare contro la fede tanto a causa di ingenuità e ignoranza quanto di pertinacia. Dunque, i sudditi non sono tenuti a causa soltanto di un'asserzione dei prelati o di un'ammonizione o di un rimprovero a ritrattare le loro erronee opinioni. Perché invece siano tenuti a ritrattarle, è necessario che i prelati dimostrino in modo evidente

tur omnes qui ex simplicitate vel ignorantia sola, absque omni pertinacia, vel dubitant vel errant contra fidem. Tales enim non sunt censendi haeretici, sed sunt de fide cum diligentia informandi; qui si postea pertinaciter dubitaverint vel erraverint sunt haeretici iudicandi».

attraverso la regola della fede che le loro opinioni contrastano con l'ortodossia della fede<sup>23</sup>.

Conformemente alla sua concezione marcatamente cognitiva della fede e dell'eresia, Ockham insiste sul fatto che, in materia di fede, nessuno è tenuto a farsi portatore di una fiducia cieca. Se ne deduce che il solo ammonimento da parte di un prelato non è sufficiente, dal momento che la revoca di un errore suppone il credere fermamente al dogma contrario a questo errore. Esiste quindi una modalità di costruzione del pensiero secondo spiegazione razionale, secondo istruzione, che nessun comando può rimpiazzare. Colui che omette questa tappa e obbedisce incondizionatamente ad un prelato farà riposare la propria fede su di una fonte umana fallibile dal momento che anche un prelato può ingannarsi per semplicità, ignoranza o ostinazione. Il contraltare dell'obbligo alla revoca degli errori si colloca per Ockham in quest'obbligo alla spiegazione che deve condurre il prelato a rendere conto del suo giudizio; la conseguenza di tutto ciò è la possibilità di fare appello a una decisione di tal sorta:

Nessuno è tenuto a ritrattare la propria opinione erronea a causa di una correzione esercitata da parte di chi deve essere pronto a rendere conto a chi chiede ragione della fede, a meno che chi corregge non abbia fornito la ragione per cui tale opinione è da ritrattare in quanto erronea; infatti, se l'uno fosse tenuto a ritrat-

23. *Ibidem*, I, iv, 17, p. 321. Testo originale a fronte: «Qui in his quae fidei sunt non tenentur alteri fidem indubiam adhibere, non tenentur ad solam assertionem eius vel monitionem aut increpationem opinionem erroneam revocare, quia qui opinionem erroneam revocat debet assertionem contrariam firma fide tenere, et eiusdem rationis videtur esse veritati catholicae firmiter adhaerere et falsitati contrariae dissentire. Sed subditi in his quae fidei sunt non tenentur praelatis suis fidem indubiam adhibere, tum quia tunc fides subditorum in sapientia hominum consisteret, tum quia prelati tam ex simplicitate vel ignorantia quam ex pertinacia possunt contra fidem errare. Ergo ad solam assertionem eorum vel monitionem seu increpationem non tenentur suas subditi opiniones erroneas revocare. Sed si revocare tenentur oportet quod prelati per regulam fidei eis patenter ostendant quod opiniones suae fidei obviant orthodoxae».

tare la propria opinione come erronea senza che gli sia fornita una ragione, l'altro non sarebbe tenuto a fornire la ragione sul perché quell'opinione sia da ritrattare. [...] Dunque, i sudditi non sono tenuti a ritrattare le loro opinioni erronee contrarie alla verità cattolica a causa di una qualunque correzione da parte di prelati, eccettuata la correzione legittima nel modo sopra indicato<sup>24</sup>.

Vedremo a breve un'applicazione concreta di questo schema. Nell'immediato occorre sottolineare che questo obbligo che impone al prelado di giustificare, in ragione della sua fallibilità, i suoi comandi, si applica *a fortiori* anche al Papa. I motivi invocati dal Maestro nel capitolo 3 del libro V del *Dialogus* sono importanti in quanto permettono di comprendere la situazione di fallibilità generalizzata nella quale versa l'istituzione ecclesiastica. Ogni *viator purus* capace di ragione e non confermato dalla grazia può ingannarsi e può farlo con ostinazione. Di fatto, le verità di fede che non sono né dimostrabili né sperimentabili rilevano un atto volontario del credere<sup>25</sup>. È questo elemento di volontà a introdurre la possibilità dell'ostinazione nell'atto del credere (che è l'inverso della fermezza della fede). Ora, il Papa è un *viator purus* di tal sorta (che il Papa non sia confermato nella grazia è dimostrato dal fatto che anch'egli può peccare); non c'è dunque alcun privilegio del Papa rispetto agli altri cristiani:

24. *Ibidem*, pp. 321-323. Testo originale a fronte: «Ad correctionem illius qui debet esse paratus ad satisfactionem poscenti rationem de fide non tenetur quis opinionem suam erroneam revocare, nisi idem rationem reddiderit quod talis opinio est tanquam erronea revocanda, quia si aliquis absque reddita ratione teneretur opinionem suam tanquam erroneam revocare, alius non teneretur de opinione revocanda rationem reddere. [...] Ergo subditi non tenentur opiniones suas erroneas contra veritatem catholicam revocare propter correctionem praelatorum quamcunque nisi fuerit legitima correctio modo supradicto».

25. Su questo punto, cfr. GRELLARD, *De la certitude volontaire*, pp. 61-84; D. PICHÉ, *Raisons de croire et vouloir croire: le débat entre Durand de Saint-Pourçain, Gauthier Chatton et Guillaume d'Ockham*, in J. PELLETIER, M. ROQUES (eds.), *The Language of Thought in Late Medieval Philosophy. Essays in Honor of Claude Panaccio*, Springer, Cham 2017, pp. 201-216.

Ogni semplice viatore dotato dell'uso della ragione, ma che non è confermato nella grazia, può errare contro la fede e aderire pertinacemente all'errore, perché, se vuole, può dissentire da una verità che non è autoevidente, che non è stata recepita attraverso un'esperienza certa, e che non gli è stata provata in modo dimostrativo. Infatti, secondo sant'Agostino, nessuno può credere se non volendo [...] Dunque, un papa, se vuole, può dissentire da tali verità e di conseguenza può incorrere nella malvagità eretica<sup>26</sup>.

Questo primo argomento conferisce il tono generale degli argomenti del Maestro: il Papa non differisce dagli altri uomini né secondo i termini della grazia né in rapporto al peccato (è peccatore come tutti gli uomini e, in virtù di ciò, è fallibile). Dal punto di vista soteriologico la funzione non aggiunge niente all'uomo. Le funzioni ecclesiastiche non proteggono affatto dal peccato e non procurano alcun tipo di grazia. A partire da questa fallibilità soteriologica (tutti possono peccare) si innesca una fallibilità epistemologica (tutti possono ingannarsi):

Chi non è confermato nella fede, se è dotato dell'uso della ragione, può errare contro la fede. Ma il papa non è confermato nella fede, perché, se fosse confermato nella fede, lo sarebbe attraverso qualche dono soprannaturale; ora, nessun dono soprannaturale attraverso il quale possa essere confermato nella fede è conferito al papa. Infatti, fra tutti i doni soprannaturali conferiti normalmente ai semplici viatori, i più importanti e quelli che rendono chi li riceve stabile nella fede, vi sono la grazia, le virtù teologali – ovvero fede, speranza e carità – e i doni dello Spirito Santo. Ma attraverso di essi il semplice viatore non è affatto confermato nella fede, dato che questi doni spesso

26. GUGLIELMO DI OCKHAM, *Dialogo sul Papa eretico*, I, v, 3, p. 411. Testo originale a fronte: «Omnis purus viator habens usum rationis non confirmatus in gracia potest contra fidem errare et eidem errori pertinaciter adherere, quia talis potest veritati que non est per se nota nec per experienciam certam accepta nec est sibi demonstrative probata, si voluerit, dissentire et eius contrariam opinari, quia secundum beatum Augustinum credere nullus potest nisi volens. [...]. Ergo papa talis potest veritati que non est per se nota nec per experienciam certam accepta nec est sibi demonstrative probata, si voluerit, dissentire».

si trovano con perfezione e misura maggiori in persone diverse dal papa, le quali tuttavia attraverso di essi non sono affatto confermati nella fede. Dunque, il papa attraverso di essi non è confermato nella fede; così, nessun dono soprannaturale conferitogli lo conferma nella fede; pertanto, può errare contro la fede<sup>27</sup>.

Chi non è confermato nella fede (se ha l'uso della ragione, dal momento che la ragione è una condizione strutturale di accesso al vero e al falso e alla possibilità di sbagliarsi) può ingannarsi nei riguardi della fede. Orbene, il Papa non è confermato nella fede in quanto non riceve mediante il proprio officio un dono soprannaturale. I soli doni sono le virtù teologali e i doni dello Spirito Santo, offerti a tutti i *viatores*; doni che, nella maniera più assoluta, non proteggono contro l'errore. Dunque, non vi è alcun dono soprannaturale che va a confermare il Papa nella fede. Così, in materia di fede, non è possibile evitare del tutto l'errore ed esser certi di essere nel vero. Il Papa è un *viator* fallibile come gli altri, il cui stato di grazia non è più assicurato di quanto lo sia quello di un qualunque altro cristiano. Di conseguenza, la dignità ecclesiastica non procura al Papa nessun valore aggiunto e non lo istituisce secondo superiorità nei confronti degli altri in materia di fede. Il Papa non può dunque pretendere di essere il garante della continuità della fede attestata dai vangeli (Mt 28,20). Una tale funzione pertiene alla Chiesa universale, la quale non coincide necessariamente con la Chiesa istituzionale.

27. *Ibidem*, pp. 415-417. Testo originale a fronte: «Qui non est confirmatus in fide, si usum habeat rationis, potest errare contra fidem, sed papa non est confirmatus in fide quia si esset confirmatus in fide per aliquod donum supernaturale confirmaretur in fide; sed nullum supernaturale donum apparet collatum pape per quod confirmetur in fide. Inter omnia enim dona supernaturalia que de communi lege puris viatoribus conferuntur precipua et maxime stabiliencia recipientem in fide sunt gracia et virtutes theologice, scilicet fides spes et caritas et dona Spiritus Sancti. Sed per ista purus viator minime confirmatur in fide, cum ista perfecciora et maiora sepe inveniuntur in aliis quam in papa qui tamen per ipsa minime confirmantur in fide. Ergo papa per ista minime confirmatur in fide, et ideo nullum donum supernaturale collatum ipsum confirmat in fide quare contra fidem potest errare».

La congiunzione di questi elementi, vale a dire da un lato la dimensione cognitiva della fede, che implica la necessità di istruire e di convincere, e dall'altro la fallibilità (possibile e talvolta reale) degli esperti fino al più alto livello della Chiesa conduce a riaffermare sia il diritto all'errore, qualora non sia pervicace (ovvero quando si sia disposti a lasciarsi convincere da argomenti ammissibili), sia a difendere in ultima istanza i diritti della coscienza sicura delle proprie buone ragioni. Nel capitolo 23 del libro IV del *Dialogus*, il discepolo solleva il caso di una persona che è eretica senza saperlo e che fa appello al Papa. Il testo difende chiaramente un diritto all'errore. Colui che difende un'eresia, ossia un falso dogma, ma senza saperlo (*nescienter*) ed essendo disponibile ad esser corretto, non deve essere giudicato eretico, neppure dalla più alta giurisdizione, quella del Papa, a meno che non si disponga di altre prove attestanti il suo carattere eretico (vale a dire pervicacemente ostinato). Il punto importante è proprio questo: si può difendere un'eresia senza essere eretici se si è pronti a cambiare avviso una volta informati. Ne consegue che una tale persona potrà legittimamente sostenere il proprio punto di vista fin tanto che non gli sarà stata posta di fronte agli occhi una prova manifesta della sua eresia:

DISCEPOLO: Che cosa accadrebbe, se uno difendesse dinnanzi al papa un'eresia che sostenesse di ritenere consona all'ortodossia della fede?

MAESTRO: Dicono che se difendesse mille volte un'eresia inconsapevolmente, dichiarando (espressamente o tacitamente) di essere disposto a correggersi quando abbia saputo che la sua opinione confligge con la verità cattolica, anche dinnanzi al papa, non dovrebbe essere giudicato eretico, se non venisse provato che è eretico attraverso altre prove legittime; infatti, come gli sarebbe lecito difendere inconsapevolmente un'opinione erronea la prima volta, così gli sarebbe lecito anche una seconda e terza volta e sempre, fino a che non gli venga dimostrato chiaramente che la sua opinione è da annoverare tra le eresie<sup>28</sup>.

28. *Ibidem*, I, iv, 23, p. 343-345. Testo originale a fronte: «Discipulus: Quid si aliquis defenderet coram papa haeresim quam diceret se putare consonam esse fidei catho-

Si vede dunque che, per il Maestro – a cagione stessa della natura fortemente cognitiva della religione cristiana e della fallibilità dell'uomo nella sua condizione post-lapsaria – il diritto all'errore permane intangibile a talune condizioni, ovvero: in primo luogo, che la tesi sostenuta non lo sia in maniera pervicacemente ostinata e in secondo luogo che la tesi contraria (ovvero la tesi conforme alla fede) sia fondata su prove ammissibili. Senza prove, il difensore sincero di una eresia (l'eretico *nescienter*) può legittimamente restare in questo stato. Beninteso, il problema che sorge immediatamente, e che è sollevato dal discepolo, è quello di sapere che cosa succede se, una volta che l'errore si sia manifestato, l'eretico comunque ritenga che l'opposizione della sua opinione nei riguardi dell'ortodossia non sia stata provata. Siamo qui al cuore del problema: sulle questioni di fede, l'evidenza della scienza (l'esperimento o la dimostrazione<sup>29</sup>) non è accessibile; si è dunque nel dominio della convinzione e si pone il caso di colui che niente e nessuno è in grado di convincere:

DISCEPOLO: Forse chi difende in questo modo una sua opinione, anche dopo che gli sia stato dimostrato che la sua opinione è eretica, dirà che non gli è stato mostrato che la sua opinione confligge con la verità cattolica, così da non poter mai essere dimostrato colpevole<sup>30</sup>.

La risposta del Maestro, in un primo tempo, sottolinea il ruolo degli esperti, conformemente alla teoria della pubblicità sviluppata nel primo libro del primo trattato. Se una pluralità di esperti (se-

licae? Magister: Dicunt quod si millesies defenderet haeresim nescienter cum protectione expressa vel tacita quod paratus est corrigi cum cognoverit opinionem suam catholicae fidei obviare etiam coram papa non esset haereticus iudicandus nisi per alia legitima documenta haereticus probaretur quia, sicut prima vice licet sibi nescienter tali modo opinionem erroneam defendere, ita licet secunda vice et tertia et semper quousque fuerit sibi probatum aperte quod sua opinio est inter haereses computanda».

29. Sulla teoria ockhamiana circa l'evidenza e la dottrina della scienza, cfr. E. PERINI-SANTOS, *La théorie ockhamienne de la connaissance évidente*, Vrin, Paris 2006.

30. GUGLIELMO DI OCKHAM, *Dialogo sul Papa eretico*, I, iv, 23, p. 345. Testo originale a fronte: «Discipulus: Forte dicit taliter opinionem suam defendens, etiam postquam opinio sua fuerit probata haeretica, quod non est sibi ostensum quod sua opinio fidei obviat orthodoxae, et ita nunquam posset convinci».

condo Ockham, più teologi che canonisti) ammette che l'eresia sia stata dimostrata a partire da elementi sufficienti, vale a dire le Scritture e la tradizione apostolica, il rifiuto di un tale giudizio sarà una prova di ostinazione:

MAESTRO: Non gli è sufficiente negare la dimostrazione dell'eresia della sua opinione, ma è costretto a stare al giudizio degli esperti; se gli esperti ritengono che è stato sufficientemente provato che la sua opinione è eretica, è tenuto a ritrattarla, altrimenti deve essere ritenuto pertinace ed eretico<sup>31</sup>.

Siamo qui nel dominio della prova topica, probabile e semplicemente persuasiva, in virtù della quale l'opzione del maggior numero dei sapienti detiene un valore probatorio sufficiente ancorché non cogente<sup>32</sup>. Nondimeno, il discepolo ha buon gioco nel rimarcare la fallibilità generale degli esperti che lo stesso Maestro ha concesso:

DISCEPOLO: Che cosa accade se gli esperti, compresi tutti i maestri di teologia, insieme con il papa si sbagliano?

MAESTRO: Di fatto condanneranno un innocente. Tuttavia, secondo la legge, può difendere la propria causa facendo ricorso in appello. Se però non si concede il legittimo ricorso in appello, non gli resta altro che affidarsi alla grazia divina senza temere di essere cancellato dal consorzio degli uomini con un giudizio iniquo, perché una coscienza iniqua non potrà cancellarlo dal libro dei viventi<sup>33</sup>.

31. *Ibidem*: «Magister: Non sufficit sibi negare opinionem suam esse probatam haereticam, sed cogetur stare iudicio peritorum; qui, si reputaverint sufficienter esse sibi probatum quod opinio sua est haeretica, tenetur eam revocare, alioquin inter pertinaces et haereticos est censendus».

32. Per definizione, la prova topica è *faciens fidem* ed essa produce un assenso più o meno forte ma non vincolante, a differenza della dimostrazione che è *faciens scire* e che produce un assenso logico. Per un approccio generale alla questione, cfr. J. FRANKLIN, *The Science of Conjecture. Evidence and Probability Before Pascal*, The John Hopkins University Press, Baltimora 2001, pp. 102-130.

33. GUGLIELMO DI OCKHAM, *Dialogo sul Papa eretico*, I, iv, 23, p. 345. Testo originale a fronte: «Discipulus: Quid si errant periti et omnes theologiae magistri una cum papa? Magister: De facto damnabunt innocentem. Poterit tamen secundum

Come si vede, la risposta del Maestro è priva di ambiguità: se la giustizia degli uomini è deficitaria al punto da condannare un innocente, a colui che è certo del suo buon diritto non resta che rimettersi alla grazia divina, giacché bisogna preferire la propria convinzione personale rispetto al giudizio degli uomini. Da un punto di vista soteriologico, sarebbe più disdicevole contravvenire alla propria coscienza e scegliere una coscienza iniqua per accordarsi al giudizio iniquo degli uomini. In ultima istanza, la coscienza certa del proprio buon diritto resta il giudice ultimo che occorre seguire anche contro tutto e tutti. Questa posizione del Maestro è chiaramente fondata su quella netta separazione tra la sfera dell'interiorità e quella dell'esteriorità, di cui Paolo Prodi ha mostrato l'importanza nel processo di costituzione della modernità:

MAESTRO: A ciò si risponde facilmente, perché noi dobbiamo giudicare solo degli aspetti esteriori, mentre ciò che non si vede compete al giudizio divino, e perciò un tale è da giudicare eretico per quanto a noi appare esteriormente, anche se agli occhi di Dio non è eretico. Allo stesso modo spesso dobbiamo pensare che molti siano onesti, perché in essi non ci appare alcun male, anche se sono pessimi agli occhi di Dio<sup>34</sup>.

La sfera della coscienza, accessibile a Dio solo, e la sfera del diritto, che si appoggia su delle prove manifeste, esterne, appartengono a due regimi diversi, con tutti i rischi di discrasia che incombono quando si cerchi di operare una deduzione da un regime all'altro.

*iura causam suam per remedium appellationis sublevare. Si autem appellationi suae legitimae non defertur, non restat ei nisi ut divinae gratiae se committat et non timeat de hominum societate iudicio iniquo deleri quem de libro viventium conscientia non delet iniqua».*

34. *Ibidem*, I, iii, II, p. 259. Testo originale a fronte: «Ad hoc respondetur facilliter quia de exterioribus habemus tantummodo iudicare, occulta autem ad iudicium spectant divinum. Et ideo talis a nobis est censendus haereticus propter illa quae nobis apparent exterius licet apud Deum non sit haereticus, quemadmodum saepe multos bonos arbitrari debemus quia nullum malum in ipsis nobis apparet qui tamen apud Deum sunt pessimi».

In un certo senso, Ockham si iscrive all'interno di una tradizione canonistica e teologica di cui egli si limita a svelare le implicite conseguenze. Al medesimo tempo, una tale attitudine radicale è resa possibile solo dall'instabilità dell'istituzione ecclesiastica all'epoca della doppia crisi imperiale e francescana che porta Ockham a mettere in evidenza la fallibilità delle istituzioni al cospetto di una concezione più individuale della vita cristiana<sup>35</sup>. Prendendo sul serio la concezione cognitiva della religione cristiana (e del suo risvolto negativo rappresentato dall'eresia), Ockham è portato a valorizzare il ruolo centrale della coscienza individuale (come luogo di ricerca del vero)<sup>36</sup> sulla base di un'idea di uguaglianza soteriologica fra tutti i cristiani. La conseguenza principale per la nostra indagine è che Ockham rigetta qualsiasi idea di una fiducia cieca in un'autorità esterna alla coscienza e reclama, in caso di eresia, una prova in grado di collocarsi al di là di ogni ragionevole dubbio. L'eresia, che è un'impostazione interiore, non può essere provata che per mezzo di segni esteriori, mediante la deduzione di uno stato di fede a partire da determinate pratiche. Si tratterà dunque sempre e solo di presunzioni di colpa che, per essere ammissibili, dovranno essere le più forti possibili. Tuttavia, a fronte dei diritti assoluti della coscienza, tali presunzioni di reato sono rinviate al solo dominio disciplinare dell'esteriorità del diritto, privo di una comune proporzionalità rispetto alla prospettiva della salvezza. La riflessione di Ockham sull'eresia è dunque un caposaldo fondamentale in questa sospensione progressiva del legame tra verità e salvezza e nel percorso di instaurazione di una dicotomia tra la coscienza e il diritto. Una tale eredità non può che essere, nel contempo, decisiva ed ingombrante. Decisiva perché anticipa mutazioni antropologiche e sociali fondamentali, ovvero l'emersione della coscienza individuale come istanza morale e la fallibilità delle istituzioni resa manifesta dal Grande Scisma. Ingombrante perché una delle sfide principali della teologia tardo-medievale è preci-

35. Cfr. CHIFFOLEAU, *La religion flamboyante*, pp. 104-116 e P. CHAUNU, *Le temps des réformes. 1. La crise de la Chrétienté, 1250-1550*, Fayard, Paris 1975. La documentazione di P. Chaunu è in larga parte datata, a tratti obsoleta, ma la maggior parte delle sue intuizioni si rivela essere fondamentalmente puntuale.

36. Cfr. *supra* capitolo II, p. 80.

samente quella di tenere assieme la duplice legittimità dell'istituzione e della coscienza, dell'eteronomia e dell'autonomia.

### 3.3. Inquadrare l'eredità: Gerson e Jean Mair

Valutare l'eredità ecclesiologica di Guglielmo di Ockham è difficile. La sua opposizione frontale al papato ha reso praticamente impossibile farne un'autorità esplicita per i teologi successivi. Ormai è stato chiaramente documentato (segnatamente da Brian Tierney, Francis Oakley e Quentin Skinner<sup>37</sup>) il ruolo di Ockham all'interno del processo di elaborazione di un pensiero conciliarista e il suo impatto all'epoca dei concili di Basilea e di Costanza. Nello specifico, sappiamo che Pierre d'Ailly si rifà al *Dialogus* per lo sviluppo della sua idea conciliare e che un partigiano del papato come Tomás de Torquemada fa uso del medesimo testo<sup>38</sup>. Tuttavia, l'eredità specifica della sua teoria nei riguardi dell'eresia è più difficile da identificare. Ci contenteremo in questa sede di mostrare come due teologi solitamente indicati come nominalisti (ancora una volta con tutte le difficoltà storiografiche che questa etichetta comporta<sup>39</sup>), vale a dire Jean Gerson e Jean Mair, integrino, con discrezione, elementi ockhamisti all'interno della loro riflessione sull'eresia, basandosi su di un testo, il *Dialogus*, che evidentemente conoscevano.

La traiettoria delineata da Jean Gerson, che mira a sviluppare un'ecclesiologia che affianchi, nel contempo, le tesi conciliariste al mantenimento di una gerarchia ecclesiastica forte, permette al pensatore di delimitare i principali aspetti dell'ecclesiologia ockha-

37. Q. SKINNER, *Les fondements de la pensée politique moderne*, Albin Michel, Paris 2001, pp. 418-432 e 597-603; B. TIERNEY, *Religion, Law and the Growth of Constitutional Thought. 1150-1650*, Cambridge University Press, Cambridge 1982; F. OAKLEY, *The Conciliarist Tradition. Constitutionalism in the Catholic Church. 1300-1700*, Oxford University Press, Oxford 2003.

38. Il compendio di Pietro d'Ailly è stato edito in I. MURDOCH, *Critical edition of Pierre d'Ailly's Abbreviatio Dyalogi Okan*, Unpublished PhD dissertation, Durham University, 1981.

39. Cfr. le osservazioni precedenti, p. 56, n. 11.

mista integrandoli secondo la propria prospettiva<sup>40</sup>. Non si può certamente attribuire a Gerson la benché minima simpatia nei confronti dell'eresia, data la sua posizione contro Jan Hus e Girolamo da Praga, a Costanza. Nondimeno egli prende parte alla diffusione e all'accentuazione di quella separazione tra coscienza e diritto, tra foro interno e foro esterno, che già si è vista in Ockham (com'anche in Holcot)<sup>41</sup>. In un breve trattato scritto al principio del Concilio di Costanza, nel novembre del 1415, il *Tractatus de protestatione circum materiam fidei adversus haereses*, Gerson sviluppa attorno a questo punto molteplici analisi di rilievo. La posta in gioco è per Gerson quella riguardante l'articolazione dell'atto interiore di fede e delle sue manifestazioni esteriori. Una *protestatio circa materiam fidei* è, di fatto, una «professione o confessione fatta esteriormente al fine di mostrare ciò che pensa interiormente della fede colui che la proclama»<sup>42</sup>. Se una tale professione può essere fatta da qualunque fedele, essa è però richiesta in modo particolare a colui che è sospettato di ingannarsi in tale materia. La prima funzione di una tale professione è quella di riaffermare la propria sottomissione alla Chiesa in quanto garante della fede cattolica. Ritroviamo ora in Gerson, come già in Ockham, la preoccupazione di istruire e argomentare prima di procedere con la condanna. Una tale posizione è esplicita nel caso dell'eretico che ignora di esser tale (*haereticus nescienter*). Da lui non si può esigere una tale professione, e ancor meno una ritrattazione dal momento che ciò significherebbe per lui andare contro la propria coscienza. Per contro, una volta che gli si sarà dimostrato il suo errore, egli dovrà, per non risultare pervicace, deporre la propria coscienza:

40. L. PASCOE, *Jean Gerson, Principles of Church Reform*, Brill, Leiden 1973, C. BROWN, *Pastor and Laity in the Theology of Jean Gerson*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, F. OAKLEY, *Gerson as Conciliarist*, in B. MCGUIRE (ed.), *A Companion to John Gerson*, Brill, Leiden 2006, pp. 179-203.

41. Cfr. *supra* cap. 1, p. 44 e cap. 2, pp. 81-82.

42. IOHANNES GERSON, *Tractatus de protestatione circum materiam fidei*, in *Œuvres complètes*, VI, P. Glorieux (ed.), Desclée, Paris 1965, n. 274, p. 155: «Quaedam professio seu confessio facta exterius ad ostendendum quid de fide protestans sentiat interius».

Si obietta, contro la considerazione relativa all'eretico che ignora di esserlo, che mentirebbe contro la coscienza se la revocasse; la risposta è evidente perché è tenuto a deporre la sua coscienza poiché si suppone che sia ostinato; la situazione è diversa quando qualcuno si sbaglia senza che questo gli sia imputabile: questi per il momento non è tenuto ad abbandonare la propria coscienza, ma è il caso che lo faccia dopo, quando sarà stato legittimamente ammonito<sup>43</sup>.

Fintanto che l'errore non è imputabile (qualora provenga, per esempio, da un'ignoranza invincibile) nessuno è tenuto a deporre la propria coscienza. Per contro, una volta che l'eretico è stato istruito e informato del suo errore, l'errore diventa imputabile ed egli è chiamato a deporre la propria coscienza. Se la *protestatio fidei* è dunque un mezzo per riabilitarsi a monte di un errore possibile e per affermare la propria volontà di esser corretto, tuttavia essa non impedisce di essere sospettati di eresia:

La protesta generale o la revoca condizionale ostacolano soltanto colui che protesta o ritratta, che così può essere detto sospetto di eresia, talvolta in modo superficiale, talvolta in modo vigoroso, talvolta in modo violento<sup>44</sup>.

Di fatto, il sospetto di eresia riposa su segni esteriori che sono i soli accessibili alla Chiesa, la quale invece non esprime un giudizio sugli *occulta cordis*<sup>45</sup>. Ora, tale *protestatio* è solo un segno tra i tanti che possono anche portare a condannare un innocente (che aderi-

43. *Ibidem*, p. 157: «Sed opponitur contra considerationem de nescienter heretico qui mentiretur contra conscientiam si revocaret; responsio plana est, quia tenetur conscientiam deponere ex quo supponitur quod pertinax est; secus ubi qui errat non imputabiliter, qui pro tunc non tenetur conscientiam dimittere, sed bene postmodum dum monetur legitime».

44. *Ibidem*, p.164: «Protestatio generalis aut conditionalis revocatio non obstant quin sic protestans aut revocans dici possit suspectus de haeresi quandoque leviter, quandoque vehementer, aliquando violenter».

45. Su questo punto, è necessario tornare di nuovo all'eccellente studio di CHIFFOLEAU, *Ecclesia de occultis non iudicat?*

sce interiormente alla vera fede), dal momento che la Chiesa non può che appoggiarsi unicamente sugli *exterioribus*. Gerson è assolutamente sensibile a questo scarto esistente tra la sfera interiore, accessibile a Dio soltanto, e la sfera esteriore, su cui si basa il giudizio della Chiesa. Si è qui, come è del tutto evidente, nella prospettiva di uno stretto dualismo tra foro interno e foro esterno (e non più nel contesto di un pluralismo dei fori)<sup>46</sup>. Si danno infatti due tipi differenti di giudizio che possono trovarsi in disaccordo:

La protesta generale o la revoca condizionale talvolta sono sufficienti per giustificare chi protesta secondo il foro esterno e che Dio non giustifica dal punto di vista del foro interiore, e viceversa. Questa differenza proviene dal fatto che Dio e l'uomo giudicano in modo differente. Dio indaga i cuori e sa ciò che è fatto interiormente in conformità alla protesta o alla revoca oppure ciò che non è conforme ad esse. Invece, il giudizio umano concerne ciò che è esteriore, e per questo può essere certificato con segni, testimoni, parole e atti. Ne consegue che colui che, interiormente, crede in modo sincero ed esplicito, talvolta non possa mostrarlo di fronte a testimoni e segni; ma talvolta succede l'inverso: che colui che è veramente eretico nel suo cuore, mediante una testimonianza umana, per mezzo di un'affermazione di ignoranza o in altro modo, può essere giudicato cattolico ed essere assolto<sup>47</sup>.

Il problema dell'eresia e della sua identificazione è chiaramente situato in questa articolazione tra l'interiore e l'esteriore; ne va

46. Cfr. PRODI, *Una storia della giustizia*, pp. 183-191.

47. IOHANNES GERSON, *Protestatio*, p.160: «Protestatio generalis seu conditionalis revocatio quandoque sufficiunt excusare protestantem apud forum exterius quem non excusat in interiori foro Deus, et e contra. – Consurgit haec varietas quoniam aliter iudicat Deus, aliter homo. Deus inspicit corda et scit quid intus agatur conformiter ad protestationem seu revocationem aut difformiter ad eam. Humanum vero iudicium id spectat quod foris est et unde certificari potest per signa, testes, voces et opera. Quo fit ut vere credens interius et explicite quandoque non possit hoc ostendere contra testes et signa; aliquando autem fit e contrario ut qui veraciter est hereticus in corde, ille humano testimonio per allegationem ignorantiae vel aliter catholicus censeatur et absolvatur».

cioè della riduzione della vera fede a una interiorità che, in definitiva, rischia costantemente di sfuggire al controllo della Chiesa. Da qui, Gerson è portato, in maniera discreta e rapida, ad ammettere una forma di tolleranza (ovvero, nel senso medievale del termine, a “sopportare”); si tratta di una tolleranza nei confronti degli eretici puntuale e limitata che è specificatamente dedotta da questa inadeguatezza della legge:

Nel quarto senso qualcosa è permesso, non che questo non sia giudicato illecito e degno di punizione, e anche di pena capitale e di punizione suprema secondo le leggi date, rese pubbliche o predicate, ma che per un certo periodo si omette l'esecuzione della legge istituita, non perché si creda che possa guarire, ma perché rischierebbe di produrre mali più grandi e lo scandalo, o ancora perché la sua esecuzione non potrebbe essere condotta. È solo in quest'ultimo senso che questi idolatri e persino altri scismatici e eretici, potrebbero essere tollerati e autorizzati in un giudizio<sup>48</sup>.

Come si vede, dunque, la sospensione delle leggi deputate a punire gli eretici può essere decisa qualora quest'ultime perdano la loro funzione di correzione (ossia la loro funzione medicinale) o siano passibili di produrre uno scandalo ben maggiore. Sarà tale questione dello scandalo a giocare un ruolo sempre più importante nella gestione dell'eresia al volgere del termine del XV secolo.

L'assimilazione tra i diversi elementi di riflessione sull'eresia introdotti da Ockham e parzialmente ripresi da Gerson è piuttosto evidente in Jean Mair. In linea generale, al pari di Ockham nel *Dialogus*, Jean Mair ha cura di distinguere tra l'errore e l'atteggiamento da tenersi nei confronti di un tale errore. L'eresia è, di fatto, definita come

48. IOHANNES GERSON, *In Marc 1, 7*, in *Œuvres complètes*, III, P. Glorieux (ed.), Desclée, Paris 1962, n. 95, p. 109: «Quarto modo aliquid permittitur non quod non iudicetur illicitum et puniendum, etiam poena capitali et supremi supplicii secundum leges datas et publicatas seu praedictas; verumtamen omittitur ad tempus executio legis institutae quoniam tum non esse creditur medicinalis sed inductiva grandioris mali et scandali, aut quia non potest haec executio fieri. Hoc solo modo ultimo, tolerandi et permittendi essent in causa ipsi idololatrae, immo haeretici et schismatici».

un dogma falso, ma di per sé l'eresia non è sufficiente a fare l'eretico: questi è propriamente un cristiano che sostiene con ostinazione una proposizione eretica<sup>49</sup>. Soprattutto, è necessario, per fare un eretico, la presenza di un dissenso esplicito: Jean Mair articola chiaramente la questione dell'eretico per un verso in direzione della dimensione cognitiva della religione cristiana, per altro verso in direzione della problematica del rapporto tra la sfera interiore e quella esteriore. Muovendo dall'idea che l'eresia da sola non basti a fare l'eretico, Jean Mair estrae a partire dal discorso giuridico sull'eresia diverse tipologie dell'eretico. Occorre innanzitutto considerare il caso dei semplici laici e qui Jean Mair riprende l'esempio ricorrente della vecchietta (*vetula*) vittima del suo vescovo eretico: una tal vecchierella che cade nell'eresia senza peccare può essere considerata eretica<sup>50</sup>? No, a patto che non si abbia da parte sua un dissenso esplicito ed ostinato:

Si dà il caso che un vecchio o un vignaiolo cade in un'eresia senza peccato, secondo quanto è stato detto nella prima domanda di questa distinzione, allora sarà eretico (qualsiasi eresia è sufficiente per chiamare eretico un uomo), dal momento che possiamo dare il nome concreto a ciò che ha già la qualità astratta. Rispondiamo negando che c'è qualcuno che è eretico senza peccato. Si può ammettere un'eresia senza peccato, ma nessuna eresia è sufficiente per chiamare eretico un uomo, così come qualsiasi bianco non è sufficiente per chiamare il suo substrato bianco. È richiesto che ci sia dissenso per una proposizione che si è tenuti a conoscere in modo esplicito, o dissentire con ostinazione, che è la stessa cosa, ed è in questo modo che è ostinato colui che, quando è tenuto ad abbandonare il suo giudizio eretico, non lo fa. Se la vecchietta dà il suo assenso a ciò che è opposto ad una proposizione di fede che non è obbligata a conoscere esplicitamente in quel momento, se è rassicurata da uomini saggi che il suo assenso è errato secondo la fede, e se lei persevera nel suo assenso, allora è ostinata e pecca<sup>51</sup>.

49. IOHANNES MAIOR, *In primum Sententiarum*, d. 48, q. un., J. Badius, Paris 1519, f. 121rb: «Haeresis est dogma falsum fidei orthodoxe contrarium».

50. Su questo esempio, cfr. *supra*, cap. 1, pp. 37-38.

51. IOHANNES MAIOR, *In tertium Sententiarum*, d. 25, q. 3, J. Badius, J. Petit, Paris, 1528, f. 62rab: «Stat vetulum vel viticolam incidere in heresim sine peccato, ex

Affinché un semplice sia eretico, occorre dunque che egli professi esplicitamente un atto di dissenso sugli argomenti di fede che è tenuto a sapere (in parole povere, il Credo<sup>52</sup>) e che lo faccia con ostinazione, ossia che perseveri persino quando gli sia stato mostrato il suo errore. Questa insistenza di Jean Mair sulla dimensione esplicita e manifesta dell'eresia porta infine il suo pensiero a sollevare la questione degli eretici che non si palesano in alcuna maniera. In primo luogo, occorre rimuovere dalla categoria di eresia quella di eresia non deliberata e persino, in taluni casi, quella di eresia deliberata:

Quarta conclusione: la fede infusa non viene persa per colpa di nessuna eresia deliberata o involontaria [...]. Lo si dimostra a proposito dell'eresia non deliberata: tale eresia non è un peccato o è soltanto un peccato veniale, ma non si perde per un peccato veniale la fede infusa. Per quanto riguarda l'eresia deliberata, è evidente: si può avere un'eresia deliberata senza peccato mortale, dando il proprio assenso implicitamente e dissentendo esplicitamente da un articolo che non è necessario conoscere esplicitamente<sup>53</sup>.

dictis in questione prima huius distinctionis, tunc talis erit hereticus, quelibet heresis sufficit denominare hominem hereticum, quia dare potest concretive hoc quod ipsum est abstractive. Respondetur negando que stat aliquem esse hereticum sine peccato. Bene potest admittere heresim sine peccato, sed non quelibet heresis sufficit denominare virum hereticum, sicut non quelibet albedo sufficit denominare subiectum suum album. Requiritur quod sit dissensus propositionis quam quis tenetur explicite scire, vel dissensus cum pertinencia, quod est idem, et sic est quis pertinax, quando tenetur quis relinquere suum iudicium heresim, et non facit. Si vetula assentiat opposito propositionis fidei quam non tenetur scire explicite pro a tempore, si ipsa sit certiorata a prudentibus quod assensus suus sit erroneus in fide, si ipsa perseueret assentiendo, ipsa est pertinax et peccat<sup>54</sup>.

52. J.-C. SCHMITT, *Du bon usage du Credo*, in Id., *Le corps, les rêves, les rites, le temps*, Gallimard, Paris 2001, pp. 97-127.

53. IOHANNES MAIOR, *In tertium Sententiarum*, d. 25, q. 4, f. 62rb-va: «Quarta conclusio: fides infusa non perditur per quamlibet heresim deliberatam vel indeliberatam [...] Probatum de heresi indeliberata: stat talem non esse peccatum vel solum esse veniale, modo fides infusa non perditur per veniale. Quo ad heresim deliberatam patet: stat habere heresim deliberatam sine mortali, assentiendo implicite et dissentiendo explicite articulo quem homo non tenetur scire explicite».

L'eresia a cui manchi una componente volontaria di scelta non genera, per definizione, nessun tipo eretico. Di conseguenza, l'eresia non deliberata è, tutt'al più, un peccato veniale. Ora, solo i peccati mortali distruggono la fede infusa: l'eresia non deliberata non rimette in causa lo statuto di cristiano per colui che cade in inganno in tal maniera. Ma Jean Mair va ancor più lontano sostenendo che si può, in taluni casi (esemplificati segnatamente dalla *vetula*), sostenere un'eresia in maniera deliberata senza che per questo vi sia un peccato mortale. Una tale situazione si verifica in colui che, da una parte, conserva la sua fede implicita, intesa come fiducia generale nella Chiesa, e, dall'altra parte, dà il suo assenso ad un falso dogma che, in ragione del suo statuto all'interno della Chiesa, non è però tenuto a conoscere come tale. Difficile immaginare di potersi spingere più oltre nella difesa di un diritto all'errore da parte di quei semplici per i quali la dimensione fortemente cognitiva della religione cristiana può rappresentare un problema in ragione di una mancanza di istruzione. In secondo luogo, occorre rinunciare ad una procedura di tipo giudiziario nei riguardi degli *heretici occulti*:

Si domanda se gli eretici devono essere tollerati o ricevuti nella fede ogni volta che tornano <dal loro errore>. E se gli eretici occulti e i loro figli devono ricevere la signoria sui loro beni. Alla prima parte del dubbio si deve rispondere: se ritornano alla fede spontaneamente e nella continenza, devono essere accolti e non si deve infliggere loro la pena di morte. Risulta evidente nel capitolo (da espungere) sugli eretici. Se, invece, ritornano in modo non spontaneo e dopo un certo tempo, ma per paura di una prova o di una pena, non bisogna risparmiare loro una pena, cosicché saranno di esempio per gli altri. Alla seconda parte del dubbio, si deve rispondere negativamente. Queste punizioni positive non sono inflitte soltanto ad un atto interiore; benché gli eretici siano scomunicati, essi non sono scomunicati soltanto mentalmente: un <eretico> che vuole colpire un chierico e non lo colpisce, resta scomunicato<sup>54</sup>.

54. *Ibidem*, d. 25, q. 3, f. 62rb: «Dubitatur an heretici sint tollerandi vel suscipiendi ad fidem, quotienscumque redierint. Et an occulti heretici et eorum liberi dominium rerum ipsarum amittant. Ad priorem partem dubitationis dicitur: si

Come possiamo vedere, sulla prima questione, ovvero riguardo all'accoglienza degli eretici che ritornano alla fede, Jean Mair è poco originale e si attiene all'opinione dei giuristi, in particolare ad Enrico da Susa. La sua risposta alla seconda questione è più interessante dal momento che qui sembra che il teologo scozzese si attenga saldamente all'adagio *de occultis Ecclesia non iudicat* ed escluda dal procedimento giudiziario tutte quelle forme di eresia puramente mentali, interiori ed inaccessibili in forma stabile al giudizio della Chiesa. Non si può, né si deve condannare sulla base di un'intenzione che resti dissimulata e che non sfoci in atti esteriori manifesti. La dicotomia tra coscienza e diritto è qui, chiaramente, il retroterra teorico dell'intera trattazione nei confronti dell'eresia. Si tratta di un aspetto importante dell'evoluzione di alcune riflessioni inerenti all'eresia sul finire del Medioevo, secondo quanto potremo ora constatare rivolgendo l'attenzione a due allievi di Jean Mair.

### 3.4. La doppia posterità di Jean Mair: William Manderston e Francisco de Vitoria

William Manderston, attivo a Parigi nel primo quarto del XVI secolo<sup>55</sup>, affronta nel *Bipartitum in morali philosophia*, datato al 1518, la questione della *vetula* a cui il vescovo predica un'eresia e in tal modo si trova a difendere la posizione di Robert Holcot<sup>56</sup>, secon-

sponte et in continentia ad fidem redierint, suscipiendi sunt et non infligitur eis pena mortis. Patet de Hereticis capitulum ad abolendam. Si ergo ex interuallo et non sponte redierint, sed metu probationum vel pene, non est parcendum quo ad penam, vt ceteris cedat ad exemplum. Ad secundum partem dubii dicitur quod non. Pene iste positue non infliguntur pro solo actu interiore; licet heritici sint excommunicati, mentaliter solum heretici non sunt excommunicati, sicut volens clericum percutere, et eum non percutiens est excommunicatus».

55. Cfr. ELIE, *Quelques maîtres*, pp. 228-230. Si veda anche, C. GRELLARD, *Nominalisme et démonologie. L'imputabilité des croyances et le problème de l'hétérodoxie chez Guillaume de Manderston*, in F. AMERINI, S. FELLINA, A. STRAZZONI (a cura di), *Tra antichità e modernità. Studi di storia della filosofia medievale e del Rinascimento*, E-Theca On Line Open Access Edizioni 2019 («Quaderni di Noctua» 5), pp. 776-811.

56. Cfr. *supra* il cap. I.

do cui credere a qualcosa di falso può anche essere meritorio. Per William, se il credere a qualcosa di falso è subordinato a un atto della volontà buona, allora esso è moralmente buono e se questo atto s'accompagna alla grazia, allora è meritorio. A questa tesi un interlocutore obietta che la *vetula* che accetta una proposizione eretica è a sua volta eretica, dunque in stato di peccato mortale, e non può meritare la salvezza. In tal modo, Manderston ha l'occasione per una precisazione riguardo ai concetti di «eresia» ed «eretico». In primo luogo egli ricorda, recuperando così la definizione classica, che l'eresia presuppone l'ostinazione:

Inoltre, la proposizione alla quale dà il suo assenso è eretica, quindi il suo assenso sarà eretico, e anche di più; quindi, colui che ha un tale assenso è eretico. Si risponde brevemente negando quella asserzione assunta come premessa maggiore nel sillogismo, con tale assenso è richiesta anche l'ostinazione. Per questa ragione, si definisce l'eretico in questo modo: l'eretico è colui che si sbaglia con ostinazione nella fede<sup>57</sup>.

Manderston, tuttavia, si spinge ancora più in là, negando che degli atti possano essere qualificati come eretici se non sono accompagnati da un rifiuto esplicito della Chiesa e della sua dottrina:

Si nota che si dice “colui che sbaglia” perché nessuna azione contraria a ciò che è stato ordinato è un'eresia, né per un tale fatto qualcuno deve esser detto eretico. Ed è evidente da questo: un'eresia è un atto dell'intelletto stesso, cioè l'atto del credere. Perciò, adorare i demoni, bruciare incenso alle loro immagini e battezzarle non è eresia, né si è eretici per un atto del genere; se però interviene l'assenso o l'atto del credere che “questo è lecito contro le disposizioni della

57. WILELMUS MANDERSTON, *Bipartitum in morali philosophia*, N. Savetier (ed.), Paris 1528, f. 40v (la prima edizione secondo Jean de Gourmont è datata al 1518): «Item propositio cui assentit est heretica, ergo eius assensus est hereticus, et ultra, ergo habens talem assensum est hereticus. Respondetur breuiter negando illam maior assumptam in argumento, sed cum tali assensu requiritur pertinacia. Quare hoc modo diffiniatur hereticus: hereticus est errans in fide cum pertinacia».

Chiesa”, quell'atto di credere è un'eresia e in ragione di quell'atto del credere con ostinazione una persona è detta eretica<sup>58</sup>.

Un atto di idolatria non è eretico in quanto tale, ma presuppone, a monte, una credenza in virtù della quale tale atto risulta contrario alle decisioni della Chiesa. Implicitamente, ritroviamo qui il caso dell'eretico *nescienter* e della *heresis non deliberata*. L'eretico, per essere tale, deve opporsi volontariamente e con cognizione di causa alla Chiesa. All'obiezione immediata secondo cui la Chiesa giudica, di fatto, gli atti di idolatria e di demonologia come casi di eresia, William Manderston controbatte con una risposta assolutamente sorprendente:

Ma obietterai che coloro che furono arrestati a causa di tali fatti esterni sono stati dichiarati eretici dalla Chiesa, cosa che non sarebbe accaduta se l'eresia non consistesse in questi fatti esteriori. Rispondiamo negando la premessa minore. Ammettiamo la premessa maggiore, ma tali persone sono dichiarate eretiche perché la Chiesa giudica soltanto ciò che riguarda il foro esterno, nel quale foro, questi atti esteriori sono sufficienti per rappresentare gli atti interiori in base ai quali sono da ritenere eretici e debbono esser puniti come eretici. Ecco perché non segue questo: un tale non è eretico, quindi non deve essere punito come eretico<sup>59</sup>.

58. *Ibidem*: «Notanter dicitur errans quoniam nullum factum contra quodcumque praeceptum fuerit est heresis, nec per aliquod tale factum dicendus est aliquis hereticus. Patet sic: quoniam heresis est actus ipsius intellectus, videlicet actus credendi. Quare adorare demones et eis turificare ymagines et baptizare non est heresis, nec per tale factum est hereticus, si tamen interueniat assensus seu actus credendi: “id esse licitum contra determinationem ecclesie”, ille actus credendi est heresis et per illum actum credendi cum pertinacia talis est hereticus».

59. *Ibidem*, f. 41r: «Sed dices ex talibus factis exterioribus illi deprehensi ab ecclesia declarantur heretici, quod non fieret nisi in factis illis exterioribus vera heresis consisteret, ergo. Respondetur negando minorem, concessa maiori sed declarantur tales heretici quoniam ecclesia non iudicat nisi de illis que sub foro exteriori cadunt, in quo quidem foro opera illa exteriora ad representandum actus interiores sufficiunt ad hoc quod sint reputandi heretici et puniendi tanquam heretici. Quare non sequitur: talis non est hereticus, ergo non est puniendus tanquam hereticus».

Che la Chiesa giudichi tali atti come eretici non significa affatto che la persona sia eretica. Di per sé la Chiesa giudica unicamente quel che riguarda il foro esterno, supponendo che tali atti manifesti, esteriorizzati, rappresentino gli atti del credere interiore. Nondimeno, inferire ciò in cui il soggetto crede a partire da atti osservabili non è mai sicuro, sicché, se anche la Chiesa può legittimamente punire tali atti in quanto eretici, tuttavia non può dedurre da ciò che la persona sia di per sé eretica. La separazione tra diritto e coscienza raggiunge una distanza che non si era mai verificata prima.

Il secondo allievo di Jean Mair è ben più conosciuto. Si tratta del domenicano Francisco de Vitoria, uno dei principali rappresentanti della Scuola di Salamanca, il cui tomismo attesta un approccio critico, ma consapevole, nei confronti delle tesi dei suoi maestri e colleghi parigini Jean Mair, Jacques Almain e Jérôme Hangvest (e talvolta anche, seppur discretamente, un certo accordo con loro)<sup>60</sup>. In piena lotta contro la Riforma, de Vitoria non manifesta, a prima vista, alcuna indulgenza nei confronti dell'eresia e si oppone alla tesi «luterana» che rifiuta per gli eretici l'applicazione delle pene corporali:

A proposito di questo articolo <se gli eretici devono essere tollerati>, c'è una disputa contro gli eretici: perché i luterani dicono che gli eretici non devono essere puniti corporalmente, cioè bruciati, ma ammoniti con la parola in modo che essi credano se lo vogliono [...]. In senso contrario, c'è tutta la disposizione del diritto civile e canonico: anzi, il diritto pontificio affida gli eretici recidivi al braccio secolare. [...] Quindi, nel caso ci sia un'eresia diffusa al punto che non possa essere rimossa senza pericoli per i buoni cristiani e senza problemi per loro, non c'è dubbio che gli eretici devono essere tollerati. Ma dove non c'è pericolo che il buon grano venga sradicato, allora bisogna bruciare gli eretici<sup>61</sup>.

60. Cfr. VILLOSLADA, *La universidad*; V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Francisco de Vitoria*, Labor, Barcelona 1939.

61. FRANCISCUS DE VITORIA, *Commentarios a la Secunda secundae de Santo Tomas*, V. Beltrán de Heredia (ed.), t. 1: *De fide et spe* (qq. 1-22), Apartado 17, Salamanca 1932, p. 221: «Circa istum articulum <utrum haeretici sunt tolerandi> est disputa-

Francisco de Vitoria, in questo testo, fa proprie le posizioni classiche sviluppate dai giuristi e formalizzate dalle decretali circa il rapporto con gli eretici.

Tuttavia, nel momento in cui giunge ad affrontare la questione dell'eresia nel suo commento della II-II della *Somma Teologica*, de Vitoria riprende taluni elementi della riflessione nominalista sull'eresia che sembra mirare a restringerne la portata giuridica. In primo luogo, si manifesta, come in Jean Mair, la volontà di trattare in maniera differenziata l'eresia degli illetterati, dei *rustici*. Se questi manifestano un'ignoranza non colpevole riguardo agli articoli di fede, cioè un'ignoranza invincibile, non possono essere accusati di eresia:

Qualcuno può ignorare gli articoli di fede in maniera invincibile, senza errore, come il contadino può ignorare che il Cristo è disceso agli Inferi. Ma l'eresia è un peccato. Con ciò che ne consegue. Inoltre, qualcuno può ignorare tutta la fede in modo invincibile, come si è detto. Ne consegue che può ignorare a maggior ragione un solo articolo<sup>62</sup>.

tio contra haereticos: nam [...] lutherani dicunt quod haeretici non sunt puniendi corporaliter, scilicet comburendi, sed admonendi sunt verbis ut credant si voluerint. [...]. In contrarium est tota dispositio juris civilis et canonici; immo jus pontificum tradit haereticos relapsos brachio saeculari. [...]. Igitur in casu in quo esset haeresis ita dispersa quod non posset tolli sine periculo bonorum christianorum et sine turbatione eorum, non est dubium, tolerandi sunt haeretici. Sed ubi non est periculum quod eradicetur triticum, tunc comburendi sunt haeretici». Per uno sguardo sintetico circa l'atteggiamento di Lutero nei confronti degli eretici, cfr. M. LIENHARDT, *Luther et la tolérance*, «Revue française d'histoire des idées politiques» 45/1 (2017), pp. 49-61. Sul contesto della lotta anti-luterana in Spagna al principio del XVI secolo, si veda A. REDONDO, *Luther et l'Espagne de 1517 à 1536*, «Mélanges de la Casa de Velazquez» 1 (1965), pp. 109-165; J.-P. DEDIEU, *L'administration de la foi. L'inquisition de Tolède (xvi<sup>e</sup>-xviii<sup>e</sup> siècles)*, Casa de Velazquez, Madrid 1992; D. KAHN, *Actualiser l'hérésie au temps de la Réforme. Catholicité, innovations doctrinales et Inquisition dans l'Espagne de la première modernité (1517-1530)*, «Cahiers d'études des cultures ibériques et latino-américaines» 4 (2018), pp. 9-36; ID., *L'inquisition valencienne face au péril luthérien (1521-1575)*, in M.-C. BARBAZZA (éd.), *L'inquisition espagnole et ses réformes au xvi<sup>e</sup> siècle*, Presses universitaires de la Méditerranée, Montpellier 2006, pp. 119-140.

62. FRANCISCUS DE VITORIA, *Commentarios a la Secunda secundae* q. 11, a. 2, pp. 214-215: «Potest quis ignorare articulum fidei invincibiliter, sine culpa, ut rusticus

Ancor più, nei casi di ignoranza colpevole, legati per esempio alla negligenza, i *rustici* in particolare, ma più in generale tutti i cristiani, possono sfuggire all'accusa di eresia:

Si domanda in terzo luogo se ogni persona che si sbaglia in maniera colpevole sugli articoli di fede è eretica. Ora, sosteniamo che se non c'è errore, non c'è eresia. Rispondo che non è sufficiente per l'eresia che qualcuno si sbagli in maniera colpevole a proposito della fede. Lo dimostra il fatto che qualcuno a proposito della fede può subire l'influsso di moti improvvisi dell'anima; in effetti si può credere che il Cristo non è nell'Eucarestia per un movimento improvviso, movimento che è quantomeno un peccato veniale, e tuttavia se questa persona ritorna alla fede, non è eretica. Si domanda in quarto luogo se ogni persona che si sbaglia a proposito degli articoli di fede, anche mediante un errore mortale, è eretica, per esempio, abbiamo detto in precedenza che tutti sono tenuti a conoscere gli articoli di fede esplicitamente. Suppongo che qualche contadino per colpa di una negligenza mortale si sbagli pensando che il Cristo non è nell'Eucarestia: è eretico? Rispondo che non è sufficiente che si sbagli mortalmente a proposito degli articoli di fede per essere eretico. E la ragione è che i contadini che per colpa di una negligenza mortale non hanno mai ascoltato sermoni e si sbagliano sulla fede, peccano mortalmente, ma non sono eretici, perché non credono di meno di ciò che crede la Chiesa<sup>63</sup>.

potest ignorare quod Christus descendit ad inferos. Haeresis autem est peccatum. Ergo. Item, potest quis ignorare totam fidem invincibiliter, ut diximus. Ergo multo magis unicum articulum».

63. *Ibidem*, p. 215: «Dubitatur tertio, an omnis qui culpabiliter errat circa articulos fidei, sit haereticus. Jam habemus quod si non est culpa, non est haeresis. Respondeo quod nec sufficit ad haeresim quod aliquis culpabiliter erret circa fidem. Probatum quia potest quis pati subitum motum circa articulos fidei; potest enim credere quod Christus non est in Eucharistia ex motu subito, qui motus saltem est peccatum veniale, et tamen ille reddit ad fidem, ergo non est haereticum. Dubitatur quarto an omnis qui errat circa articulos fidei, etiam ex culpa mortali, sit haereticus, v.g., nos supra diximus quod omnes tenentur scire articulos fidei explicitate. Volo quod aliquis rusticus ex negligentia mortali erret putans quod Christus non est in eucharistia: an sit haereticus? Respondeo quod non sat est ad hoc quod aliquis sit haereticus quod mortaliter erret circa articulos fidei. Et ratio est quia rustici qui nunquam ex negligentia mortali audiverunt sermones et errant circa

Come si vede, si ritrova qui la stessa strategia adottata da Jean Mair per restringere il campo d'azione giudiziario contro l'eresia. Il primo caso è analogo a quello dell'eresia non deliberata. Chi si sbaglia per colpa di un moto impulsivo del suo animo, e dà il suo assenso a una proposizione eretica senza averla veramente esaminata e compresa, non è eretico (se è pronto a ritornare alla vera fede). Quanto al secondo caso, anche qui in maniera simile rispetto a quanto si è visto in Jean Mair, egli mira a procurare una certa tutela cognitiva nei confronti degli illetterati per mezzo della fede implicita.

Tuttavia, ciò che qui è sorprendente è che de Vitoria prende un esempio che, in linea di principio, ricade nel campo degli articoli di fede che anche gli illetterati devono conoscere in modo esplicito. C'è quindi un'estensione massimale del dominio della fiducia nella Chiesa che permette di compensare i difetti della convinzione intima. Senza dubbio, questo non impedisce che l'illetterato negligente sia in uno stato di peccato mortale, ma una cosa di tal genere riguarda il foro della coscienza più che il foro esterno, e non richiede lo stesso tipo di sanzione dell'eresia. Ancora una volta, quindi, è l'ostinazione che da sola induce in eresia<sup>64</sup>. Francisco de Vitoria può quindi affermare che nessuno è eretico fintanto che non è stato sufficientemente istruito nelle verità di fede, a partire dalle Scritture e dalle decisioni della Chiesa:

Dico quindi che mai qualcuno è eretico fino a che non sia manifesto che ciò a cui rifiuta il suo consenso è contenuto nelle Scritture o che è una determinazione della Chiesa. Da questo, anche se non

*fidem, peccant mortaliter, tamen non sunt haeretici, quia credunt nihilominus ea quae Ecclesia tenet».*

64. *Ibidem*, q. II, a. 2, p. 215: «Dubitatur quinto. Quid ergo requiritur ad hoc quod aliquis sit haereticus? Respondeo, secundum omnes, quod requiritur quod cum pertinacia erret in aliqua propositione de fide. Et hoc videtur probari ex illo Pauli ad Titum, 3 (v. 10), *Hominem haereticum devita post trinam monitionem*. Ergo requiritur quod moneatur homo talis; et si tunc adhuc dissentit, jam est haereticus. Et ratione probatur, quia dato quod quis erret culpabiliter mortaliter, non est haereticus, ut diximus. Ergo requiritur pertinacia».

credo a ciò che tutti dicono, a condizione che non sia contenuto nelle Sacre Scritture o non sia determinato dalla Chiesa, non sono eretico<sup>65</sup>.

De Vitoria ricorre a tonalità vicine a quelle di Guglielmo di Ockham (senza che si possa tuttavia supporre che egli l'abbia letto) quando insiste sulla fallibilità degli esperti in seno alla Chiesa:

Quando tutti i dottori e i santi, e tutte le università, dicono che una proposizione appartiene alla fede e che essa deriva dalle Scritture, un uomo non sarebbe tenuto a crederlo a meno che non sia evidente che è stata determinata da una verità infallibile, vale a dire a meno che non sia manifesto che essa è nelle Scritture o che è stata determinata dalla Chiesa. Anzi, aggiungo che non la si può credere grazie alla fede infusa. E la ragione deve essere notata: qualcuno non è tenuto a dare il proprio assenso ad una proposizione come rilevante della fede fino a che essa sia giustificata da un fondamento infallibile. [...] È evidente perché anche se ha un grande fondamento, cioè i dottori e gli universitari, questo fondamento è tuttavia "fallibile" perché essi possono sbagliarsi. Quindi la fede infusa non inclina al consenso a questo sentimento. Peccherebbe gravemente colui che rifiuta il suo assenso alle loro parole, ma non sarebbe eretico, perché la loro determinazione non ha un fondamento infallibile<sup>66</sup>.

65. *Ibidem*, q. 11, a. 2, p. 216: «Dico ergo quod nunquam aliquis est haereticus quousque sibi constet quod illud cui dissentit continetur in sacra scriptura vel quod est determinatio Ecclesiae. Unde etsi ego non credam quod omnes dicunt, dum tamen non contineatur in sacra scriptura vel sit determinatum ab Ecclesia, non sum haereticus».

66. *Ibidem*, q. 11, a. 2, p. 216: «Quantumcumque omnes doctores et sancti et omnes universitates dicant quod aliqua propositio est de fide et quod sequitur ex scriptura, non tenetur homo credere illam nisi constet quod est determinata per veritatem infallibilem, id est nisi illa constet quod est in scriptura vel quod est determinata ab Ecclesia. Immo dico quod non potest credere illam ex fide infusa. Et est notanda ratio quia non tenetur aliquis assentire alicui propositioni tamquam de fide, quousque innitatur alicui fundamento infallibili. [...] Patet quia licet habeat magnum fundamentum, scilicet doctores et universitates, illud tamen est fallibile, possunt enim errare. Ergo fides infusa non inclinatur ad assentiendum

Si vede in che modo la concezione molto cognitiva di eresia qui esibita permetta a de Vitoria di ridurre il posto degli esperti a vantaggio di due sole fonti infallibili di verità: le Scritture e la Chiesa. Colui che si sbaglia ha quindi il diritto di ricevere un'istruzione che si basi sui fondamenti infallibili, a esclusione di ogni forma di umana saggezza. Tuttavia la differenza con Ockham risalta dal fatto che de Vitoria identifica la Chiesa con l'istituzione ecclesiastica (la quale ha superato la prova del Grande Scisma e ha recuperato il cammino della monarchia papale) e non distingue la Chiesa universale dalla Chiesa cattolica visibile<sup>67</sup>. Francisco de Vitoria riporta un esempio significativo qualche riga più in basso: è diventato eretico negare l'esistenza del Purgatorio soltanto dopo che il concilio di Firenze ha definito la sua sussistenza conforme alle Scritture. A partire da questo momento, diventa chiaro che tale tesi trova un appoggio in due fondamenti infallibili che sono la Scrittura e la Chiesa, qui rappresentata dal Concilio.

Questa concezione cognitiva dell'eresia, che limita in particolare l'azione giudiziaria al caso degli illetterati, si articola peraltro con la dicotomia fra l'interiore e l'esteriore, che abbiamo visto accentuarsi dopo il XIV secolo. Difatti, de Vitoria si interroga a lungo sullo statuto dell'eresia mentale, ovvero quell'eresia che si trattiene al solo stato interiore e che non è mai esteriorizzata mediante la parola o mediante gli atti:

Prima di tutto, poiché l'eresia è un atto interiore, non è immotivato, riguardo all'eresia mentale – in forza della quale si è eretici soltanto per un atto interiore e non per una professione o per un fatto esteriore – chiedersi se l'eretico mentale sia scomunicato, essendoci vera eresia anche nell'atto interiore<sup>68</sup>.

illi fundamento. Tamen graviter peccaret qui dissentiret dictis illorum, sed non esset haereticus, cum illorum determinatio non habeat fundamentum infallibile».

67. Cfr. V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Doctrina de Francisco de Vitoria sobre las relaciones entre la iglesia y el estado y fuentes de la misma*, in *Miscelanea Beltrán de Heredia. Colección de artículos sobre historia de la teología española*, t. 2, Aparto 17, Salamanca 1972, pp. 73-91.

68. FRANCISCUS DE VITORIA, *Commentarios a la Secunda secundae* q. 11, a. 3, p. 223: «Sed ante omnia, quia haeresis est actus interior, non immerito dubitatur de haeresi mentali qua solum aliquis actu interiori est haereticus, et non ore et facto

Per de Vitoria, questa problematica dipende in senso più ampio dalla questione della giurisdizione che la Chiesa può esercitare sugli atti interiori: «Ista quaestio dependet et oritur ex alio dubio majori: an Ecclesia habeat jurisdictionem, id est potestatem super actus interiores»<sup>69</sup>. Contro Adriano di Utrecht (papa con il nome di Adriano VI), de Vitoria difende un'applicazione stretta dell'adagio *de occultis Ecclesia non iudicat* dal momento che tale è il costume della Chiesa e l'opinione comune dei dottori:

L'opinione comune è che la Chiesa non ha potere e giurisdizione sugli atti interiori di per sé, cosicché non può punire né scomunicare un atto soltanto interiore, né prescriberlo o proibirlo<sup>70</sup>.

Ciò che fonda questa *opinio communis* è, per un verso, il fatto che essa converge con la *consuetudo Ecclesiae* e, per un altro verso, che essa si basa su una constatazione cognitiva, vale a dire quella secondo cui gli uomini non hanno conoscenza degli atti interiori: «Modo homines nihil cognoscunt de interioribus»<sup>71</sup>. Così, all'obiezione secondo cui qualcuno che, in Chiesa, non adori il sacramento dell'Eucarestia, verrebbe scomunicato a causa del suo atto interiore di incredulità, de Vitoria risponde molto chiaramente che la scomunica non è dovuta a un atto interiore, bensì a un atto esteriore (il rifiuto dell'adorazione, il fatto di non partecipare alle celebrazioni eucaristiche ecc.):

Per quanto riguarda l'altra obiezione concernente colui che non adora Cristo, concedo che questa persona sia scomunicata, ma che questo sia in ragione di un atto interiore, lo nego, e rispondo che è scomunicato perché ha omissso l'atto esteriore al quale era tenuto,

exteriori: utrum ergo haereticus mentalis, cum haeresis vera sit etiam in actu interiori, sit excommunicatus».

69. *Ibidem*, p. 223.

70. *Ibidem*, p. 227: «Opinio communis est quod Ecclesia non habet talem potestatem et jurisdictionem super actus interiores de per se, ita quod non potest solum actum interiozem punire et excommunicare, nec praecipere vel prohibere».

71. *Ibidem*, p. 228.

cioè perché non ha adorato l'Eucarestia, allo stesso modo può essere scomunicato perché non viene alla messa<sup>72</sup>.

Ci sono quindi delle pratiche che sono giudicate nella misura in cui permettono di avere una presunzione circa un eventuale stato di fede, ma non è la fede in quanto tale, inaccessibile agli uomini, a giustificare l'intervento penale. Così, chi fosse, nel suo foro interno, luterano, ma non arrivasse a produrre alcun atto conforme al suo pensiero, non potrebbe essere scomunicato. In pratica, il suo errore riguarda la sua relazione personale con Dio, e non con la Chiesa in quanto tale, la quale deve invece accontentarsi di reprimere i comportamenti esteriormente devianti:

Supponiamo che qualcuno sia eretico mentalmente, in modo che, esteriormente, non ha fatto niente di male, ma si è soltanto trovato in accordo con Lutero. Questa persona non è scomunicata, e può essere assolta da ogni errore. Ma se esprime a parole la sua eresia affermandola esteriormente, sarebbe soggetto al diritto penale, cioè sarebbe scomunicato? Rispondo che, poiché l'afferma esteriormente, egli è soggetto ormai ad una pena legale, perché ormai quest'atto è esteriore, cioè giudica che il Messia verrà<sup>73</sup>.

Francisco de Vitoria dà prova di una mansuetudine sorprendente, e del tutto consapevole, nel momento in cui giunge a sostenere che un eretico mentale che si confessi e faccia penitenza non debba essere consegnato a un inquisitore per subire una pena giuridica poiché può essere assolto per mezzo della sua contrizione e della penitenza:

72. *Ibidem*, p. 230: «Ad aliud de illo qui non adorat Christum, talis est excommunicatus, concedo; et hoc propter actum interiorem, nego hoc, sed dico quod propterea excommunicatur quia omittit actum exteriorem ad quem tenebatur, id est quia non adorat eucharistiam, sicut potest excommunicari si non veniat ad missam».

73. *Ibidem*, pp. 230-31: «Sit aliquis qui fuit haereticus in mente, ita quod exterius nihil mali fecit, sed solum consensit cum Lutero. Ille non est excommunicatus, et potest a quocumque absolvi. An tamen si dicat suam haeresim exterius asserendo, incidat in poenam juris, id est sit excommunicatus. Respondeo quod quia asserit illam exterius, jam incidit in poenam juris, quia jam ille est actus exterior, scilicet iudicat quod Messias veniet».

Ma c'è un dubbio: se ha confessato esteriormente <la sua eresia> e fa penitenza interiormente [...] è soggetto al diritto penale? Rispondo che non viene scomunicato, e se talvolta si verifica l'opposto, ritenendolo scomunicato, ci si sbaglia gravemente. Perché so che, in un caso simile, un confessore ha affidato un uomo agli inquisitori. Egli ha agito molto male, perché costui può essere assolto da ogni errore<sup>74</sup>.

Da parte di de Vitoria vi è dunque, con estrema chiarezza, la volontà di fare posto all'errore a patto che esso non metta in discussione l'istituzione ecclesiastica. Ogni errore che dipenda strettamente dal foro interno e che non causi esteriormente alcun danno non deve essere vincolato ad un procedimento penale. La posizione di de Vitoria potrebbe sembrare classica (ed è effettivamente così che egli intende presentarla), tuttavia è bene essere consapevoli, come ha dimostrato Chiffolleau, di come il movimento canonista e teologico della fine del Medioevo miri invece a ridurre l'adozione dell'adagio, restringendo il dominio degli *occulta*, allo scopo, in particolare, di sottrarne l'applicazione all'eresia<sup>75</sup>. Francisco de Vitoria, al contrario, intende iscriversi in una direzione che definisce uno spazio intimo, una zona di eccezione giuridica, in cui l'individuo è da solo al cospetto della sua coscienza e di Dio. Francisco de Vitoria appare dunque come il punto terminale di un'evoluzione cominciata con la riflessione di Guglielmo di Ockham sull'eresia. Ne risulta che la tolleranza nei confronti dell'eresia, per quanto limitata e parziale possa essere, presuppone che essa sia preliminarmente ridotta alla sua dimensione di atto interiore della coscienza, di modo che essa divenga, all'occorrenza, un problema per Dio, ma non per l'istituzione giuridica ed ecclesiastica. Esistono quindi dei limiti alla difesa istituzionale della verità, che sono quelli dell'inti-

74. *Ibidem*, p. 231: «Sed dubium est si confessus est exterius et interius poenituit, [...] an iste incidat in poenam juris. Respondeo quod ille non est excommunicatus, et si aliquando oppositum fit, quod putatur excommunicatus, erratum est graviter. Nam aliquis confessor, scio quod propter similem casum remisit hominem ad inquisitores. Pessime factum est, quia potest ille absolvi a quocumque».

75. CHIFFOLEAU, *De occultis ecclesia non iudicat?*.

mità della coscienza. Si può pertanto vedere in questa riduzione spirituale dell'eresia il punto di partenza del movimento che conduce alle moderne concezioni di laicità e di tolleranza. Un atto di fede, quale che sia, è lecito nella misura in cui non rechi disturbo allo spazio pubblico.

### 3.5. Giustificare gli idolatri?

Il secondo caso di studio rispetto al quale vorremmo mettere in luce l'importanza sempre maggiore accordata alla coscienza e all'intenzione buona nella determinazione dell'attitudine religiosa corretta è quello dell'idolatria, pratica deviante che sovverte il culto volgendo l'adorazione dal creatore alla creatura (ossia a un idolo)<sup>76</sup>. La questione dell'idolatria mi interessa in questa sede in quanto rivelatrice del quadro teorico che ho a più riprese evocato, nella misura in cui pone al centro della prospettiva religiosa, attraverso l'idea di un culto erroneo, la questione della verità e del suo legame con la salvezza. Nel XII e XIII secolo si afferma un modello scolastico di idolatria che si può, in maniera necessariamente schematica, descrivere come segue: l'idolo, nella sua pura fatticità (che non è necessariamente iconica) può essere considerato come un *aliquid* nella misura in cui esso, per quanto incarni una pura finzione priva di corrispondenza esteriore, si veda comunque dotato di una certa materialità; ciò nonostante, al di là cioè di questa materialità in senso stretto, l'idolo, in quanto privato da qualsivoglia relazione con il divino, non è niente di sostanziale e non dispone di alcun potere (in particolare da un punto di vista soteriologico); inoltre, l'idolo è una finzione anche su di un secondo livello, in quanto cioè rileva un errore cognitivo espresso dai diversi termini che vengono a comporre il campo semantico della credenza (*supersti-*

76. D. BARBU, *Naissance de l'idolâtrie. Image, identité, religion*, Presses universitaires de Liège, Liège 2016; C. BERNARD, S. GRUZINSKI, *De l'idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses*, Le Seuil, Paris 1988; J.-C. SCHMITT, *Les idoles chrétiennes*, in *L'idolâtrie. Rencontres de l'Ecole du Louvre*, La Documentation française, Paris 1990, pp. 107-118.

*tio, opinio, aestimatio, credulitas*), distinta dall'oggetto della *fides*, ossia il Dio vero: è proprio questo rapporto con la verità a distinguere la religione cristiana dall'idolatria; nondimeno, può esser concessa una certa efficacia all'idolo (in termini divinatori, terapeutici ecc.), ma questa si spiega, in particolare, mediante l'azione dei demoni resa possibile proprio da questo errore cognitivo. Bonaventura presente in maniera sufficientemente schematica la raccolta di queste componenti:

All'obiezione secondo cui l'idolo non dovrebbe essere detto un niente, ma un qualcosa, essendo un artefatto, si deve rispondere che parliamo in due sensi dell'idolo: relativamente alla materia e alla figura che l'artigiano imprime e relativamente all'eccellenza della divinità che l'idolatra attribuisce all'idolo credendo in esso. Secondo il primo senso, si dice che [l'idolo] è un niente nel mondo, seguendo Origene, non perché sia un non-ente in sé stesso, ma perché non v'è niente di simile che gli corrisponda nell'universo. Invece sotto l'aspetto dell'eccellenza della divinità che l'idolatra gli assegna, esso [l'idolo] non è niente nel modo più assoluto se non nella sola finzione e nella falsa credenza dell'idolatra, la quale è interamente fondata sulla vanità e sul nulla, dal momento che l'idolo non ha nulla di divino<sup>77</sup>.

L'analisi di Bonaventura si basa su una dicotomia tra materia e spirito che appare in maniera manifesta nella sua descrizione dell'idolatria. È necessario distinguere, infatti, la materialità dell'oggetto fabbricato, dotato di una figura, dalla sua divinità (la sua dimensio-

77. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *In tertium librum Sententiarum*, d. 37, dubium 1, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, III, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1887, p. 830: «Ad illud quod obiicitur, quod idolum non debet dici nihil, immo aliquid, cum sit artificiatum; dicendum, quod dupliciter est loqui de idolo: aut quantum ad materiam et figuram, quam sibi artifex imprimit, aut quantum ad divinitatis excellentiam, quam ipsi idolo idololatra credendo attribuit. Primo modo dicitur, nihil esse in mundo, ab Origene, non quia nihil omnino sit in se ipso, sed quia nihil habet sibi simile correspondens in universo. Quantum autem ad excellentiam divinitatis, quam et idololatra assignat, omnino nihil est nisi in sola fictione et falsa aestimatione idololatrantis, quae omnino super vanum et nihil fundata est, quia idolum nihil omnino habet divinitatis».

ne spirituale ed effettiva). Nel primo senso, seguendo la definizione di Origene, l'idolo è un *nihil* in quanto oggetto irreali: non v'è nulla che gli corrisponda nel mondo. Nel secondo senso, dal punto di vista della divinità, è un *nihil*, in quanto rappresenta una finzione forgiata dalla mente: la sua divinità non è altro che una falsa credenza che attribuisce indebitamente un potere all'oggetto materiale. La credenza (*falsa aestimatio*) è falsa perché non ha fondamento: è la falsità della divinità ad attestare la falsità del credere. A partire da ciò, l'idolo è privato di qualsivoglia forma di realtà, eccezion fatta per la sua pura materialità.

L'insistenza posta sul credere idolatrico e sulla nullità dell'idolo produce però una difficoltà. Come considerare il caso di un errore sincero in cui l'idolatra crede sinceramente di adorare Dio nell'idolo? La questione è affrontata attraverso un *casus* celebre (che si trova a partire dagli anni Venti del Duecento in Guglielmo di Auxerre e che ritorna per tutto il Medioevo), cioè quello del Diavolo che assume le sembianze di Cristo e si fa adorare da un fedele. Si può considerare l'obiezione al modo in cui, per esempio, viene affrontata da Bonaventura:

L'azione procede inoltre dall'intenzione e dal modo di credere; dunque, se qualcuno, credendo che Lucifero sia Cristo, adora Lucifero, poiché la sua intenzione sarebbe rivolta a Cristo ed è dunque meritevole nell'adorare Cristo, sembra dunque che non gli sia da imputare alcun peccato. [...] Alla posizione che sostiene ciò rispondendo dicendo che la condizione stessa di credenza per mezzo di cui un uomo crede che questi sia il Cristo è temeraria, e conduce ad un'azione tanto temeraria da far sì che egli adori ciò che vede. E proprio perché nell'intenzione e nella credulità cade non solo il Cristo, ma anche ciò che quest'uomo vede, e poiché la manifestazione della lode è in qualche modo rivolta a questi, per tal ragione non è stata retta l'intenzione o credulità, e l'adorazione non è tantomeno da considerarsi tale<sup>78</sup>.

78. *Ibidem*, d. 9, a. 2, q. 1, p. 211: «Item opus sequitur intentionem et credulitatem; ergo si aliquis credens luciferum esse Christum adorat luciferum, cum intentio eius ad Christum feratur, si adorando Christum meretur, nullum videtur

Come si vede, Bonaventura si appiglia al principio giuridico *opus sequitur intentionem et credulitatem*, combinato con l'ignoranza del fatto, di modo che chiunque adori un idolo (una creatura) con l'intenzione di adorare Dio debba essere giustificato per il suo peccato. Bonaventura rifiuta assolutamente la scusa dell'ignoranza e dell'intenzione. Per questo, egli reintroduce una concezione della moralità che si basa sull'identificazione dei beni per sé nella loro oggettività. In maniera generale, egli riprende una delle soluzioni classiche (con l'*auxilium dei*), vale a dire l'adorazione condizionale. Soprattutto, in relazione all'argomento dell'intenzione, Bonaventura risponde che né l'intenzione né l'adorazione possono essere rette nella misura in cui esse riguardino non soltanto Cristo ma anche *hic quem videt*, cioè il diavolo: la referenzialità annulla la finzione. La rottura che si verifica nel XIV secolo è precisamente legata al rifiuto di questa limitazione degli effetti dell'intenzione buona.

Non è nelle mie intenzioni ricostruire qui la storia dell'idolatria in dettaglio, ma intendo piuttosto soffermarmi su un percorso significativo per la mia indagine, ovvero quello dettato dai dibattiti sull'idolatria dei popoli autoctoni d'America, di cui Bartolomeo de Las Casas è il più celebre difensore. Per apprezzare le sue posizioni, tuttavia, mi sembra necessario compiere una deviazione lungo il XIV secolo e le posizioni di Robert Holcot, che abbiamo già evocato.

### 3.6. Da Holcot a Las Casas: l'impossibilità dell'idolatria

Nell'unica questione del III libro delle *Questioni sulle Sentenze*, Holcot introduce, a proposito dell'incarnazione di Cristo, il problema dell'idolatria<sup>79</sup>. Potrebbe accadere che un uomo del tutto simile al

ei esse peccatum. [...] Ad illud quod obiicitur quod opus sequitur credulitatem et intentionem; dicendum quod [...] ipsa credulitas qua credit hunc esse Christum temeraria est, et ideo ad opus temerarium deducit, ut hunc quem videat adoret. Quia enim in credulitate et in intentione non solum cadit Christus, sed etiam hic quem videt; ideo honoris exhibitio aliquo modo determinatur ad hunc. Ideo nec recta fuit intentio vel credulitas, nec recta est adoratio».

79. Riguardo questo *casus*, cfr. *supra* cap. 1, p. 49.

Cristo riceva un'adorazione per latria. Si avrebbe quindi una situazione di idolatria in senso ampio (una creatura è adorata al posto di Dio) che sarebbe scusabile, e quindi meritoria. L'argomento *quod non* (che si oppone al «tutta la fede della Chiesa») è ripreso e approfondito nel quinto articolo della questione dove è affrontato il *casus* del diavolo trasfigurato. Contro tutta la tradizione che, a partire da Guglielmo di Auxerre, si è venuta delineando attorno a questo caso, Holcot annuncia chiaramente la sua tesi: non soltanto questa adorazione idolatra è giustificata dal peccato, ma è anche meritoria.

Quinto articolo: se colui che, ingannato da un errore invincibile, adora il diavolo trasfigurato nella sembianza del Cristo, debba essere scusato dall'idolatria per tale ignoranza. Ho detto che non solo egli è giustificato dal peccato, ma che costui è, anzi, tanto meritevole quanto lo sarebbe se adorasse Cristo, a patto che egli abbia tuttavia fatto quanto è stato in suo potere per discernere se questi sia o no Cristo<sup>80</sup>.

Ogni adorazione sincera, e che procede da una ricerca attiva di Dio (senza negligenza), è meritoria. In un certo senso, nel caso del diavolo trasfigurato, in cui l'ignoranza invincibile è innegabile, la soluzione di Holcot è comprensibile dal momento che c'è un accordo di principio fra i teologi nell'ammettere che l'ignoranza invincibile giustifica dal peccato. Questa soluzione non è tuttavia ammessa in modo generale poiché le soluzioni più frequenti mirano a limitare i casi di ignoranza invincibile mediante il ricorso all'*auxilium dei* o all'adorazione condizionale, come si è detto. Ma Holcot si spinge ancora più avanti perché estende il caso del diavolo trasfigurato all'insieme delle situazioni di idolatria e ne conclude che l'idolatria è impossibile:

80. ROBERTUS HOLCOT, *Super Sententiarum*, Paris 1487, III, q. u., a. 5, f. l. iiiii: « Quintus articulus, an adorans diabolum transfiguratum in effigiem Christi per errorem invincibilem delusus, excusetur ab idololatria per talem ignorantiam. Dixi quod non solum excusatur a peccato, immo tantum meretur quantum mereretur si Christum adoraret, si tamen fecit quod in eo fuit ad discernendum an Christus fuit an non».

Ma nello stesso modo codesto pagano intende adorare Dio, e crede che il suo idolo sia Dio. Se si dice che tale pagano, qualora intenda adorare Dio, non merita una condanna per idolatria, ne segue che allora è impossibile che qualcuno commetta idolatria<sup>81</sup>.

Ogni persona che crede di adorare Dio e che intende farlo, qualunque sia il mezzo con il quale procede, non è idolatra perché il suo atto d'adorazione è teso verso Dio. Ma che ne è della fatticità dell'idolo? In pratica, per Holcot, essa contribuisce ad annullare la possibilità stessa dell'idolatria. Nella misura in cui la vera latria è interamente nella disposizione interiore (la *dilectio*, l'*affectio mentis*, e l'*adoratio cordis*), se è indirizzata verso un oggetto esteriore, essa diventa di per sé impossibile:

È evidente che la finzione esteriore e l'umiliazione del corpo senza l'adorazione da parte del cuore e senza l'intenzione da parte dello spirito non costituiscono l'idolatria, e di conseguenza non è possibile che qualcuno, credendo che il diavolo sia il Cristo, adori il diavolo secondo un'adorazione interiore<sup>82</sup>.

Chiunque adori sinceramente Dio non può essere idolatra, e gli uomini che (oscurati dalla pena del peccato) hanno perso tutta la fede e la scienza di Dio permangono nella pura esteriorità e restano estranei ad ogni vera idea di culto. Si vede dunque che Holcot perviene ad annullare l'idolatria radicalizzando il ruolo dell'intenzione e svalutando ogni forma esteriore di culto. Per questo fatto, la dimensione aletica della religione è rimessa in discussione dalla possibilità di un errore meritorio, ma un tale annullamento si carica

81. *Ibidem*: «Sed eodem modo iste paganus adorare intendit Deum, et credit idolum suum esse Deum. Si dicatur quod talis paganus, si intendat adorare Deum, non committit idololatria, sequitur quod tunc non est possibile quod aliquis committat idololatriam».

82. *Ibidem*: «Fictio exterior et humiliatio corporis sine adoratione cordis et sine intentione mentis non est cultus latriae manifestum est, et per consequens non est possibile quod aliquis, credendo diabolum esse Deum, adoret diabolum adoratione interiori».

di una valenza ultra-soteriologica in virtù della quale soltanto Dio, come istanza ultima, è giudice dell'intenzione.

Per la sua radicalità, Holcot precorre per molti aspetti Las Casas. Anche se quest'ultimo non lo cita esplicitamente, bisogna ricordarsi che egli appartiene all'ordine domenicano, il quale è fortemente influenzato da de Vitoria, così come da Domingo de Soto, l'uno e l'altro formati a Parigi, nel contesto della scuola di Jean Mair. Si ritrova difatti in essi l'importanza del motivo nominalista del *facere quod est in se*: Dio non rifiuta la grazia a coloro che fanno tutto il possibile per obbedire ai suoi comandamenti. Da Pietro d'Ailly a Jean Mair, Holcot è inoltre diventato un riferimento imprescindibile, una sorta di autorità negativa per la sua radicalità, ma in grado di indicare al tempo stesso una via mediana da ricercarsi. In questo modo, Holcot resta conosciuto (se non letto) dalla Seconda Scolastica, e in particolare in seno alla scuola di Salamanca. Ora, la prossimità di Las Casas con Holcot è sorprendente, anche se non è possibile ricostruire un riferimento diretto<sup>83</sup>.

Las Casas, lo sappiamo, va molto più lontano di tutti i suoi colleghi teologi (che giustificano l'infedeltà, ma condannano l'idolatria) cercando di giustificare l'idolatria<sup>84</sup>. Il suo modo di procedere si basa principalmente (oltre alle interpretazioni di ordine storico che qui tralasciamo) su tre argomenti: un argomento di teologia razionale, un argomento di psicologia cognitiva e un argomento di teologia morale. Tutti questi argomenti sono in ultima istanza legati alla mancata conoscenza del vero Dio e alle sue conseguenze. In primo luogo,

83. Su Las Casas, cfr. R.-J. QUERALTO MORENO, *El pensamiento filosófico-político de Bartolomé de las Casas*, Universidad de Sevilla, Sevilla 1976; N. CAPEDEVILLA, *Las Casas, une politique de l'humanité. L'homme et l'Empire de la foi*, Le Cerf, Paris 1998, pp. 293-338; J. MARENBO, *Pagans and Philosophers. The Problem of Paganism from Augustine to Leibniz*, Princeton University Press, Princeton 2015, cap. 12, pp. 247-255.

84. Cfr., ad esempio, FRANCISCUS DE VITORIA, *Relectio de Indis*, I, 2, 14, L. Perena, M. Perez Prendes (edd.), Consejo Superior de Investigaciones Científicas Madrid, 1967, p. 61: «Barbari enim apud quos non pervenit annuntio fidei aut religionis christianae, damnabuntur propter peccata mortalia aut idolatriam, sed non propter peccatum infidelitatis christianae, ut dicit S. Thomas, quod si facerent quod in se est bene vivendo secundum legem naturae, ita est quod Dominus provideret et illuminaret illos circa nome Christi».

Las Casas riprende la tesi di Lattanzio (tramandata segnatamente da Isidoro di Siviglia) secondo cui è impossibile vivere senza Dio. Un culto di Dio, sotto una forma o un'altra, è quindi necessario in qualsivoglia civiltà. L'idolatria compare al punto di incontro fra questo bisogno di adorare Dio e l'ignoranza della sua vera natura:

Poiché la natura stessa insegna che tutto il genere umano deve adorare Dio, e dal momento che il culto divino consiste in cerimonie, ne segue che, proprio come gli uomini non possono vivere né senza il vero Dio né tantomeno senza un falso dio considerato vero, allo stesso modo gli uomini non possono vivere senza l'esercizio di certi culti, specialmente dal momento che presso i gentili vigeva la credenza secondo cui la condizione della comunità nella sua interezza era conservata nell'armonia dalle cerimonie e dai sacrifici<sup>85</sup>.

Questa attitudine naturale è rinforzata, in secondo luogo, da una teoria riguardante il rapporto fra facoltà psichiche e l'idea di Dio. Dio, avendo fatto l'uomo a sua immagine, ha voluto dotarlo di tre facoltà. La facoltà razionale fornisce una conoscenza confusa di Dio, la facoltà concupiscibile produce il desiderio di cercarlo per giorne, la facoltà irascibile infine inclina ad adorarlo. L'idea di presentare sacrifici a Dio è quindi naturalmente presente nell'uomo. Più precisamente, la facoltà concupiscibile, e anzi, quella irascibile, sono tributarie della facoltà razionale, cosicché una qualche deficienza della ragione può avere delle ripercussioni sulle altre due facoltà. È da qui che viene l'idolatria: approfittando di una conoscenza confusa di Dio (alla quale l'uomo è condannato a partire dalla caduta), i demoni usurpano l'onore che gli è dovuto diffondendo il culto degli idoli fondato su opinioni fallaci:

85. BARTHOLOMAEUS DE LAS CASAS, *Apologia*, A. Losada (ed.), Alianza editorial, Madrid 1989, c. 7, p. 152: «Cum enim natura ipsa omne hominum genus Deum esse colendum doceat, cultus autem diuinus in caeremonijs consistat, inde fit ut quemadmodum sine Deo vero vel falso habito pro vero homines viuere nequeunt, ita neque absque caeremoniarum quarumcumque exercitio, maxime quoniam apud gentiles caeremonijs et sacrificijs totum statum reipublicae in felicitate conseruari uigebat opinio».

I demoni più empì e malvagi, che hanno sempre avuto la propensione ad usurpare l'onore spettante a Dio, hanno sospinto a tal punto gli uomini alla follia da fargli accogliere false opinioni nella forma di verità pura e perfetta, da farli cadere in molteplici errori (adorando effigi di divinità inanimate invece del vero Dio), da considerare come cose buone e rette cose che sono, invece, empie e misere (fino a tributare onori divini a empì demoni ed effigi di animali mediante un'offerta sacrificale spettante al solo Dio vero)<sup>86</sup>.

Fin qui Las Casas sembra riprendere il modello scolastico classico, fondato sull'idea di una falsa professione di fede. Tuttavia egli sottopone questo modello ad un trattamento simile a quello che si ritrova in Holcot (senza che se ne possa supporre una conoscenza diretta). A partire infatti dall'idea che la conoscenza comune di Dio è insita per natura nell'animo umano, seppur in maniera confusa ed universale (sotto forma di conoscenza dell'*ordinator rerum*), Las Casas ne deduce che la conoscenza dell'unico Dio deriva soltanto dalla fede e che la sua ignoranza per quelli che non hanno ricevuto la Rivelazione è invincibile. Gli idolatri sono dunque giustificati secondo la loro ignoranza invincibile. In questo quadro, si può rispondere all'obiezione secondo cui l'idolatria è contraria alla ragione naturale (e alla conoscenza che essa ci dà di Dio) sostenendo che l'intenzione degli idolatri è diretta verso l'*ordinator mundi*. Gli idolatri non adorano difatti le pietre, ma Dio stesso:

E se si replicasse che adorare le pietre al posto di Dio è un qualcosa di contrario alla ragione naturale e che ciò è inscritto nella natura delle cose e che perciò è un qualcosa che non si può in alcun modo ignorare né giustificare, rispondiamo che l'intenzione comune e finale di coloro che adorano gli idoli non è quella di adorare delle

86. *Ibidem*, c. 8, p. 162: «Demones impijssimi ac malitiosissimi, quibus semper studio fuit honorem Deo debitum usurpare, eo insaniae homines adegerunt ut pro veritate pura et perfecta falsas opiniones reciperent ac inciderint in varios errores, pro vero Deo inanium Deorum simulacra colentes, concupiscerent que tamquam bona et suaui quae impia et misera sunt, item ut diuinos honores impijs demonum et animantium simulacris per sacrificium soli vero Deo debitum exhiberent».

rocce, ma è quella di venerare, mediante il culto loro rivolto l'ordinatore del mondo, chiunque egli sia, secondo una qualche divina virtù<sup>87</sup>.

Alla stessa guisa di Holcot, quindi, Las Casas annulla l'errore di fede che il modello scolastico pone alla base dell'idolatria per mezzo dell'ignoranza invincibile e della purezza dell'intenzione. Ancora una volta, quindi, la dimensione aletica della religione è sottomessa all'intenzione e alla buona fede del credente. Sicuramente, Las Casas non rappresenta il coronamento di questa storia, al contrario<sup>88</sup>! Tuttavia egli si rende testimone, ancora una volta, delle maggiori trasformazioni concettuali che si ebbero dal XIV al XVI secolo nei riguardi della concezione della religione; a poco a poco, l'importanza delle manifestazioni culturali esteriori viene disconnessa dall'intenzione, dalla convinzione interiore, e perde la sua preminenza a favore di un'interiorità che si trova valorizzata nella sua veste di vero luogo di relazione con Dio. È questa interiorizzazione della fede, e la sospensione del legame fra verità e salvezza, che rende possibili le evoluzioni della religione moderna e la nascita della tolleranza e della laicità.

## Conclusioni

Il duplice caso di studio dell'eretico e dell'idolatra aveva lo scopo di gettare una luce su argomenti specifici riguardo agli effetti che la promozione della coscienza individuale, intesa come luogo di creazione e di tutela di un diritto all'errore in materia di fede, ha

87. *Ibidem*, c. 18, p. 264: «Et si replicetur quod lapides colere pro Deo est contra rationem naturalem et sic indictum in natura rerum et propterea inuincibiliter non ignorare vel excusari posse, respondetur quod communis et finalis intentio eorum qui idola colunt non est colere lapides, sed in ipsis, tamquam in quibusdam diuinis virtutibus, illum mundi ordinatorem quisquis sit per religionem venerari».

88. Cfr. BERNARD, GRUZINSKI, *De l'idolâtrie* e S. GRUNZINSKI, *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol. xvif-xviii<sup>e</sup> siècle*, Gallimard, Paris 1988, pp. 188-238.

prodotto al termine del Medioevo. Si vede in effetti in che modo i dibattiti sull'ignoranza invincibile e sull'obbligazione della coscienza erranea conducano a difendere una forma di libertà di coscienza mettendo in evidenza, da un punto di vista soteriologico (ovvero agli occhi di Dio), la sincerità del credente e la bontà della sua intenzione. Di conseguenza, il legame tra salvezza e verità può essere sfumato o addirittura sospeso, in modo che l'errore riguardo ai dogmi possa essere giustificato e depotenziato. Come abbiamo visto, la maggior parte dei teologi si preoccupa di non andar troppo lontano su questo punto, al fine di non inclinare verso una giustificazione dell'eterodossia. Tuttavia ciò che i discorsi di Ockham sull'eresia e di Holcot sull'idolatria dimostrano nella loro radicalità è che viene a delinearci una tendenza ad includere le questioni religiose nella riflessione sulla libertà di coscienza (a patto che, ancora una volta, essa sia sincera ed attiva nella ricerca della verità). Anche se tali pensieri non vengono da loro più ripresi in opere successive, è indiscutibile che entrambi abbiano aperto la strada alla presa in considerazione dell'alterità religiosa. Una svolta del genere è stata senza dubbio resa possibile dalle difficoltà, com'anche dal collasso, dell'istituzione ecclesiastica del XIV secolo. Da quel momento in poi, la garanzia esteriore della verità, prodotta da un'istituzione fortemente gerarchica, ha dovuto lasciare uno spazio sempre più consistente alla produzione individuale di queste norme, all'interno di una relazione personale della coscienza con Dio. Ciò che si produce è quindi una dicotomia tra esteriorità ed interiorità, in cui il primo termine viene circoscritto alla sua rigorosa dimensione disciplinare mentre il secondo diventa il *focus* principale dell'esperienza religiosa.



## Osservazioni conclusive

L'idea che ho cercato di sostenere in questo saggio è, schematicamente, la seguente: l'evoluzione della gestione dell'eterodossia è un prisma in grado di riflettere le evoluzioni della nozione di credenza religiosa, del passaggio da una concezione esterna ed istituzionale della fede ad una concezione interna ed individuale. Questa evoluzione, fra gli altri fattori, rende possibili le trasformazioni moderne della religione (nell'Occidente cristiano) che Paolo Prodi ha giustamente assimilato ad una separazione radicale tra coscienza e diritto. È questa evoluzione, assieme all'indebolimento della dimensione istituzionale della credenza che va producendosi ed amplificandosi oltre le soglie del Medioevo, che permette di render conto della concezione moderna (ed occidentale) della nozione di religione<sup>1</sup>.

Nella veste di termine ultimo, abbiamo assunto come paradigma di questa evoluzione un passaggio della *Lumen gentium* sull'alterità religiosa (e l'ateismo) che riconosce una pluralità nei confronti delle vie di salvezza<sup>2</sup>. Ora ciò che è sorprendente in questo testo è

1. Il termine "indebolimento" non denota, ovviamente, una sparizione. Una teoria della credenza (non solo religiosa) dovrebbe sforzarsi di combinare la dimensione istituzionale con la dimensione personale dell'atto del credere. Cfr. C. GRELLARD, *Les ambiguïtés de la croyance. A la recherche d'une anthropologie comparée de la croyance*, «Socio-anthropologie» 36 (2017), pp. 75-89.

2. Cfr. *supra* Introduzione, pp. 10-13. Sulla difesa dell'universalità della salvezza e sul superamento dell'esclusivismo rituale nel contesto cattolico, si vedano le posizioni sostenute da F. GHIA, *Religion civile, culte public et religiosité privée. Réflexions à partir de Max Weber*, «Société, Droit et Religion» 8 (2018), pp. 39-53.

la sua prossimità con le posizioni «lassiste» medievali e con l'articolazione dell'ignoranza assieme ai diritti della coscienza erronea, idea sviluppata da Tommaso d'Aquino, ripresa e amplificata dalla teologia nominalista del XIV secolo e diffusa come un luogo comune a partire dal XV secolo.

La possibilità di legittimare la propria salvezza in uno stato epistemico erroneo ha così portato alla messa in questione di uno degli aspetti fondamentali della distinzione mosaica evidenziata da Jan Assmann, quello a cui ho dato il nome di dimensione aletica della religione: diventava ormai possibile essere salvati senza credere al vero, purché l'intenzione fosse pura e la coscienza fosse protesa verso il Dio unico, per quanto conosciuto confusamente. Questa messa in discussione della dimensione aletica della religione ha simultaneamente portato ad un sovvertimento della sua portata soteriologica, modificando radicalmente le condizioni di salvezza, com'anche l'ampiezza della sua componente universale in ciò che poteva avere di esclusivista.

Ora, la rottura del legame fra salvezza e verità è fondamentale. Ciò che è qui in gioco è l'instaurazione delle condizioni intellettuali dell'idea moderna di tolleranza, uno dei paradigmi della modernità religiosa, a fianco della laicità e della negazione della fede. L'emergere dell'idea moderna di tolleranza è stata difatti resa possibile dall'indebolimento del legame tra salvezza e verità, dal declino della saldezza istituzionale e dall'individualizzazione del processo di salvezza. Queste alterazioni hanno accompagnato, e pur permesso in molti modi, il passaggio dall'eteronomia all'autonomia della coscienza morale, un passaggio in se stesso dipendente dall'instaurazione di una forte contrapposizione tra l'interiore e l'esteriore.

Tutte queste condizioni concettuali di possibilità emergono progressivamente durante il Medioevo, specialmente grazie ai dibattiti sull'ignoranza invincibile, sull'obbligazione della coscienza, sulla legittimità del dissenso religioso e così via. Alla vigilia del Concilio di Trento, queste problematiche giungono a formare una sorta di concatenazione che sortisce effetti concreti in circostanze politiche e sociali adeguate, traducendosi così in un'autentica teoria del pluralismo religioso.

# Bibliografia

## Fonti

ALBERTUS MAGNUS

*De homine*, H. Anzulewicz, J.R. Söder (edd.), Aschendorff, Münster 2008 (Opera omnia, editio Coloniensis, vol. 27,2).

ALEXANDER HALENSIS

*Summa theologica*, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1930.

ARNOLDUS GHEYLOVEN

*Gnotosolitos parvus (e codice Seminarii Leodiensis 6 F 18 editus)*, A.G. Weiler (ed.), Brepols, Turnhout 2008 (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 212).

BARTHOLOMAEUS DE LAS CASAS

*Apologia*, A. Losada (ed.), Alianza editorial, Madrid 1989.

BONAVENTURA DE BALNEOREGIO

*In tertium librum Sententiarum*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, III, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1887.

FRANCISCUS DE VITORIA

*Commentarios a la Secunda secundae de Santo Tomas*, V. Beltrán de Heredia (ed.), t. 1: *De fide et spe* (qq. 1-22), Apartado 17, Salamanca 1932.

*Relectio de Indis*, L. Perena, M. Perez Prendes (edd.), Consejo Superior de Investigaciones Científicas Madrid, 1967.

GABRIEL BIEL

*Collectorium circa quattuor libros Sententiarum*, W. Werbeck, U. Hofmann (edd.), J.C.B. Mohr, Tübingen 1984.

GRATIANUS

*Decretum*, A. Friedberg (ed.), Tauchnitz, Leipzig 1879.

GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS

*Summa aurea in quattuor libros Sententiarum*, J. Ribailier (ed.), Paris-Grottaferrata 1980-1987, 4 voll. (*Spicilegium Bonaventurianum*, 16-20).

GUILLELMUS DE OCKHAM

*Dialogo sul Papa eretico*, a cura di A. Salerno, Bompiani, Milano 2015.

*Quaestiones variae*, in *Opera Theologica VIII*, Saint Bonaventure University, S. Bonaventure, New York 1984.

IOHANNES GERSON

*De vita spirituali animae*, in *Œuvres complètes*, III, P. Glorieux (ed.), Desclée, Paris 1962, pp. 113-202.

*In Marc 1,7*, in *Œuvres complètes*, III, P. Glorieux (ed.), Desclée, Paris 1962, pp. 103-109.

*Tractatus de protestatione circum materiam fidei*, in *Œuvres complètes*, VI, P. Glorieux (ed.), Desclée, Paris 1965, pp. 155-165.

IOHANNES MAIOR

*In primum Sententiarum*, J. Badius, Paris 1519.

*In secundum Sententiarum*, J. Granjon, Paris 1519.

*In tertium Sententiarum*, J. Badius, J. Petit, Paris 1528.

ISIDORUS HISPALENSIS

*Etymologiarum siue originum libri XX*, W.M. Lindsay (ed.), Clarendon, Oxford 1987<sup>6</sup>.

OSBERTUS DE PICKENHAM

*Utrum omne peccatum sit imputabile voluntati*, in precedenza attribuito a ROBERTUS HOLCOT, *De imputabilitate peccati*, J. Badius, Paris 1497.

PETRUS ABAELARDUS

*Capitula haeresum Petri Abaelardi*, in *Opera theologica*, II, E.M. Buytaert (ed.), Brepols, Turnhout 1969, pp. 473-480.

*Confessio fidei Universis*, in C. BURNETT, *Peter Abelard's Confessio fidei universis: A Critical Edition of Abelard's Replis to Accusations of Heresy*, «Medieval Studies» 48,1 (1986), pp. 111-138.

*Ethica sive Scito te ipsum*, in *Opera theologica*. IV, R.M. Ilgner (ed.), Brepols, Turnhout 2001 (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 190). Trad. it.: PIETRO ABELARDO, *Etica*, a cura di M. Parodi e M. Rossini, Mondadori, Milano 1995.

*Problemata Heloissae*, PL 178, coll. 677B-730B.

PETRUS DE ALLIACO

*Utrum creatura rationali conscientia erronea aliquem ejus actum excusare possit a culpa?*, in IOHANNES GERSON, *Opera omnia*, I, L.E. Du Pin (ed.), Antwerp 1706, pp. 636-641.

ROBERTUS HOLCOT

*De imputabilitate peccati*, J. Badius, Paris 1497, trattato ora attribuito a OSBERTUS DE PICKENHAM, *Utrum omne peccatum sit imputabile voluntati*.

*Sex articuli*, in F. HOFFMANN, *Die 'Conferentiae' des Robert Holcot O.P. und die Akademischen auseinandersetzungen an der Universität Oxford 1330-1332*, Aschendorff, Münster 1993.

*Super sapientiam*, in K. VILLADS JENSEN, *Robert Holcot's Questio on Killing Infidels: A Reevaluation and an Edition*, «Archivum Fratrum Praedicatorum» 63 (1993), pp. 207-228.

*Super Sententiarum*, Paris 1487.

## THOMAS DE AQUINO

*Quaestiones disputatae de veritate*, in THOMAS DE AQUINO, *Opera Omnia* XXII, 1-3, Editio Leonina, Roma 1970-1976. Trad. it.: TOMMASO D'AQUINO, *Sulla Verità*, a cura di F. Fiorentino, testo latino a fronte, Bompiani, Milano 2005.

*Summa Theologiae*, Edizioni Paoline, Roma 1999<sup>3</sup>. Trad. it.: TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica*, traduzione italiana dei Frati Domenicani, ESD, Bologna 2014.

## THOMAS DE ARGENTINA

*Commentaria in IV libros Sententiarum*, II, A. Crerio, Genova 1585.

## WILELMUS MANDERSTON

*Bipartitum in morali philosophia*, N. Savetier, Paris 1528.

**Studi**

ASAD T., *Medieval Heresy: An Anthropological View*, «Social History» 11/3 (1986), pp. 345-362.

ASSMANN J., *Violence et monothéisme*, Bayard, Paris 2004.

ATHANASSIADI P., *Vers la pensée unique. La montée de l'intolérance dans l'Antiquité tardive*, Les Belles Lettres, Paris 2010.

BARBU D., *Naissance de l'idolâtrie. Image, identité, religion*, Presses universitaires de Liège, Liège 2016.

- BAUDRY L., *Guillaume d'Occam. Sa vie, ses œuvres, ses idées sociales et politiques*, t. 1. *L'homme et ses oeuvres*, Vrin, Paris 1949.
- BAYLOR M., *Action and Person. Conscience in Late Scholasticism and the Young Luther*, Brill, Leiden 1977.
- BELTRÁN DE HEREDIA V., *Francisco de Vitoria*, Labor, Barcelona 1939.
- , *Doctrina de Francisco de Vitoria sobre las relaciones entre la iglesia y el estado y fuentes de la misma*, in *Miscelanea Beltrán de Heredia. Coleccion de articulos sobre historia de la teologia espanola*, t. 2, Aparto 17, Salamanca 1972, pp. 73-91.
- BERNARD C., GRUZINSKI S., *De l'idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses*, Le Seuil, Paris 1988.
- BLOMME R., *La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle*, J. Duculot, Publications universitaires de Louvain 1958.
- BODIAN M., *The Geography of Conscience: A Seventeenth-Century Atlantic Jew and the Inquisition*, «The Journal of Modern History» 89 (2017), pp. 247-281.
- BROADIE A., *The Shadow of Scotus. Philosophy and Faith in Pre-Reformation Scotland*, T & T Clarck, Edinburgh 1995.
- BROGI S., *La tolleranza et la règle d'or: Bayle face à la conscience de l'athée et du persécuteur*, «Prospettiva EP. Educazione, etica e filosofia della religione» 37/ 1-2 (2014), pp. 63-78.
- BROWN C., *Pastor and Laity in the Theology of Jean Gerson*, Cambridge University Press, Cambridge 1987.
- BULLIVANT S., *Sine Culpa? Vatican II and Inculpable Ignorance*, «Theological Studies» 72 (2011), pp. 70-86.

- BURNETT C., *Peter Abelard's Confessio fidei universis: A Critical Edition of Abelard's Replis to Accusations of Heresy*, «Medieval Studies» 48 (1986), pp. 111-138.
- CAMERON M., *Abelard (and Heloise?) on Intention*, «American Catholic Philosophical Quarterly» 81/2 (1997), pp. 323-338.
- CAPEDEVILLA N., *Las Casas, une politique de l'humanité. L'homme et l'Empire de la foi*, Le Cerf, Paris 1998, pp. 293-338.
- CAPÉLAN L., *Le problème du salut des infidèles. Essai historique*, Grand Séminaire, Toulouse 1934.
- CHAUNU P., *Le temps des réformes. 1. La crise de la Chrétienté, 1250-1550*, Fayard, Paris 1975.
- CHENU M.D., *La théologie comme science au XIII<sup>e</sup> siècle*, Vrin, Paris 1957.
- CHIFFOLEAU J., *Ecclesia de occultis non iudicat? L'Église, le secret, l'occulte du XII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle*, «Micrologus» 13 (2006), pp. 359-481.
- , *La religion flamboyante. 1320-1520*, Le Seuil, Paris 2011, pp. 49-51.
- COOLMAN B. T., *Knowing God by Experience. The Spiritual Senses in the Theology of William of Auxerre*, The Catholic University of America Press, Washington 2004, pp. 115-132.
- CORBINI A., *La teoria della scienza nel XIII secolo. I commenti agli Analitici Secondi*, SISMELE-Edizioni del Galuzzo, Firenze 2006.
- D'ALLIESSI D. J., *The Second Vatican Council's Teaching on Erroneous Conscience as seen through the Development of De Ordine Morali into Gaudium et Spes*, Unpublished PhD dissertation, Catholic University of America, Washington 2015.

- DEDIEU J.-P., *L'administration de la foi. L'inquisition de Tolède (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, Casa de Velazquez, Madrid 1992.
- DELHAYE P., *Le problème de la conscience morale chez S. Bernard*, Godene, Namur 1957.
- DEMAN T., *Probabilisme*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 12, col. 418-619.
- EARDLEY P., *Conscience and the Foundations of Morality in Ockham's Metaethics*, «Recherches de théologie et de philosophie médiévales» 80/1 (2013), pp. 77-108.
- ELIE H., *Quelques maîtres de l'université de Paris vers l'an 1500*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 25 (1950), pp. 192-243.
- FARGE J. K., *Orthodoxy and Reform in Early Reformation France*, Brill, Leiden 1985.
- FRANKLIN J., *The Science of Conjecture. Evidence and Probability Before Pascal*, The John Hopkins University Press, Baltimora 2001, pp. 102-130.
- GELBER H., *It Could Have Been Otherwise. Contingency and Necessity in Dominican Theology at Oxford, 1300-1350*, Brill, Leiden-Boston 2004, pp. 295-307.
- GHIA F., *Religion civile, culte public et religiosité privée. Réflexions à partir de Max Weber*, «Société, Droit et Religion» 8 (2018), pp. 39-53.
- GIRAUD C., *Per verba magistri. Anselme de Laon et son école au XII<sup>e</sup> siècle*, Brepols, Turnhout 2010.

- GRELLARD C., *Fides sive credulitas. Le problème de l'assentiment chez Pierre Abélard, entre logique et psychologie*, «Archives d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Âge» 70 (2003), pp. 7-25.
- , *Scepticisme et incroyance. La querelle entre Pierre Abélard et Guillaume de Saint-Thierry sur le statut de la foi*, «Citeaux» 63 (2012), pp. 245-262.
- , *De la certitude volontaire. Débats nominalistes sur la foi à la fin du Moyen Âge*, Publications de la Sorbonne, Paris 2014.
- , *Histoire des théologies et des philosophies de l'occident médiéval. Résumés des conférences (2015-2016)*, «Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études (EPHE). Sciences religieuses» 124 (2017), pp. 241-252.
- , *Les ambiguïtés de la croyance. A la recherche d'une anthropologie comparée de la croyance*, «Socio-anthropologie» 36 (2017), pp. 75-89.
- , *Y a-t-il une tradition sceptique au Moyen Âge?*, in D. CALMA, Z. KALUZA (éds.), *Regards sur les traditions philosophiques (XII<sup>e</sup> – XIV<sup>e</sup> siècles)*, Leuven University Press, Leuven 2017, pp. 187-209.
- , *'L'erreur de Frédéric'. La relativité des religions au Moyen Âge*, in J.-B. BRENET, L. CESALLI (éds.), *Sujet libre. Pour Alain de Libera*, Vrin, Paris 2018, pp. 163-168.
- , *Systèmes de pensées et de croyances médiévaux. Résumés des conférences 2016-2017*, «Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études (EPHE). Sciences religieuses» 125 (2018), pp. 294-297.
- , *Nominalisme et démonologie. L'imputabilité des croyances et le problème de l'hétérodoxie chez Guillaume de Manderston*, in F. AMERINI, S. FELLINA, A. STRAZZONI (a cura di), *Tra antichità e modernità. Studi di storia della filosofia medievale e del Rinascimento*, «Noctua» 5 (2019), pp. 776-811.

- , *Une histoire naturelle des religions. Blaise de Parme, les astres et les sectes*, in J. BIARD, A. ROBERT (éds.), *Blaise de Parme: physique et psychologie*, SISMELE- Edizioni del Galluzzo, Firenze 2019, pp. 59-82.
- GROSSE S., *Heilungsgewissheit und Scrupulositas im späten Mittelalter*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1994.
- GRUZINSKI S., *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol. XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, Gallimard, Paris 1988, pp. 188-238.
- IOGNA-PRAT D., *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam (1000-1150)*, Flammarion, Paris 2000.
- JAKUBECKI N., *Descuido de Dios y de sí. Ignorancia, olvido y negligencia en la clasificación de pecados de Pedro Abelardo*, in S. MAGNAVACCA, M.I SANTA CRUZ, L. SOARES (eds.), *Conocerse, cuidar de sí, cuidar de otro. Reflexiones antiguas y medievales*, Mino y Davila, Buenos Aires 2017, pp. 313-330.
- JOLIVET J., VERGER J., *Le siècle de saint Bernard et Abélard*, Editions Perrin, Paris 2006, pp. 206-212.
- KAHN D., *L'inquisition valencienne face au péril luthérien (1521-1575)*, in M.-C. BARBAZZA (éd.), *L'inquisition espagnole et ses réformes au XVI<sup>e</sup> siècle*, Presses universitaires de la Méditerranée, Montpellier 2006, pp. 119-140.
- , *Actualiser l'hérésie au temps de la Réforme. Catholicité, innovations doctrinales et Inquisition dans l'Espagne de la première modernité (1517-1530)*, «Cahiers d'études des cultures ibériques et latino-américaines» 4 (2018), pp. 9-36.

- KRETZMANN N., *Infallibility, Ignorance, Error*, «Canadian Journal of Philosophy. Supplementary Volume» 17/1 (1991), pp. 159-194.
- KUTTNER S., *Kanonistische Schuldlehre von Gratian bis auf die Dekretalen Gregors IX*, Bibliotheca Apostolica Vaticana, Vaticano 1935, pp. 147-162.
- LAEMERS J.W.J., *Invincible Ignorance and the Discovery of the Americas: The History of an Idea from Scotus to Suarez*, PhD Dissertation, Iowa University 2011.
- LECLER J., *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Albin Michel, Paris 1942.
- LECLERCQ J., *Les formes successives de la lettre-traité de Saint Bernard contre Abélard*, «Revue Bénédictine» 78 (1968), pp. 87-105.
- , *Les lettres de Guillaume de Saint-Thierry à Saint Bernard*, «Revue Bénédictine» 79 (1969), pp. 375-391.
- LEGENDRE P., *Argumenta dogmatica. Le Fiduciaire suivi de Le Silence des mots*, Mille et une nuits, Paris 2012.
- LIBERA, A. DE, *L'archéologie philosophique*, Vrin, Paris 2016, pp. 9-26.
- LIENHARDT M., *Luther et la tolérance*, «Revue française d'histoire des idées politiques» 45/1 (2017), pp. 49-61.
- LO CICERO G., *Il problema dei crocifissori di Cristo in Pietro Abelardo*, «I Castelli di Yale» VII/7 (2004), pp. 59-72.
- LOTTIN O., *Problèmes moraux relatifs à la conscience*, in Id., *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles*, Louvain-Gembloux 1948, vol. 2,1, pp. 354-406.

- , *Le problème de l'ignorantia iuris de Gratien à saint Thomas d'Aquin*, in ID., *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles*, Louvain-Gembloux 1949, vol. 3, pp. 56-92.
- , *L'intention morale de Pierre Lombard à Thomas d'Aquin*, in ID., *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Louvain-Gembloux 1954, vol. 4, pp. 309-486.
- , *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, vol. 5: *Problèmes d'histoire littéraire. L'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux*, J. Duculot, Gembloux 1959.
- LUSCOMBE D., *The School of Peter Abelard: the Influence of Abelard's Thought in the Early Scholastic Period*, Cambridge University Press, Cambridge 1969.
- MAISONNEUVE H., *Études sur les origines de l'inquisition*, Vrin, Paris 1960.
- MARENBOJ J., *The Philosophy of Peter Abelard*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, pp. 255-264.
- , *Pagans and Philosophers. The Problem of Paganism from Augustine to Leibniz*, Princeton University Press, Princeton, 2015.
- MARMO C., *Guglielmo di Ockham e la controversia De fide catholica: presupposti gnoseologici ed epistemologici*, tesi di laurea, Università degli Studi di Bologna, Bologna 1982.
- MASSAUT J.-P., *Les droits de la conscience erronée dans la théologie catholique moderne*, in H. GUGGISBERG, F. LESTRINGANT, J.-C. MARGOLIN (éds.), *La liberté de conscience (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles)*, Droz, Genève 1991, pp. 237-256.
- MCCRATH A., *The Intellectual Origins of the European Reformation*, Blackwell, Oxford 2004.

- MOORE R., *The War on Heresy. Faith and Power in Medieval Europe*, Profl Books, London 2012.
- MURDOCH I., *Critical edition of Pierre d'Ailly's Abbreviatio Dyalogi Okan*, Unpublished PhD dissertation, Durham University, 1981.
- NOONAN J. T., *Who was Rolandus?*, in K. PENNINGTON, R. SOMERVILLE (eds.), *Law, Church and Society. Essays in Honor of Stephan Knuttner*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1977, pp. 21-48.
- OAKLEY F., *The Conciliarist Tradition. Constitutionalism in the Catholic Church. 1300-1700*, Oxford University Press, Oxford 2003.
- , *Gerson as Conciliarist*, in B. MCGUIRE (ed.), *A Companion to John Gerson*, Brill, Leiden 2006, pp. 179-203.
- OBERMAN H., *Facientibus quod in se est Deus non denegat gratiam: Robert Holcot, OP and the Beginnings of Luther's Theology*, «Harvard Theological Review» 55 (1962), pp. 317-342.
- , *The Harvest of Medieval Theology. Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*, Harvard University press, Cambridge 1963.
- , *Masters of the Reformation. The Emergence of a new Intellectual Climate in Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 1981.
- PASCOE L., *Jean Gerson, Principles of Church Reform*, Brill, Leiden 1973.
- PERINI-SANTOS E., *La théorie ockhamienne de la connaissance évidente*, Vrin, Paris 2006.
- PICHÉ D., *Raisons de croire et vouloir croire: le débat entre Durand de Saint-Pourçain, Gauthier Chatton et Guillaume d'Ockham*, in J. PELLETIER, M. ROQUES (éds.), *The Language of Thought in Late Medieval Philosophy. Essays in Honor of Claude Panaccio*, Springer, Cham 2017, pp. 201-216.

- PORRO P., *Il timore dell'altra parte. Il ruolo della formido nei dibattiti scolastici sull'assenso (da Tommaso d'Aquino a Pietro Aureolo)* «Archivio di filosofia» 83 / 1-2 (2015), pp. 209-220.
- POTTS T., *Conscience in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge 1980.
- PRODI P., *Il giuramento e il tribunale della coscienza: dal pluralismo degli ordinamenti giuridici al dualismo tra coscienza e diritto positivo*, in N. PIRILLO (a cura di), *Il vincolo del giuramento e il tribunale della coscienza*, Il Mulino, Bologna 1997, pp. 475-490.
- , *Cristianesimo e potere, peccato e delitto*, «Scienza politica» 24 (2001), pp. 15-26.
- , *Una storia della giustizia: del pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna 2001.
- PROSPERI A., *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino 1996.
- QUERALTO MORENO R.-J., *El pensamiento filosofico-politico de Bartolomé de las Casas*, Universidad de Sevilla, Sevilla 1976.
- REDONDO A., *Luther et l'Espagne de 1517 à 1536*, «Mélanges de la Casa de Velazquez» 1 (1965), pp. 109-165.
- ROBIGLIO A.A., *L'impossibile volere. Tommaso d'Aquino, i tomisti e la volontà*, Vita e Pensiero, Milano 2002.
- SCHABEL C., *Robert Holcot's De imputabilitate peccati is actually Osbert of Pickenham's Utrum omne peccatum sit imputabile voluntati*, «Bulletin de philosophie médiévale» 62 (2020), in corso di stampa.
- SCHEID J., *Quand faire c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Aubier, Paris 2005.

- , *Les dieux, l'Etat et l'individu. Réflexions sur la religion civique à Rome*, Seuil, Paris 2013.
- SCHMITT J.-C., *Les idoles chrétiennes*, in *L'idolâtrie. Rencontres de l'École du Louvre*, La Documentation française, Paris 1990, pp. 107-118.
- , *Du bon usage du Credo*, in ID., *Le corps, les rêves, les rites, le temps*, Gallimard, Paris 2001, pp. 97-127.
- SCHRAMA M., *Gabriel Biel et son entourage: Vita Moderna et Devotio Moderna*, «Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis» 61/2 (1981), pp. 154-184.
- SCHWARTZ S. B., *All Can Be Saved. Religious Tolerance and Salvation in the Iberian Atlantic World*, Yale University Press, New Haven & London 2008.
- SESBOÛE B., *Hors de l'Église pas de salut. Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*, Desclée de Brouwer, Paris 2004.
- SHOGIMEN T., *Ockham and Political Discourses in the Late Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 75-104.
- SKINNER Q., *Les fondements de la pensée politique moderne*, Albin Michel, Paris 2001.
- SLOTEMAKER J., WITT J. (eds.), *A Companion to the Theology of John Mair*, Brill, Leiden 2015.
- SORABJI R., *Moral Conscience through the Ages*, Oxford University Press, Oxford 2015.
- TENTLER S., *Sin and Confession on the Eve of the Reformation*, Princeton University Press, Princeton 1977.

TIERNEY B., *Religion, Law and the Growth of Constitutional Thought. 1150-1650*, Cambridge University Press, Cambridge 1982.

TROTTMANN C., *La syndérèse selon Albert le Grand* in W. SENNER (Hrsg.), *Albertus Magnus, Zum Gedenken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*, Akademie Verlag, Berlin 2001, pp. 255-273.

TURCHETTI M., *Religious Concord and Political Tolerance in Sixteenth- and Seventeenth-Century France*, «Sixteenth Century Journal» 22 / 1 (1991), pp. 15-25.

VALUET B., *La conscience erronée selon saint Thomas*, «Revue thomiste» 117 (2017), pp. 55-94.

VEREECKE L., *De Guillaume d'Ockham à Alphonse de Liguori. Études d'histoire de la théologie morale moderne. 1300-1787*, Collegium S. Alfonsi de Urbe, Roma 1986.

VIGNAUX P., *Justification et prédestination au XIV<sup>e</sup> siècle*, Ernest Leroux, Paris 1934.

———, *Luther commentateur des Sentences (Livre I, distinction XVII)*, Vrin, Paris 1935.

VILLOSLADA R., *La Universidad de Paris durante los estudios de Francisco de Vitoria OP*, Apud aedes universitatis Gregoriana, Roma 1938.

WIRTH J., *La naissance du concept de croyance (XII<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles)* in Id., *Saint Anne est une sorcière*, Droz, Genève 2003, pp. 113-176.

## Indice dei nomi

- Adrianus VI (papa), 148  
Albertus Magnus, 62-67, 165,  
180  
Alexander Halensis, 37, 39, 41,  
43, 45, 46, 60, 61, 165  
Alexander III (papa), 33  
Almainus, Jacobus 142  
Amerini, F., 139, 173  
Anselmus Cantuariensis, 22  
Anzulewicz, H., 63, 165  
Asad, T., 113, 169  
Assmann, J. 16, 19, 56, 164, 169  
Athanassiadi, P., 16, 169  
  
Badius, J., 50, 101, 136, 167,  
168  
Barbazza, M.C., 143, 174  
Barbu, D., 151, 169  
Baudry, L., 120, 170  
Baylor, M., 20, 66, 77, 170  
Beltrán de Heredia, V., 142,  
147, 166, 170  
Bernard, C., 151, 160, 170  
Bernardus Clarevallensis, 23,  
55, 172, 175, 174  
Biard, J., 109, 174  
Biel, Gabriel, 58, 95-100, 166,  
177, 179  
Blomme, R., 22, 25, 170  
Bodian, M., 13, 170  
Bonaventura de Balneoregio,  
37, 42, 43, 61, 77, 152-154,  
166  
Brenet, J.-B., 109, 173  
Broadie, A., 106, 170  
Brogi, S., 9, 20, 170  
Brown, C., 132, 170  
Bullivant, S., 10, 170  
Burnett, C., 25, 168, 171  
Buytaert, E.M., 23, 168  
  
Calma, D., 91, 173  
Cameron, M., 28, 171  
Capedevilla, N., 157, 171  
Capéran, L., 44, 57, 171  
Cesalli, L., 109, 173

- Chaunu, P., 130, 171  
 Chenu, M.D., 33, 171  
 Chiffolleau, J., 14, 50, 56, 57, 130,  
     133, 150, 171  
 Coolman, B.T., 33, 171  
 Corbini, A., 63, 171  
 Cornelius (centurio romanus),  
     37, 44, 74  
 Cozzi, L., 20  
 Crerio, A., 169  
  
 D'Alliessi, D.J., 10, 171  
 D'Arviu, E., 76  
 Dedieu, J.-P., 143, 172  
 Delhay, P., 55, 172  
 Deman, T., 58, 172  
 Du Pin, L.E., 88, 168  
  
 Eardley, P., 77, 172  
 Elie, H., 100, 139, 172  
  
 Farge, J.K., 104, 172  
 Fellina, S., 139, 173  
 Fiorentino, F., 67, 169  
 Franklin, J., 128, 172  
 Friedberg, A., 49, 166  
  
 Galterius de Castro Theodoricus,  
     60  
 Gelber, H., 45, 172  
 Gheyloven, Arnoldus, 89, 165  
 Ghia, F., 20, 163, 172  
 Gilbertus Pictaviensis, 37  
  
 Giraud, C., 22, 172  
 Glorieux, P., 90, 132, 135, 167  
 Gourmont, J. de., 140  
 Granjon, P., 104, 167  
 Gratianus, 49, 101, 115, 166  
 Gregorius Ariminensis, 87  
 Grellard, C., 28, 33, 57, 87, 91, 100,  
     109, 123, 139, 163, 173, 174  
 Grosse, S., 93, 174  
 Gruzinski, S., 151, 160, 170, 174  
 Guggisberg, H., 20, 176  
 Guillelmus Altissiodorensis, 33-  
     41, 43, 45, 87, 88, 94, 153,  
     155, 166, 171  
 Guillelmus Alvernensis, 94  
 Guillelmus de Chitterne, 45, 46,  
     49  
 Guillelmus de Ockham, 14, 55, 66,  
     77-79, 81-87, 90, 94, 95, 98, 100,  
     113, 114, 119-124, 128, 130-  
     132, 135, 146, 147, 150, 161,  
     166, 172, 176, 177, 179, 180  
 Guillelmus de Sancto Theo-  
     dorico, 23, 28, 173, 175  
  
 Hangvest, Hieronymus 142  
 Hieronymus de Praga, 132  
 Hoffmann, F., 47, 168  
 Hofmann, U., 96, 166  
  
 Iesus Christus, 10, 22-26, 29, 31-34,  
     39-41, 46, 48, 50, 60, 74, 102,  
     115, 143, 144, 148, 153-156, 175

- Ilgner, R.M., 26, 168  
 Iogna-Prat, D., 17, 174  
 Iohannes de Rupella, 43, 60  
 Iohannes Gerson, 88, 90-94,  
     131, 132, 134, 135, 167, 168,  
     170, 177  
 Iohannes Hus, 132  
 Isidorus Hispalensis, 112, 115,  
     158, 167  
 Ivo Carnotensis, 22  
  
 Jakubecki, N., 24, 174  
 Jolivet, J., 23, 174  
  
 Kahn, D., 143, 174  
 Kaluza, Z., 91, 173  
 Kärkkäinen, P., 101  
 Kretzmann, N., 69, 175  
 Kuttner, S., 21, 49, 175  
  
 Lactantius, 158  
 Laemers, J.W.J., 21, 175  
 Las Casas, Bartholomaeus de,  
     154, 157-160, 165, 171, 178  
 Lecler, J., 9, 18, 59, 114, 175  
 Leclercq, J., 23, 175  
 Legendre, P., 18, 55, 175  
 Lestringant, F., 20, 176  
 Libera, A. de, 20, 109, 173, 175  
 Lienhardt, M., 143, 175  
 Lindsay, W.M., 112, 167  
 Lo Cicero, G., 23, 175  
 Losada, A., 158, 165  
  
 Lottin, O., 12, 21, 22, 36, 43, 54,  
     59, 60, 175, 176  
 Luscombe, D., 22, 176  
 Lutherus, Martinus 14, 52, 58,  
     95, 104, 143, 149, 175, 177,  
     178, 180  
  
 Magnavacca, S., 24, 174  
 Maior, Iohannes, 95, 100-109,  
     131, 135-139, 142, 143, 145,  
     157, 167, 179  
 Maisonneuve, H., 114, 176  
 Manderston, Wilelmus 139-141,  
     169, 173  
 Marenbon, J., 25, 57, 157, 176  
 Margolin, J.-C., 20, 176  
 Marmo, C., 120, 176  
 Massaut, J.-P., 20, 59, 176  
 McGuire, B., 132, 177  
 McGrath, A., 14, 176  
 Moore, R., 113, 177  
 Muhammad, 48  
 Murdoch, I., 131, 177  
  
 Noonan, J.T., 33, 177  
  
 Oakley, F., 131, 132, 177  
 Oberman, H., 14, 52, 58, 95, 177  
 Osbertus de Pickenham, 49-53,  
     167, 168, 178  
  
 Palazzo, A., 20  
 Parodi, M., 26, 168

- Pascoe, L., 132, 177  
 Paulus (apostolus), 11, 26, 29,  
     35, 37, 99, 140  
 Pelletier, J., 123, 177  
 Pennington, K., 33, 177  
 Perena, L., 157, 166  
 Perez Prendes, M., 157, 166  
 Perini-Santos, E., 127, 177  
 Petit, J., 101, 136, 167  
 Petrus (apostolus), 23, 97  
 Petrus Abaelardus, 20-32, 33, 44,  
     53, 60, 168, 174  
 Petrus de Alliaco, 87-90, 100,  
     131, 157, 168, 177  
 Piché, D., 123, 177  
 Pirillo, N., 50, 178  
 Porro, P., 64, 178  
 Potts, T., 55, 178  
 Prodi, P., 18, 20, 50, 53, 56, 90,  
     129, 163, 178  
 Prospero, A., 56, 58, 178  
  
 Queralto-Moreno, R.J., 157, 178  
  
 Redondo, A., 143, 178  
 Ribailier, J., 35, 166  
 Richardus Fitzralph, 49  
 Robert, A., 109, 174  
 Robertus Holcot, 44-50, 52-54, 86,  
     87, 94, 100, 132, 139, 154-157,  
     159-161, 167, 168, 177, 178  
 Robiglio, A.A., 72, 178  
 Rolandus Bononiensis, 33  
  
 Roques, M., 123, 177  
 Rossini, M., 26, 168  
  
 Saccenti, R., 20  
 Salerno, A., 86, 166  
 Santa Cruz, M.I., 24, 174  
 Savetier, N., 140, 169  
 Schabel, C., 49, 178  
 Scheid, J., 16, 178  
 Schmitt, J.-C., 137, 151, 179  
 Schrama, M., 95, 179  
 Schwartz, S.B., 57, 179  
 Senner, W., 62, 180  
 Sesboüé, B., 17, 57, 179  
 Shogimen, T., 119, 179  
 Skinner, Q., 131, 179  
 Slotemaker, J., 100, 101, 179  
 Soares, L., 24, 174  
 Socrates, 101  
 Söder, J.R., 63, 165  
 Somerville, R., 33, 177  
 Sorabji, R., 55, 179  
 Soto, Dominicus de, 100, 157  
 Strazzoni, A., 139, 173  
  
 Tentler, S., 55, 179  
 Thomas de Aquino, 15, 17, 20,  
     21, 42, 43, 58, 59, 64, 66-78,  
     84-87, 95, 98, 109, 112, 114-  
     119, 157, 164, 169, 178  
 Thomas de Argentina, 87, 169  
 Thomas de Chobbam, 41, 43  
 Tierney, B., 131, 180

- Trottmann, C., 62, 180  
Turchetti, M., 9, 180
- Ugolinus Urbevetanus, 87
- Valuet, B., 66, 76, 180  
Vereecke, J., 55, 180  
Verger, J., 23, 174  
Vignaux, P., 14, 58, 180  
Villads Jensen, K., 48, 168  
Villoslada, R., 100, 142, 180  
Vitoria, Franciscus de, 100, 139,
- 142, 143, 145-150, 157, 166,  
170, 180
- Weiler, A.G., 89, 165  
Werbeck, W., 96, 99, 166  
Wirth, J., 17, 18, 57, 180  
Witt, J., 100, 101, 179  
Wittgenstein, L., 58
- Zavattero, I., 20



FLUMEN SAPIENTIAE  
STUDI SUL PENSIERO MEDIEVALE

1. Riccardo Saccenti  
*Un nuovo lessico morale medievale*  
*Il contributo di Burgundio da Pisa*  
ISBN 978-88-548-9808-0, formato 14 × 21 cm, 188 pagine, 14 euro
2. Marco Arosio  
*Sull'intelligenza della fede in Bonaventura da Bagnoregio*  
*Un secolo di studi*  
A cura di Luca Vettorello  
ISBN 978-88-548-9976-6, formato 14 × 21 cm, 252 pagine, 15 euro
3. Enrico Moro  
*Il concetto di materia in Agostino*  
ISBN 978-88-255-0747-8, formato 14 × 21 cm, 504 pagine, 24 euro
4. Marialucrezia Leone, Luisa Valente (a cura di)  
*Libertà e determinismo. Riflessioni medievali*  
ISBN 978-88-255-0943-4, formato 14 × 21 cm, 320 pagine, 18 euro
5. Marco Arosio  
*Bartolomeo da Colle di Val d'Elsa, predicatore dell'Osservanza francescana*  
*Uno studio storico-filosofico*  
A cura di A. Nannini  
ISBN 978-88-255-1024-9, formato 14 × 21 cm, 328 pagine, 24 euro
6. Alessandra Beccarisi, Alessandro Palazzo (a cura di)  
*Per studium et doctrinam. Fonti e testi di filosofia medievale dal XII al XIV secolo. Studi in onore di Loris Sturlese*  
ISBN 978-88-255-1286-1, formato 14 × 21 cm, 256 pagine, 20 euro
7. Luca Bianchi, Onorato Grassi, Cecilia Panti (a cura di)  
*Edizioni, traduzioni e tradizioni filosofiche (secoli XII–XVI)*  
*Studi per Pietro B. Rossi*  
ISBN 978-88-255-1661-6, formato 14 × 21 cm, 652 pagine, 40 euro
8. Jacopo Francesco Falà, Irene Zavattero (edited by)  
*Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth-XIVth century)*  
ISBN 978-88-255-2191-7, formato 14 × 21 cm, 536 pagine, 28 euro

9. Antonio Petagine

*Il fondamento positivo del mondo. Indagini francescane sulla materia all'inizio del XIV secolo (1300–1330 ca.)*

ISBN 978-88-255-2160-3, formato 14 × 21 cm, 376 pagine, 22 euro

10. Ruedi Imbach

*Minima mediaevalia. Saggi di filosofia medievale*

ISBN 978-88-255-2338-6, formato 14 × 21 cm, 376 pagine, 22 euro

11. Irene Zavattero (a cura di)

*L'uomo nel pensiero di Bonaventura da Bagnoregio*

ISBN 978-88-255-2592-2, formato 14 × 21 cm, 372 pagine, 23 euro

12. Christophe Grellard

*La possibilità dell'errore. Pensare la tolleranza nel Medioevo*

ISBN 978-88-255-3198-5, formato 14 × 21 cm, 192 pagine, 16 euro







Finito di stampare nel mese di agosto del 2020  
dalla tipografia «The Factory S.r.l.»  
00156 Roma – via Tiburtina, 912  
per conto della «Giacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale» di Canterano (RM)