

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

info@aracneeditrice.it

Copyright © MMXX

Gioacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

www.gioacchinoonoratieditore.it

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, 32 – 1.3. La giustificazione dell'ignoranza e il primato della coscienza in Robert Holcot, 44.
- 53 *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, 57 – 2.2. Tommaso d'Aquino e l'obbligazione della coscienza erronea, 64 – 2.3. L'amplificazione ockhamista del dibattito nel XIV secolo, 74 – 2.4. La stabilizzazione del modello al termine del Medioevo (XIV-XVI secolo), 83.
- 107 *Capitolo III*
I diritti della coscienza e l'alterità religiosa. Due casi di studio: l'eretico e l'idolatra
3.1. Tollerare gli eretici?, 108 – 3.2. La svolta ockhamista, 110 – 3.3. Inquadrare l'eredità: Gerson e Jean Mair, 126 – 3.4. La doppia posterità di Jean Mair: William Manderston e Francisco de Vitoria, 134 – 3.5. Giustificare gli idolatri?, 145 – 3.6. Da Holcot a Las Casas: l'impossibilità dell'idolatria, 149.
- 157 *Osservazioni conclusive*
- 159 *Bibliografia*
- 175 *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 secolo¹. 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

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.

certo 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 vita².

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 Second Vatican Council's Teaching on Erroneous Conscience as seen through the Devel-*

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»³. 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 ignorantes*); 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. L'uomo ha in realtà una legge scritta da Dio dentro al cuore; obbedire è la dignità stessa dell'uomo,

opment 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.

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»⁴ 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 remuneratore⁵. Si vede allora quale sia la posizione posta e risolta dal Concilio Vaticano II attraverso 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-

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^e et XIII^e 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».

so? 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 Bodian⁶. Infatti, questi accadimenti non sono altro che 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

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».

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 vedrà⁷) e del grande Scisma d'Occidente, processo che accelera la perdita di prestigio dell'istituzione ecclesiastica nella sua funzione di garante della verità⁸. 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 McGrath⁹. 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 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,

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.

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 vedremo¹⁰, 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 debba 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

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

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 Assmann¹¹. 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 medievale¹² 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 romana¹³). 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 siano salvati, ed aderisce così alla verità di cui essa è depositaria attraverso una Rivelazione. Le dimensione esclusivista della religione cristiana proviene da questi tre fattori: tutti gli uomini possono e

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.

devono sforzarsi di raggiungere la loro propria salvezza aderendo a una verità di cui questa religione è la sola depositaria¹⁴. 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 interezza¹⁵). 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*»¹⁶. 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* 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

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.

fides romana intesa come fiducia e fedeltà¹⁷. La fede nel Medioevo si articola tra i due poli potenzialmente contraddittori della convinzione intima e della fiducia (*fiducia*) garantita per mezzo di un terzo¹⁸. 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 prima¹⁹. 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 sfere²⁰. Infine, c'è una terza condizione, che sarà centrale nella mia analisi, ovvero il riconoscimento del diritto all'errore e la legittimi-

17. J. WIRTH, *La naissance du concept de croyance (xii^e-xvii^e 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*.

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

tà, 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 di definire i fattori esterni (non intellettuali) che rendono possibile la loro effettività²¹.

Per far emergere queste evoluzioni e queste rotture, mi propongo di esaminare in che modo la tesi dell'obbligazione della coscienza

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

za erronea diventi un terreno di dibattito imprescindibile al termine del Medioevo²². 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.

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^e-xvii^e 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.