

Le ragioni degli altri

Dissidenza religiosa e filosofia nell'età moderna

a cura di Mariangela Priarolo e Emanuela Scribano

***An haeresis sit crimen.* Leibniz contro Thomasius?**

Mariangela Priarolo

(Istituto d'Istruzione Superiore «E. Santoni», Pisa, Italia)

Abstract Since the end of the Enlightenment, Christian Thomasius (1655-1728) was seen as a hero of religious freedom and a champion of toleration. A similar portrait was caused by Thomasius' important writings against sorcery, torture and heresy. Among them, the dissertation *An haeresis sit crimen* (1697) is noteworthy, also because it was criticized by Leibniz, who seems to think that heresy must be prosecuted. Does that mean that, contrarily to Thomasius, Leibniz held a conservative or even a reactionary position and supported intolerance? In the following, I will dwell upon this question, trying to show that Leibniz' critics of Thomasius shall not be read as a refusal of religious toleration, but, on the contrary, as a different way – in a certain sense more effective – to support it.

Sommario 1 Introduzione. – 2 Eresie, crimini e misfatti. – 3 Leibniz: errori ed erranti.

Keywords Christian Thomasius. Leibniz. Heresy. Toleration. Absolutism.

1 Introduzione

In un saggio degli anni settanta del Novecento dedicato alla dottrina penalistica di Christian Thomasius, l'autore, Mario Cattaneo, osservava che in Thomasius questa «è anzitutto connessa con un tema etico-politico di fondo di tutta la riflessione thomasiana, vale a dire la difesa della tolleranza, della libertà religiosa, della libertà di pensiero» (Cattaneo 1976, 19). A sostegno di un simile giudizio sul pensiero di Thomasius – un giudizio che peraltro era già diffuso alla fine dell'Illuminismo¹ e sarà condiviso anche da Norberto Bobbio² – Cattaneo richiamava soprattutto la tesi espressa

1 Lo attesta ad esempio il ritratto di Thomasius che Friedrich Gedicke aveva affidato nel 1794 alla rivista *Berlinische Monatsschrift* e che lo dipingeva come «der Wiederhersteller des Denkfreiheit» nonché «ein Märtyrer der Aufklärung» (citato in Cattaneo 1976, 19).

2 «La passione fondamentale della vita del Tomasio, e in ciò si rivela in pieno il suo illuminismo riformistico, è la *libertà di pensiero*» (Bobbio 1947, 47). Da sottolineare però il fatto che Bobbio contesta le letture di Thomasius come liberale, dal momento che la sua concezione dello stato era una concezione assolutistica: «Geniale e strenuo assertore di un

nella disputa intorno alla questione *An haeresis sit crimen*, ossia che l'eresia non è un crimine e di conseguenza non va punita. Per citare le parole di Cattaneo.

Il fondamentale significato storico-politico dello scritto *An haeresis sit crimen* consiste nell'essere una precisa rivendicazione della tolleranza e della libertà religiosa (Cattaneo 1976, 120-1).

Di fronte a queste affermazioni come interpretare allora la critica che Leibniz indirizza allo scritto di Thomasius, e dunque il suo rifiuto, almeno apparente, di decriminalizzare l'eresia? In effetti, nonostante il significato e l'estensione della concezione thomasiana della tolleranza siano stati molto ridimensionati dalla letteratura più recente,³ la posizione di Leibniz è stata comunque vista come un passo indietro sulla strada percorsa da Thomasius, in particolare per ciò che riguarda la secolarizzazione dello stato. In questa direzione Leibniz, contrapponendosi al progressismo di Thomasius, proporrebbe, seppure in modo originale, «una nuova versione dello stato confessionale» (Hunter 2003, 185) in cui l'eresia, in quanto crimine a tutti gli effetti, non può che essere punita. Ma è proprio così? Siamo davvero di fronte allo scontro tra un integerrimo sostenitore dell'ortodossia e un impavido difensore della libertà religiosa?

In questo intervento vorrei provare a rispondere almeno in parte a questa domanda, in primo luogo presentando la posizione espressa da Thomasius nel *An haeresis sit crimen?*, in secondo luogo soffermandomi sulle obiezioni che a questo scritto rivolge Leibniz. Attraverso una contestualizzazione delle affermazioni leibniziane cercherò di mostrare come la critica che Leibniz fa di Thomasius non debba essere affatto interpretata come un rifiuto *tout court* della tolleranza religiosa, ma, al contrario, come un modo diverso - e per certi aspetti più convincente - di proporla.

2 Eresie, crimini e misfatti

Lo scritto *An Haeresis sit crimen?* è la dissertazione sostenuta da un allievo di Thomasius nel 1697 al fine di conseguire la licenza *in utroque iure* all'Università di Halle. Questa era stata fondata qualche anno prima per volontà di Federico Guglielmo I di Brandeburgo (il cosiddetto 'Grande elettore') anche grazie all'aiuto di Thomasius.⁴ Nel Brandeburgo Christian

liberalismo religioso, ispirato agli ideali della tolleranza e della religione del cuore, non è ancora un assertore del liberalismo politico» Bobbio 1947, 67.

3 Si vedano ad esempio Tomasoni 2005 e Hunter 2007 in part. 138-41, anche per la bibliografia.

4 Più precisamente, tra il 1690 e il 1694. Sull'università di Halle si veda Taatz-Jacobi 2014.

Thomasius era arrivato nel 1690, dopo essere stato allontanato nel 1689 dall'Università di Leipzig e successivamente, nel marzo del 1690, bandito dalla Sassonia, in entrambe le circostanze a causa delle critiche che egli aveva ripetutamente mosso contro la commistione tra potere ecclesiastico e potere politico. Figlio di quello Iacob Thomasius che non soltanto era stato il maestro di Leibniz, ma che aveva fatto della lotta contro la filosofia moderna uno dei propri cavalli di battaglia, Christian, da parte sua, aveva tratto ispirazione da Samuel Pufendorf per proporre una riforma del diritto civile e penale volta a separare le questioni religiose da quelle politiche e sociali, che avrebbero dovuto diventare di esclusiva pertinenza del sovrano. Frutto di queste riflessioni furono alcune opere che ebbero sin dal loro apparire grande risonanza e che contribuirono a costruire l'immagine del Thomasius paladino e martire dell'illuminismo: il *De crimine magiae* (1701), contro l'esistenza della magia e quindi del crimine corrispondente, il *De tortura ex foris Christianorum proscribenda* (1705), contro la tortura, e la *Disputatio juris canonici de origine ac progressu processus inquisitorii contra sagas* (1712) che mostrava l'assurdità dei processi alle streghe. Tali opere erano state precedute da due scritti contro il crimine di eresia, il *De iure principiis circa haereticos* e *l'An haeresis sit crimen*, entrambi del 1697.

l'An haeresis sit crimen, discusso qualche mese prima del *De iure principiis* (a novembre il *De iure*, a luglio *l'An haeresis*), è, come si accennava, una disputa sostenuta da un allievo di Thomasius, Johann Cristoph Rube, che esprime tuttavia, com'era consuetudine, il pensiero del maestro.⁵ Che sia proprio Thomasius l'autore emergerà poi esplicitamente nel 1705, quando *l'An haeresis* verrà pubblicato in tedesco con il suo nome. Del resto, già nella versione latina l'identità del rispondente traspariva dal nome scelto per rappresentare il sostenitore della tesi: a *Orthodoxus*, che sosteneva la tesi dell'eresia come crimine, si opponeva infatti *Christianus*, ossia, per l'appunto, Christian Thomasius.

Come il successivo *De iure principiis*, *l'An haeresis* si apre con una discussione sulla definizione corretta da dare all'eresia. Dopo aver passato in rassegna diverse definizioni, Ortodosso propone di utilizzare quella che a suo parere è la più condivisibile, e che di certo era all'epoca la più condivisa essendo la definizione presente nel manuale di diritto penale di riferimento del tempo, ossia i *Practica nova imperialis Saxonica rerum criminalium* di Benedict Carpzov (1635):

Haeresis est pertinax error in fundamento fidei ejus, qui est aut fuit membrum Ecclesia.

5 Come Thomasius stesso precisa in una lettera da lui scritta per accompagnare il testo di Rube. Cf. Thomasius 1705, 1, 301-7.

L'eresia è un errore ostinato in un fondamento della fede di chi è o è stato membro della Chiesa. (Thomasius 1697, 8)⁶

Tale definizione ha secondo Ortodosso diversi meriti: il primo è quello di interpretare l'eresia come un errore intellettuale, distinguendola così dai crimini che sorgono dalla volontà – ad esempio l'omicidio e l'adulterio (o entrambi); il secondo di individuare quale campo di errore la fede, e quindi di separare l'eresia da altri errori intellettuali, come gli errori filosofici, o giuridici, o medici; il terzo di porre l'accento sulla condizione soggettiva dell'eresia, l'ostinazione, mediante la quale

per pertinaciam separantur haeretici graviores ab imbecillioribus et magis innocentibus, qui non sunt seductores, sed seducti.

si distinguono gli eretici più gravi dagli stupidi e soprattutto dagli innocenti che non sono seduttori ma sedotti. (Thomasius 1697, 8)

Il quarto merito è di sottolineare che l'errore deve riguardare un fondamento della fede e non un articolo qualsiasi; il quinto e ultimo di ricordare che l'eretico deve essere un membro della chiesa, condizione che distingue l'eresia dal «giudaismo o dal maomettanesimo».

Christianus smonterà punto per punto questa definizione, partendo così dalla concezione di chiesa. L'appartenza a essa è infatti alquanto discutibile dal momento che l'unica chiesa realmente importante è quella invisibile e non certo quella visibile dei 'papisti'. Ma se questo è vero, è impossibile sapere chi è davvero membro della chiesa. Ancora più difficile è poi individuare una volta per tutte gli articoli di fede fondamentali, dal momento che risultano essere diversi a seconda dei tempi e dei luoghi. In questo senso sia i primi martiri che alcuni santi potrebbero essere oggi considerati eretici (Thomasius 1697, 10). Per questa ragione tra i diversi articoli di fede ve n'è solo uno sul quale si può veramente essere tutti d'accordo:

amor Dei ac proximi et odium ac contemptum sui ipsius.

l'amore di Dio e del prossimo e il disprezzo per se stessi. (Thomasius 1697, 12)

Christianus passa poi a mostrare come anche il concetto di fede sia problematico: con tale termine si può infatti intendere o un atto dell'intelletto o un atto della volontà (Thomasius 1697, 14). La fede che salva è però solo quest'ultima e non la prima, di conseguenza se per *fundamento fidei*

6 Questa e le altre traduzioni presenti nel testo principale sono di chi scrive.

si intende un contenuto intellettuale, quale quelli che vengono discussi dai teologi, non si sta parlando della fede salvifica ma di un mero errore intellettuale che con la salvezza non ha nulla a che vedere. Poiché non è l'intelletto a correggere la volontà, ma viceversa, la correzione intellettuale non porta però necessariamente alla vera fede. Se si dice che l'eresia è un crimine per questo motivo, allora vuol dire che non si sa cosa sia la fede. Christianus si sofferma successivamente sull'ostinazione, sostenendo che non soltanto essa è assai difficile da definire, ma che la maggior parte degli eretici è in buona fede e dunque ben lungi dal voler sostenere a tutti i costi un'opinione sbagliata. Anche per questa ragione pensare di convincerli usando la paura è del tutto assurdo. Questo perché convincere

non est, actibus metum incutientibus aut autoritate judiciales alterum adigere, ut aliquid verum esse fateatur, sed amice, rationum ponderibus aut efficacia ac virtute spirituali per discursum aut interrogationes planas alteri errorem monstrare. Ita Christus et Apostoli vincebant adversarios. Sed Antichristus saevit in dissentientes, carceribus, morte, relegationibus, autoritate judiciali, pluralitate votorum, confiscatione librorum. Et hoc convincere errantes appellat.

non significa costringere una persona a confessare il vero con atti che incutono timore, o con il ricorso all'autorità dei tribunali, affinché essa pronunci il vero; significa bensì mostrarle il suo errore amichevolmente, con i pesi della ragione o con l'efficacia e la virtù spirituale, con il discorso e con argomentazioni chiare. In questo modo Cristo e gli apostoli convincevano gli avversari. Viceversa l'Anticristo si accanisce contro i dissenzienti con il carcere, la morte, i bandi, l'autorità giudiziaria, offerte votive, la confisca dei libri. E questo viene chiamato convincere chi sbaglia. (Thomasius 1697, 18)

Ma è il concetto stesso di errore, il punto cruciale del concetto di eresia, a dover essere messo in discussione, dal momento che, essendo Dio infinito e noi finiti, di Dio nessuno può avere di Dio un «concetto vero positivo».⁷ Poiché molte delle dispute con gli eretici riguardano il concetto di Dio, se di Dio non abbiamo proprio un concetto «viene meno il giudice dell'errore» (Thomasius 1697, 19) e non possiamo perciò sapere ciò che relativamente a Dio è giusto o sbagliato. Né vale del resto appellarsi alla Scrittura, come

7 «Veritas est convenientia intellectus cum re. Deus ens infinitum est. Infinitum est, cujus nulla est convenientia cum intellectu finito [...]. Infinitum cognoscitur non nisi per similia a finitis desumpta: imo nec per similia proprie dicta, cum sui simile non habeat. Conceptus per similia non est conceptus proprie dictus. Conceptus improprie dictus non est conceptus verus. Unde non datur de ente infinito conceptus positivus verus. Neque adeo datur ostensio erroris in conceptu positivo de ente infinito» Thomasius 1697, 19.

fanno peraltro anche i Sociniani, perché come facciamo a sapere che la nostra lettura sia quella corretta?

La conclusione di Thomasius è che essendo in ultima analisi addirittura privi di un concetto chiaro dell'eresia e quindi, *a fortiori*, del relativo concetto di delitto, perseguire quest'ultimo è adottare una posizione del tutto arbitraria e perciò tirannica.⁸

All'obiezione di Ortodosso secondo cui dell'eresia parla anche la Scrittura e non soltanto i teologi, Christiano risponde che quella di cui parlano non è l'eresia che hanno in mente questi ultimi, e che è un mero errore intellettuale, ma l'eresia intesa come un *vizio* della volontà. In questo senso, l'eresia è un modo malvagio di comportarsi, non di pensare. Ecco allora che il vero eretico risulta essere non «chi sbaglia pacificamente (*qui pacifice errat*)», bensì chi agli eretici e alle eresie dà la caccia.⁹ Dato che il vero cristiano è caratterizzato dall'amore e dalla tolleranza verso chi la pensa diversamente, il vero crimine allora non è l'eresia ma l'*haeretificium*, ovvero sia la creazione di eretici.¹⁰

Ortodosso però non si arrende e propone varie ragioni per punirla comunque. Quella più interessante per comprendere i limiti della concezione thomasiana della libertà religiosa è a mio avviso la tesi secondo la quale la punizione dell'eresia è necessaria perché questa non si propaghi mettendo a repentaglio la salvezza degli uomini. A essa Christiano risponde che non è al Sovrano che spetta garantire la salvezza interiore, ma che suo compito è mantenere solo la sicurezza esterna, la quale però non può venir turbata dalla pubblicazione di dottrine false.¹¹ Come leggiamo in un passo del commento al *De habitu religionis christianae ad vitae civilis* di Pufendorf del 1738:

die Religionen turbiren für sich *pacem externam* nicht, und wo die Lehren so beschaffen sind, so kan der Fürst dieselben wohl toleriren [...] wo aber solche Leute den Statum turbiren, so erfordert es das *Officium*

8 «Quod maxime tyrannicum esse videatur, saevire in eos, tanquam maximi criminis reos, quos tamen de crimine convincere non possis, et ideo quidem, quia nullum perspicuum et certum conceptum de crimine habeas» Thomasius 1697, 21.

9 «Qui controversias movet, qui de iis contendit, pugnat, rixatur, dissentientes damnat, ac questiones plerumque inutiles et supervacaneas, aliquando et stultas, ac impias venditat pro controversiis ad fidem salvificam pertinentibus» Thomasius 1697, 25.

10 «Uti enim genuini Christiani indissolubilis character est amor et tolerantia dissentientium, ita omnis haeticus est in meo systemate Haeretifex, ac odio dissentientium repletus, uti in meo systemate non haeresis, quam vos dicitis, sed haeretificium est crimen» Thomasius 1697, 25.

11 «Ista communis objectio supponit curam aeternae salutis pertinere ad Principem, quod tamen alibi jam aliter se habere ostensum. Pertinet ad Principem cura securitatis externae, at haec non laeditur per publicationem falsam doctrinam» Thomasius 1697, 36.

Principis, daß er die Leute aus der Republick. Also habe ich vor diesem dafür gehalten und defendivet (sic), daß nichts der Republik schadlicher seyn könne. Als der Atheismus; nunmehr erkenne ich aber, daß solches falsch sey. ¹² [...] Also ist dieses *sanissimum consilium*, daß ein Fürst alle Religionen dulden solle. Ex diversis Opionibus entstehen für sich keine *Turbæ*, sondern daraus entstehen vielmehr *Turbæ*, wann sich die Dissidentes zanken; da muss aber der Fürst dieselben brav straffen, so leben sie hernach ganz friedlich

le religioni di per sé non turbano la pace esterna, e quando la loro dottrina è così disposta [alla pace], allora il sovrano può certo tollerarle. [...] ma se quelle persone [=chi nega la Trinità] turbano lo stato, allora rientra nel dovere del sovrano che esse ne siano cacciate. Rispetto a questo in passato ho ritenuto che niente potesse essere più dannoso per lo stato dell'ateismo. Ma adesso riconosco che ciò è falso [...]. Di qui un consiglio assennatissimo: un principe deve tollerare tutte le religioni. Da opinioni diverse non sorgono di per sé disordini, ma sorgono invece quando i dissenzienti litigano; in questo caso il sovrano deve punirli, così successivamente vivranno in pace. (Thomasius 1738, 1, 349 e 351)

Il sovrano ha dunque non solo il diritto, ma 'l'obbligo' di riportare i propri sudditi a miti consigli qualora la diversità religiosa divenga fonte di turbamento per la pace sociale, essendo questa l'unica direttrice a dover guidare la sua azione politica. Ma ciò non significa, si badi, che Thomasius ritenga tutte le opinioni equivalenti, ché anzi come scrive nel *An haeresis*:

Neque enim volo, licentiam dandam dissentientibus, cum impetu et injuriis aliorum disseminandi suam doctrinam. Nolo, publicum praecise et condominans exercitium iis concedendum esse: nolo, concedendum esse disputationes publicas ac provocationem. Tantum volo, confessionem debere esse liberam, et cultum privatum, volo, conventus amicos et discursus quotidianos de religione non statim traducendos esse tanquam conventicula et quae fiant in fraudem legis.

Non voglio che ai dissenzienti sia dato il permesso di disseminare la loro dottrina con violenza o ingiuriando gli altri, né che sia concesso loro un pubblico esercizio della loro religione pari a quello dominante, né che sia concesso loro di fare dispute pubbliche e sfide. Voglio soltanto che

¹² Il riferimento è alla vicenda del 1717 che aveva visto Thomasius schierarsi duramente contro lo spinozista Theodor Ludwig Lau (1640-1740), che si era appellato a lui per difendersi dalle accuse di ateismo. Thomasius lungi dal difenderlo ne aveva invece invocato la confisca delle opere e il bando (si veda Thomasius 1992, sulla vicenda Walther 2009, in particolare 17 e 32-5 e Tomasoni 2005, 63-4).

la confessione sia libera, e il culto privato, voglio che le riunioni con gli amici e i discorsi quotidiani sulla religione non si traducano in capannelli che avvengano contro la legge. (Thomasius 1697, 36, corsivi aggiunti)

Se l'eresia di per sé non deve essere punita, chi si discosta dalla religione dominante, stabilita secondo il principio augustano del *cuius regio eius religio*, non può però pretendere pari dignità nello spazio pubblico. In questa direzione, come è stato sottolineato (Hunter 2007, 157), la libertà di religione più che un diritto inalienabile basato sulla ricerca soggettiva della verità, risulta essere una conseguenza dello *ius tolerandi* del sovrano, ossia del suo diritto di governare tutto ciò che riguarda la dimensione politica e sociale, ivi compresa la dimensione religiosa. Ed è per questo che, come emerge dal passo del commento a Pufendorf sopra citato, il sovrano ha non soltanto il diritto, ma il dovere di intervenire nella vita religiosa dei propri sudditi, se la ragion di stato lo richiede. La decriminalizzazione dell'eresia si colloca allora in una prospettiva che muovendo dallo scetticismo nei confronti delle capacità della ragione umana di stabilire verità in campo religioso affida al sovrano hobbesianamente il potere di stabilire ciò che è giusto o sbagliato, vero o falso, anche in quest'ambito. Questo perché, come abbiamo visto, secondo Thomasius la fede è nettamente separata dalla dimensione dottrinale, ma anche - va sottolineato - 'intellettuale'. A questo proposito è importante ricordare non soltanto che Thomasius aderì per un certo periodo al pietismo, che, com'è noto, alla riflessione teologica contrapponeva un'esperienza religiosa del tutto privata e soggettiva (cf. Von Greyerz 2008, 83-8), ma anche che le sue riflessioni più propriamente filosofiche erano state caratterizzate da un netto rifiuto della filosofia cartesiana. Questa infatti ai suoi occhi, a causa di un eccessivo intellettualismo, sviliva sia la dimensione corporea dell'uomo, sia quella affettiva, sia soprattutto la dimensione della volontà, che risultava di fatto subordinata alla ragione. L'approdo della riflessione thomasiana, caratterizzata da una concezione decisamente pessimistica della natura umana, sarà dunque una forma di volontarismo fideistico che si nutrirà sia dell'anticartesanesimo che delle suggestioni pietiste.¹³ Un rifiuto radicale della razionalità nel campo religioso che non poteva certo piacere al filosofo del principio di ragion sufficiente: Gottfried Leibniz.

¹³ Interessanti a questo proposito risultano sia l'*Introduction ad philosophiam aulicam* che Thomasius pubblica nel 1688 che l'*Ausübung des Sittenlehre* del 1696. Le analisi di Tomasoni su quest'aspetto dell'opera di Thomasius sono in Tomasoni 2005, cap. 2.

3 Leibniz: errori ed erranti

Sulla questione dell'eresia Leibniz aveva riflettuto a lungo negli anni precedenti lo scritto di Thomasius. A partire dal 1690 infatti era stato coinvolto in una discussione epistolare con Paul Pellisson-Fontanier, storico di Luigi XIV, e autore nel 1686 di un testo intitolato *Reflexions sur les differends de la religion*, nel quale Pellisson proponeva la riunificazione delle Chiese cattolica e protestante. Questa sarebbe potuta avvenire facilmente: bastava infatti che i protestanti riconoscessero i propri errori, il proprio essere eretici rispetto a essa, facessero ammenda, e tornassero tra le braccia di Roma. Il progetto di riunificazione delle Chiese di Pellisson era dunque quanto di più lontano dai progetti irenici che Leibniz aveva accarezzato sin dalla giovinezza e che aveva riproposto in questo periodo anche a Bossuet. Il sogno di Leibniz era quello di trovare un accordo tra Cattolici e Luterani sugli articoli fondamentali del cristianesimo, affidandone la redazione a un nuovo concilio ecumenico, nella convinzione che ciò che è davvero fondamentale per la salvezza è l'amore di Dio.¹⁴

Questo amore non è però per Leibniz, come invece per Thomasius, un moto della volontà, né del resto una passione, o un sentimento, ma dipende dalla conoscenza che abbiamo dell'oggetto amato:

Il y a peu des gens qui sçachent ce que c'est que l'amour de Dieu sur toutes choses qui est pourtant le principe de la vraye religion. Cet amour est plus grand à mesure qu'on est plus éclairé. Ceux qui l'ont par demonstration l'ont plus fermement et plus parfaitement.

Vi sono poche persone che sanno cos'è l'amore di Dio sopra tutte le cose che è tuttavia il principio della vera religione. Quest'amore è tanto più grande quanto più siamo illuminati. Coloro che ce l'hanno per dimostrazione ce l'hanno più fermamente e più perfettamente. (Lettera a un amico, 1677?, Leibniz 1923 e sgg., 6.4, 2200)

Amare Dio significa allora nella prospettiva leibniziana impegnarsi intellettualmente a conoscerne la natura e le volontà,¹⁵ non soltanto in se stesse, ma anche come si manifestano nella natura:

Il est vrai que la religion et la piété ne dépend [sic] point des sciences profondes, parce qu'elle doit être à la portée des plus simples. Mais ceux à qui Dieu a donné le temps et les moyens de le mieux connoistre

¹⁴ Sulla disputa tra Leibniz e Pellisson mi permetto di rinviare a Priarolo 2016.

¹⁵ Su ciò si veda Laerke 2008, § 5.

et par consequent de l'aimer d'un amour plus éclairé, ne doivent point en négliger les occasions ny par consequent l'estude de la nature.

È vero che la religione e la pietà non dipende [sic] affatto da scienze profonde, perché essa deve essere alla porta dei più semplici. Ma quelli a cui Dio ha dato il tempo e i mezzi di conoscerlo meglio e di conseguenza di amarlo di un amore più illuminato, non devono affatto trascurare le occasione né di conseguenza lo studio della natura. (*Extrait d'un journal écrit en anglais en voyage, que William Penn, auteur du livre, a fait en Allemagne et en Hollande en compagnie de Robert Barclay et de quelques autres trembleurs, l'an 1677 (1695?), Leibniz 1948, 1, 91-2*)

La fede in Dio, così come l'amore che abbiamo per lui, possono e devono essere implementate dalla conoscenza che abbiamo di lui e della natura, la fede essendo, per così dire, il proseguimento della ragione con altri mezzi. Certo: come Leibniz spiega a Pellisson i motivi per cui crediamo, le ragioni che ci spingono a credere, non sono tutti spiegabili, ché anzi è proprio tale inspiegabilità a lasciare spazio in materia di credenze religiose alla specificità e alla involontarietà almeno parziale delle convinzioni individuali.¹⁶ Poiché non è possibile dominare interamente le proprie credenze, non è nemmeno possibile modificarle sempre a nostro piacimento. In questa direzione, se le nostre conoscenze, e le nostre esperienze, ci portano a conclusioni errate dal punto di vista teologico, ma di esse siamo in buona fede convinti, non possiamo allora, secondo Leibniz, essere ritenuti eretici. Alle invettive di Pellisson contro gli errori dei protestanti e nel tentativo di trovare una conciliazione, Leibniz rispondeva così rievocando la distinzione tra eretico formale ed eretico materiale che egli sottolineava esser propria della tradizione romana.¹⁷ Il suo impegno a ricostruirla traspare anche da una serie di note del 1691 intitolato «Proposizioni deducibili dagli scritti e dai princîpi dei papi»:

- 1) Haereticus materialis per se seu ob solam haeresin materialem non damnatur
- 2) Haereticus materialis est [...] qui est in errore difficulter vincibile [...]

¹⁶ «Les raisons de nostre persuasion sont de deux sortes: les unes sont explicables, les autres inexplicables. Celles que j'appelle explicables peuvent estre proposées aux autres par un raisonnement distinct, mais les raisons inexplicables consistent uniquement dans nostre conscience ou perception, et dans une experience de sentiment interieur dans lequel on ne sçauroit faire entrer les autres, si on ne trouve moyen de leur faire sentir les mesmes choses de la mesme façon» Leibniz 1692, 4.

¹⁷ «Il est tres-sur que les Theologiens distinguent communément entre les Heretiques materiels et formels, et qu'ils condamnent les uns et non pas les autres» Leibniz 1923 e sgg., 1.6, 119.

- 5) Errores etiam gravissimi (velut circa Trinitate) ante Ecclesiae declarationem non fuere verae haereses formales quia nulla fuit in errante pertinacia seu inobedientia.
 - 6) Etiam infidelis materialis etsi sit in peccato mortali constitutus salvari potest per contritionem seu actum amoris Dei super omnia.
- 1) L'eretico materiale per sé o per la sola eresia materiale non è dannato.
 - 2) L'eretico materiale [...] è chi è in un errore difficilmente vincibile [...]
 - 5) Anche gli errori gravissimi (come quelli relativi alla Trinità) prima della dichiarazione della Chiesa non furono vere eresie formali poiché non vi fu alcuna ostinazione né disobbedienza in chi sbagliava.
 - 6) Anche l'infedele materiale, benché si trovi in peccato mortale, può salvarsi per mezzo della contrizione o tramite un atto di amore di Dio sopra ogni cosa. (Leibniz 1923 e sgg., 4.4, 543-4)

Per Leibniz dunque l'ignoranza e la buona fede non soltanto assolvono l'eretico dal suo peccato, ma tecnicamente fanno sì che non si possa nemmeno parlare di eresia. Questa è causata infatti non tanto dagli errori, dal contenuto delle credenze, quanto invece dalla disposizione d'animo rispetto a esse: l'ostinazione o *opiniâtreté*:

L'on sait que l'Hérésie consiste proprement dans l'opiniâtreté.

È noto che l'eresia consiste propriamente nell'ostinazione. (Leibniz al Langravio di Assia, 20 agosto 1685, Leibniz 1923 e sgg., 1.4, 372)¹⁸

È questa distinzione ad aprire uno dei due commenti che Leibniz fa ad *An haeresis* di Thomasius, il primo, che compare in una lettera al nipote Friedrich Simon Löffler del 10 maggio 1698. Scrive Leibniz:

quod quaestionem attinet: utrum haeresis sit crimen? puto facile rem constitui posse. Sententiam ipsam per se etiam pessimam, quatenus involuntaria est, non esse crimen, facile concedi potest. Sed voluntarium neglectum eorum, quae requiruntur ad indagandam veritatem, circa res, quas scire debemus, peccatum esse, et pro rei gravitate etiam crimen, dubitari nequit. Et hoc est, quod in haeticis formalibus pertinaciam appellant. Ceterum error periculosus etiam cum prorsus est involuntarius, omnisque criminis expers, coerceri tamen jure potest, ne noceat, prorsus ut furiosum ligamus licet innocentem.

18 Sull'importanza di questo aspetto per la definizione leibniziana di eresia si veda Le Brun 2004, cap. 16 «La controversie Leibniz-Bossuet sur la notion d'hérésie», 137-61.

per quanto riguarda la questione se l'eresia sia un crimine ritengo che si possa risolvere facilmente. La stessa domanda è anzi di per sé pessima, in quanto se [l'eresia] è involontaria non è un crimine. Ma non si può dubitare che ciò che viene trascurato volontariamente di quello che è necessario per indagare la verità circa le cose che dobbiamo sapere sia un peccato e a seconda della gravità della cose addirittura un crimine. Ed è ciò che negli eretici formali chiamano ostinazione (*pertinacia*). Del resto un errore pericoloso, anche quando è del tutto involontario ed esente da ogni crimine, può tuttavia essere punito a buon diritto, affinché non nuoccia, proprio come è lecito che leghiamo un innocente pazzo. (Leibniz a Löffler, 10 maggio 1698, Leibniz 1768, 5, 413)¹⁹

Queste tesi vengono riprese nel secondo scritto, più puntuale e dettagliato, che Grua data nello stesso anno. Leibniz inizia spiegando che l'eretico formale è colui che consapevolmente si rifiuta di prender conoscenza di ciò che dovrebbe conoscere, ed è per questa ragione che il suo errore merita una pena.²⁰ Ciò che fa dell'eretico un eretico è allora l'«*indocilitas malitiosa*», il suo rifiutarsi di indagare ciò che deve essere indagato perché va contro i propri interessi, ed è questo atteggiamento che merita di essere punito. La punizione è meritata tuttavia anche nel caso in cui l'*indocilitas* non sia *malitiosa* ma *culposa*, come quando una grave negligenza porti allo scoppio di un incendio. In questa direzione Leibniz osserva che a volte (*interdum*) è necessario punire gli eretici non tanto per loro, ché anzi può capitare che tra di essi vi siano uomini «senza malizia» (Leibniz 1948, 1, 212), quanto per noi,

[u]ti peste infectos arcemus a consortio, etsi incommodo periculoque ipsorum.

[c]ome allontaniamo dalla comunità coloro che sono infetti dalla peste, benché questo possa essere di disturbo e pericoloso per loro.
(Leibniz 1948, 1, 212)

Ma va sottolineato come per Leibniz tra il meritare la punizione e il punire effettivamente vi sia uno scarto fondamentale, ed è in questo scarto che si colloca quella moderazione che costituisce il tratto caratteristico della posizione leibniziana sulla tolleranza (cf. Laerke 2008):

19 Friedrich Simon Löffler (1669-1748) era il figlio di sua sorella Anna Catharina e il parente con cui Leibniz ebbe più contatti quantomeno epistolari, come possiamo evincere dal numero di lettere rimastoci - più di duecento tra il 1690 e il 1716.

20 «Si quis videat edictum principis curiae valvis affixum, nolit vero aspicere vel ideo ne discat jussa principis, neve a sua praeconcepta de voluntate ipsius sententia fortasse cum incommodo suo liberetur, ejus error erit poena dignus» Leibniz 1948, 1, 211.

Quia autem bonis etiam dogmatibus circa veros haereticos et dogmata vere prava multi ad vexandos alios pro affectibus suis abutuntur, et saepe fit ut quod verum et rectum vel certe tolerabile est pro periculoso venditetur, contra vero pravissima et periculosissima praesertim in practicis impune transmittantur, utile est admoneri homines ut in rebus tantis summa circumspectione agant, ne dum prava sibi tollere videntur, maximas ipsi pravitates inducta: neve «det veniam corvis, vexet censura columbas». Certe pessimae omnium sunt haereses quae pietati plurimum obsunt, audiasque passim jactari sententias quae et amorem erga Deum, et caritatem erga proximum magnopere laedunt; in quas tamen nulla severitas exercetur.

Poiché con buoni dogmi e dogmi cattivi intorno ai veri eretici molti approfittano per tormentare gli altri per le proprie passioni, e spesso accade che ciò che è vero e retto o almeno tollerabile venga spacciato per pericoloso, mentre al contrario cose sbagliatissime e pericolosissime specialmente in questioni pratiche vengono tralasciate impunemente, è utile che gli uomini siano ammoniti affinché agiscano in così tante situazioni con somma circospezione, perché non sembrino ancora prendere su di sé sbagli, che li hanno indotti in grandissimi errori; e «la censura [non] risparmi i corvi, e torturi le colombe». Senza dubbio peggiori di tutte sono le eresie che sono d'ostacolo alla devozione di molti, e spargono ovunque discorsi che ledono grandemente sia l'amore verso Dio che la carità verso il prossimo; rispetto alle quali tuttavia non viene esercitata alcuna severità. (Leibniz 1948, 1, 212)

Se dunque in linea di principio l'eresia può essere punita, la punizione 'degli eretici' deve essere invece praticata «cum summa circumspectione». Questo atteggiamento può essere visto come una costante nella produzione di Leibniz. Un esempio è nella lettera al Langravio di Assia dell'8/18 luglio 1688:

On n'a pas droit de condamner toutes les erreurs, ny d'obliger tousjours les gens à les desavouer. [...] Il faut estre fort circumspect en matiere de retractations, pour n'obliger personne à agir contre sa conscience.

Non abbiamo il diritto di condannare tutti gli errori, né di obbligare sempre le persone a sconfessarli. [...] Bisogna essere molto circospetti in materia di ritrattazioni, per non obbligare nessuno ad agire contro la propria coscienza. (Leibniz 1923 e sgg., 1.5, 182)

Vent'anni dopo, con Des Bosses, sarà ancora più netto:

Persecutiones autem ob sententias, quae crimina non docent, pessimas censeo, a quibus non tantum abstinendum sit probis, sed et abhorrendum, et in id laborandum, ut alii, apud quod nobis aliqua est auctoritas, ab iis deterreantur [...]. Aequis armis, non vi metuque errores subverti debent.

ritengo che siano sbagliatissime le persecuzioni per delle affermazioni che non insegnano crimini, e da esse non soltanto si devono astenere gli uomini giusti, ma anche averle in orrore e devono lavorare affinché quelli presso i quali abbiamo una qualche autorità se ne tengano lontani [...]. Ad armi pari, non con la forza e la paura devono essere sovvertiti gli errori. (Leibniz a Des Bosses, 21 luglio 1707, Leibniz 1961-62, 2, 337)

Cos'è dirimente allora per decidere se punire o meno gli eretici? La risposta di Leibniz è chiara: non ciò che gli eretici pensano ma ciò che essi 'fanno'. Come leggiamo in un'altra lettera al Langravio, dell'agosto 1683:

il est contre le droit naturel, de punir quelqu'un parce qu'il est d'une opinion quelqu'elle puisse estre, mais bien pour des actions, *nam errantis poena est doceri*. Et encor ne croy-je point, qu'on ait droit de punir quelcun des peines corporelles pour des actions qu'il fait conformement a son opinion, et qu'il se croit obligé de faire en conscience, si ce n'est lors que ces actions sont mauvaises en elles mêmes, manifestement contraires au droit naturel. Comme si quelcun vouloit troubler l'Estat et se servir du fer et du poison par un principe de religion.

è contro il diritto naturale punire qualcuno perché è di un'opinione qualunque essa possa essere, ma [va punito] piuttosto per delle azioni, *nam errantis poena est doceri*. E ancora non credo affatto che si abbia il diritto di punire qualcuno con pene corporali per delle azioni che fa conformemente alla sua opinione e che si crede obbligato a fare in coscienza, se non quando queste azioni siano malvage in se stesse e manifestamente contrarie al diritto naturale. Come se qualcuno volesse turbare lo Stato e servirsi del ferro e del veleno per un principio di religione. (Leibniz 1923 e sgg., 6.4, 843)

Come per Thomasius allora, anche per Leibniz la punizione dell'eresia deve avvenire solo qualora questa si trasformi in un comportamento che comporti un pericolo per lo stato, ma non se essa rimane a livello teorico, se si tratta cioè solamente di un'opinione diversa, per quanto sbagliata. Come scrive a Thomas Burnett nell'aprile del 1698, poco prima, dunque, di leggere lo scritto di Thomasius:

Je suis bien aise qu'on refute les auteurs, dont les sentimens sont dangereux mais je ne sçay s'il est à propos d'establir contre eux une espece d'inquisition, lors que leur fausses opinions n'ont point d'influence sur les moeurs; et quoyque je sois tres eloigné des sentimens des Sociniens, je ne crois pas qu'il soit juste de les traiter en criminels.

Sono molto lieto che si confutino gli autori i cui sentimenti sono pericolosi, ma non so se è giusto stabilire contro di loro una specie di inquisizione, quando le loro false opinioni non hanno alcuna influenza sui costumi; e benché io sia molto lontano dai sentimenti dei Sociniani, non credo sia giusto trattarli da criminali. (Leibniz a Thomas Burnett 8/18 aprile 1698, Leibniz 1923 e sgg., 1. 15, 489, Leibniz 1961-62, 3, 221)

4 Conclusioni

Rispetto alle argomentazioni utilizzate da Thomasius nel *An haeresis sit crimen* in favore della decriminalizzazione dell'eresia, la differenza cruciale tra Leibniz e Thomasius sembra essere legata non tanto al come trattare l'eresia, poiché come abbiamo visto anche per Leibniz, nel concreto dell'azione politica, essa deve essere punita solo in caso di turbamento dell'ordine pubblico, quanto piuttosto alla possibilità di identificarla come tale. Se infatti come abbiamo visto per Thomasius stabilire quali siano le verità religiose corrette, e di conseguenza l'errore, è di fatto impossibile, non avendo e non potendo avere l'uomo un concetto di Dio, per Leibniz stabilirle non soltanto è possibile ma assolutamente doveroso, dal momento che se, come per Thomasius, anche per Leibniz l'articolo fondamentale della fede è amare Dio (e il prossimo), rispettare tale articolo è possibile se e solo se Dio viene conosciuto in quanto tale. Questo perché, come si è visto, per Leibniz l'amore sorge dalla sua conoscenza.²¹

Rispetto al secondo elemento centrale della riflessione di Thomasius, ossia l'assolutismo politico, va ricordato invece che Leibniz aveva più volte scritto non soltanto contro Hobbes ma anche contro quel Pufendorf che era stato il punto di riferimento intellettuale di Thomasius. Nelle riflessioni sul *De officio hominis* di Pufendorf del 1706, ad esempio, a proposito del concetto di legge di Pufendorf come «decreto con cui il superiore obbliga il soggetto a conformare le sue azioni a quanto la legge stessa prescrive», Leibniz osservava che secondo questa definizione il diritto, e la relativa obbligatorietà, è determinato dal superiore. Ma se questo è vero allora

²¹ Come leggiamo anche nella *Meditation sur la notion commune de la justice* (1702): «On ne peut connaître Dieu, comme il faut, sans l'aimer au delà de toutes choses» Leibniz 1885, 62.

non farà nulla contro giustizia chi, investito del potere supremo, proceda tirannicamente contro i suoi sottoposti; chi arbitrariamente spogli i soggetti e li tormenti per capriccio e, torturandoli, li uccida? Né chi, senza causa, faccia guerra ad altri? In base a questo principio alcuni dotti seguaci del nostro autore non ammettono alcun diritto volontario delle genti per la ragione, fra l'altro, che i popoli non possono con patti reciproci dar luogo ad un diritto, non essendo l'obbligazione resa valida da alcun superiore. Con questo argomento si prova troppo, e cioè che gli uomini non possono neppure costituire alcuno superiore a sé, per mezzo di un patto: ciò che è il contrario di quanto ammette lo Hobbes. (Leibniz 1768, 4. 3, 279, trad. in Leibniz 1951, 254)

Il legame tra verità morali e religiose e dimensione politica, un legame che per Thomasius deve essere 'pufendorfianamente' rescisso, ha allora in Leibniz una valenza nient'affatto retrograda, poiché, anzi, mira a garantire ai sudditi dei diritti che non dipendano soltanto dall'azione politica, ma siano al contrario fondati su dei principi antecedenti a essa, prima tra tutti la giustizia. Non stupisce in questo senso che qualcuno abbia potuto vedere in Leibniz un precursore della teoria dei diritti umani (Barreau 1994). Certo: per Leibniz una verità religiosa esiste, con tutte le conseguenze che ciò comporta, ovvero il darsi della possibilità dell'errore e dunque dell'eresia. E tuttavia è proprio in nome di questa verità che dobbiamo secondo Leibniz essere molto cauti nel credere di essere proprio noi ad avere ragione in campo religioso. Come scrive a Sophia il 10 settembre del 1697,

Ergone contra justitiam non faciet summa potestate praeditus, qui tyrannice in suos grassabitur, qui subditos pro libidine spoliabit, affliget, per tormenta necabit; qui bellum alteri sine causa inferet? Hinc etiam nullum jus gentium voluntarium quidam viri docti ab auctore nostro persuasi admittunt, ob eam inter alias rationem, quod pactis mutuis jus efficere gentes non possint, quia scilicet a nullo superiore valida reddatur obligatio. Quo argumento nimium efficient, ut scilicet nec consensu et pactis homines duperiorem sibi constituere possint, cujus contrarium tamen ipse Hobbius agnovit.

a forza di religione si distrugge la religione più fondamentale, che è onorare e amare Dio. Ed è da temere che quelli che si credono i soli fortunati, e i soli amati o eletti da Dio, non siano i più imbrogliati facendo Dio complice della loro vanità. L'ho detto e lo dico ancora: noi inviamo missionari nelle Indie per predicare la religione reale. Ecco che va bene. Ma sembra che noi avremmo bisogno che i Cinesi ci inviassero dei missionari a loro volta, per insegnarci la religione naturale che abbiamo quasi perduta. Infatti il governo della Cina sarebbe incompa-

rabilmente migliore di quello di Dio se Dio fosse come lo dipingono i dottori settari che attaccano la salvezza alle chimere del loro partito. (Leibniz 1948, 1, 206-7)

Bibliografia

- Barreau, Hervé (1994). *eibniz précurseur de la conception universelle des droits de l'homme. Leibniz und Europa. VI Internationaler Leibniz Kongress. 2 voll., vol. 1, 40-7.*
- Bobbio, Norberto (1947). *Il diritto naturale nel secolo XVIII.* Torino: Giapichelli.
- Cattaneo, Mario A. (1976). *Delitto e pena nel pensiero di Christian Thomasius.* Milano: Giuffrè.
- Hunter (2003). *The Love of a Sage or the Command of a Superior. The Natural Law Doctrines of Leibniz and Pufendorf.* Hochstrasser, Tim J.; Schröder, Peter (eds.), *Early Modern Natural Law Theories. Contexts and Strategies in the Early Enlightenment.* Dordrecht: Kluwer, 169-94.
- Hunter, Ian (2007). *The Secularisation of the Confessional State: The Political Thought of Christian Thomasius.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Laerke, Mogens (2008). «Leibniz et la tolérance». *Institut d'Histoire de la Réformation. Bulletin annuel de l'Université de Genève*, 28, 29-47.
- Le Brun, Jacques (2004). *La jouissance et le trouble. Recherches sur la littérature chrétienne de l'âge classique.* Genève: Droz.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1692). *De la tolerance des religions, Lettres de M. Leibniz et reponses de M. Pellisson.* Paris: chez Jean Anisson.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1768). *Opera omnia nunc prima collecta... studio Ludovici Dutens.* 6 voll. Genevae.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1885). *Rechtsphilosophisches aus Leibnizens Ungedruckten Schriften.* Hrsg. Georg Mollat, Leipzig: Verlag Robolsky.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1923 e sgg.). *Sämtliche Schriften und Briefe.* Leipzig; Berlin: Deutsche Akademie der Wissenschaften.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1948). *Textes inédites.* 2 voll. Éd. par Gaston Grua. Paris: PUF.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1951). *Scritti politici e di diritto naturale.* A cura di Vittorio Mathieu, Torino: Utet.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1961-62). *Die philosophischen Schriften.* 7 voll. Hrsg. Carl Immanuel Gerhardt. Berlin, 1875-90, reprint Hildesheim: Olms.
- Priarolo, Mariangela (2016). «The Consequences of Error. Leibniz and Toleration». *Rivista di Storia della Filosofia*, 4, 745-64.
- Taatz-Jacobi, Marianne (2014). *Erwünschte Harmonie: Die Gründung der Friedrichs-Universität Halle als Instrument brandenburg-preußischer*

- Konfessionspolitik. Motive, Verfahren, Mythos (1680-1713)*. Berlin: De Gruyter.
- Thomasius, Christian [1717] (1992). *Elender Zustand eines in die Ateisterey verfallen Gelehrten*. Lau, Theodor. *Meditationes de Deo, mundo et homine* [1717]. Hrsg. Martin Pott, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 189-316.
- Thomasius, Christian (1705). *Erinnerung des Herrn Praesidis and den Respondenten, Herrn Joh. Cristoph Ruben, in Außerlesene und in Deutsch noch nie gedruckte Schrifften*. Halle: im Rengerischen Buchladen.
- Thomasius, Christian (1738). *Vollständige Erläuterung der Kirchen-Rechts-Gelahrtheit*. 2 voll. Frankfurt; Leipzig.
- Thomasius, Christian (1697). *Problema Juridicum: An haeresis sit crimen?* Halle: Salfedius.
- Tomasoni, Francesco (2005). *Christian Thomasius. Spirito e identità culturale alle soglie dell'illuminismo europeo*. Brescia: Morcelliana.
- Von Greyerz, Kaspar (2008). *Religion and Culture in Early Modern Europe (1500-1800)*. Oxford: Oxford University Press.
- Walther, Manfred (2009). *Suppress or refute? Reactions to Spinoza in Germany around 1700*. M. Laerke (ed.), *The Use of Censorship in the Enlightenment*. Leiden: Brill, 23-40.