

Luigi Campi

## Un unico partito possibile?

### Teodicea e determinismo nel pensiero di John Wyclif

LORENZO. Dio ha previsto il peccato; ma non ha forzato l'uomo a commetterlo, il peccato è volontario.

ANTONIO. Siffatta volontà era necessaria, dal momento che era prevista.

LORENZO. Se la mia scienza non fa sì che le cose passate o presenti esistano, allo stesso modo, la mia prescienza non farà in modo che esistano le future.

(G.W. Leibniz, *Saggi di Teodicea*)

#### 1.

Vi sono autori il cui pensiero ha avuto nei secoli una ricezione a tal punto distorta da preconcetti e orientamenti di parte da costituire ancora oggi un vero e proprio rompicapo storiografico. Questa sorte è toccata senz'altro alla figura controversa di John Wyclif (1328ca-1384)<sup>1</sup>, il quale – prescindendo dal segno dei giudizi espressi in suo merito – è stato comunemente indicato dai posteri come un intellettuale dalle posizioni *radicali*, e spesso addirittura come l'*araldo* o il *campione* delle dottrine elaborate nei diversi ambiti teorici abbracciati dalla sua riflessione. La sua *fortuna* quale pensatore *forte* è da ascrivere innanzitutto al fatto di essere stato annoverato – in via definitiva, a partire dalla condanna postuma inflittagli presso il Concilio di Costanza – tra i sostenitori di tesi estreme, ancor prima che erronee, scandalose, presuntuose ed eretiche. Il profilo da *eroe negativo* è stato inoltre completato con i tratti marcati del vivace agitatore politico o dell'indignato e dissennato riformatore religioso. Il

cammeo di Wyclif offerto dai suoi avversari si affermò con successo, non da ultimo perché fu per un certo periodo l'unico disponibile: la risoluta *damnatio memoriae* scagliata a Costanza contro il maestro oxoniense colpì con efficacia anche i suoi scritti e le sue dottrine, determinando la distruzione delle copie manoscritte delle sue opere e il divieto di divulgarne i contenuti<sup>2</sup>. Sebbene alcuni suoi trattati circolassero clandestinamente in Inghilterra e sul continente, di Wyclif si ebbe memoria soprattutto per le tesi riportate nei testi delle condanne<sup>3</sup>.

Paradossalmente, neppure gli interpreti più benevoli del suo pensiero riuscirono nell'intento di restituirne un'immagine del tutto fedele e finirono, anzi, per alimentare a loro volta il mito dell'autore *forte*. In opposizione alla tradizione largamente diffusa negli ambienti cattolici che aveva ridotto Wyclif a uno *spauracchio* per i teologi ortodossi<sup>4</sup>, diversi studiosi e polemisti attivi tra il Settecento e i primi anni del Novecento produssero un consistente numero di scritti nei quali il maestro di Oxford era rappresentato come il profeta e il precursore della *Non-conformity* inglese, o come la *stella del mattino* della Riforma<sup>5</sup>. Nel percorrere tale via, essi facevano proprio l'orientamento già emerso in alcune opere apologetiche e quasi agiografiche dei secoli XVI e XVII – si pensi ai testi di John Bale e del martirologo John Foxe<sup>6</sup> –, che trasmisero alle generazioni successive non solo il fortunato ricorso alla *metafora della luce* in riferimento al pensiero riformatore di Wyclif (*stella del mattino*, si è detto, oppure *fonte luminosa* che illumina il cammino di Hus e Lutero)<sup>7</sup>, ma anche qualche falso storico accolto e trasmesso – si ritiene – in buona fede: a titolo esemplare, si pensi all'attribuzione al maestro inglese di alcune opere dal contenuto politico-religioso che la ricerca storiografica ha poi ascritto agli ambienti lollardi, o alla fama diffusissima di cui godette Wyclif come traduttore unico della Bibbia in volgare, operazione che – com'è ormai noto – fu svolta da alcuni suoi allievi; per non tacere, infine, di quella tradizione tesa ad attestare un suo ruolo attivo nella direzione del movimento lollardo<sup>8</sup>.

In qualche caso, l'approccio ideologico degli autori, anche moderni, si accompagna a un trasporto tale da strappare un sorriso al lettore di oggi, come accade scorrendo le pagine vibranti del primo saggio italiano dedicato al maestro inglese – dal significativo titolo

*Giovanni Wicleff. Il nonno della riforma* –, composto negli anni Venti dal battista e antifascista Aristarco Fasulo:

*Giovanni Wicleff non fu un ribelle isolato; il movimento da lui capeggiato e guidato va intrecciato con quello contemporaneo che si verificò in buona parte di Europa e che gettò la base per il futuro scoppio della Riforma da cui ebbe origine il mondo moderno. ... Oggi più che mai è utile rievocare l'opera dei lontani pionieri dell'età moderna, perché il ricordo delle titaniche fatiche sostenute da quegli spiriti magni deve essere di monito agl'irriflessivi ed ai politicanti odierni i quali – con l'aggravante della mancanza totale di una fede personale, nove volte su dieci – cianciano di concessioni da farsi al Vaticano da parte dell'Italia e mettono a repentaglio con suprema leggerezza, quando non è calcolo, le conquiste politiche e spirituali che la Patria nostra ha conseguite dopo sofferenze e conati secolari. ... Date siffatte condizioni dell'ora che attraversiamo, più che mai ci sembra opportuno abbeverarci alle pagine di luce scritte fin dal lontano passato dai puri campioni delle libertà cristiane e umane. Giovanni Wicleff fu uno di tali campioni e precursori ...*<sup>9</sup>

A partire dai primi anni del secolo scorso – ma più efficacemente nel secondo dopoguerra –, la comunità scientifica si è impegnata nel tentativo di scalfire almeno in parte le letture *fortemente* connotate del pensiero di Wyclif e di mostrare la complessità della sua riflessione (in continuo sviluppo), suggerendo a più riprese l'opportunità di prestare maggiore attenzione alle dottrine formulate dal *fiore di Oxford* durante il suo magistero alle Arti, non solo per il loro indubbio interesse, ma anche ai fini di una più perspicua comprensione degli sviluppi politici e teologici della sua produzione matura<sup>10</sup>. Nonostante i migliori sforzi e gli eccellenti risultati cui hanno condotto tali ricerche, tuttavia, sembra che – per lo meno al livello della più larga divulgazione storiografica – le immagini stereotipate di Wyclif resistano oggi ancora tenacemente.

In queste pagine si proverà a ripercorrere per cenni la storia di uno degli *spettri storiografici* che agitano i sonni degli studiosi di Wyclif, vale a dire la *leggenda nera* del suo determinismo *estremo*<sup>11</sup>: in

accordo a essa, si è a lungo sostenuto che, muovendo coerentemente dai propri presupposti metafisici, il maestro inglese non avrebbe potuto fare altrimenti che concepire la realtà in modo tale da negare ogni spazio alla libera determinazione della propria condotta da parte dell'uomo. Dopo aver indicato alcune tappe della trasmissione di questa idea, si proporrà una ricostruzione – benché incompleta – della strategia argomentativa elaborata da Wyclif a difesa della libertà dell'arbitrio per garantire all'uomo un ruolo attivo e responsabile, sebbene solo in qualche misura, nel proprio *processus iustificationis*. Si cercherà poi di mostrare alcuni correttivi apportati dallo stesso Wyclif alla propria riflessione soteriologica – che al contempo assume i tratti di una *teodicea* – negli scritti della maturità. Infine, ci si domanderà se dietro al *mito determinista* non vi sia – come di consueto accade in ogni leggenda – un fondo di verità.

## 2.

Nel 1710 Gottfried W. Leibniz completa la stesura degli *Essais de Théodicée*, opera alla quale affida la sua più matura riflessione sui temi della bontà di Dio, della libertà dell'uomo e dell'origine del male. Leibniz si impegna in una trattazione accurata di alcuni problemi assai discussi nel dibattito teologico coevo – esiti di altrettanto vivaci *querelles* passate – nell'affrontare i quali persegue il duplice fine, teorico ed ecumenico, di emendare certe formulazioni da gravi errori esegetici e concettuali e di porre rimedio alle numerose e sempre più marcate divisioni dottrinali del tempo. A sua detta, infatti, tali controversie hanno agito da forze disgreganti all'interno della Chiesa, con le gravi ripercussioni di cui la storia reca traccia.

Nel contesto di un'opera così concepita, compare un riferimento diretto e *tranchant* al nostro autore:

*In fin dei conti, qualunque tipo di dipendenza si concepisca nelle azioni volontarie, quand'anche ci fosse una necessità assoluta e matematica (il che non è), non ne seguirebbe che verrebbe meno quel tanto di libertà necessaria per render giuste e ragionevoli le ricompense e le pene. È vero che*

*ordinariamente si parla come se la necessità dell'azione facesse cessare tutto il merito e il demerito, ogni diritto di lodare e di biasimare, di ricompensare e di punire, ma bisogna ammettere che siffatta conseguenza non è affatto giusta in senso assoluto. Sono assai lontano dalle opinioni di Bradwardine, Wycliff, Hobbes e Spinoza i quali, a quanto pare, insegnano questa necessità del tutto matematica, che credo di aver sufficientemente refutato e fors'anche con maggior chiarezza di quanto si sia soliti fare.<sup>12</sup>*

Il brano concerne alcuni temi irrinunciabili, stando all'intento dell'opera, e non stupisce che Leibniz si adoperi per contrastare in modo deciso le tesi attribuite agli autori citati, né sorprende il riferimento ai due autori medievali da parte di un attento frequentatore dei testi del dibattito teologico dell'età di mezzo. Certo, invita a qualche considerazione constatare che il nome di Wyclif ricorra altre tre volte negli *Essais*, immancabilmente quale oggetto polemico e sempre in illustre compagnia. Oltre a Bradwardine, infatti, Leibniz associa Wyclif ad Abelardo, biasimando entrambi per la temerarietà con cui *si sono addentrati troppo nella spiegazione dei misteri*<sup>13</sup>. Più avanti, lo rimprovera ancora per aver condiviso con il maestro palatino un'idea pericolosa, *contraria alla dottrina dei santi e alla ragione*, come ebbe poi a riconoscere – viene precisato – lo stesso Abelardo: si tratta della tesi in accordo alla quale *Dio non può fare altro che ciò che fa*<sup>14</sup>; al proposito, chiosa Leibniz: *Sembra che la presunta necessità di Wyclif, condannata dal Concilio di Costanza, non derivi che da questo malinteso*<sup>15</sup>. L'errore dei due autori medievali, in ultima analisi, discende dalla posizione da loro assunta nei confronti della distinzione tra possibile e attuale quali oggetti della potenza e della volontà divine: i due maestri avrebbero negato – o frainteso – tale distinzione, cadendo in tal modo *senza alcun bisogno, in espressioni sconvenienti ed urtanti*<sup>16</sup>. Tuttavia, essa appare irrinunciabile, dal momento che *Dio sceglie tra i possibili, ed è per questo che sceglie liberamente e non è necessitato: non ci sarebbe né scelta né libertà, se non ci fosse che un unico partito possibile*<sup>17</sup>.

La relativa insistenza con la quale ricorre il nome di Wyclif all'interno di un'opera come gli *Essais*, rivolta alla confutazione di

tesi allora in circolazione – e in particolar modo alle affermazioni di un interlocutore contemporaneo, Pierre Bayle –, non può che catturare l'attenzione<sup>18</sup>. In questa sede, viene naturale chiedersi quali fossero le fonti di cui poteva disporre Leibniz e sulla cui base aveva tratto i propri severi giudizi. Gli scritti di Abelardo erano disponibili parzialmente nell'edizione a cura di François d'Amboise e André Duchesne, comparsa a Parigi nel 1616<sup>19</sup>; quanto a Thomas Bradwardine, la prima edizione a stampa della sua celebre opera teologica – il *De causa Dei*, testo che aveva esercitato una notevole influenza sulla maturazione del pensiero di Wyclif – era stata approntata da Sir Henry Savile a Londra nel 1618<sup>20</sup>; come si è già accennato, infine, i trattati di Wyclif erano stati colpiti con successo dalla censura ecclesiastica, ma con una preziosa eccezione: il *Triologus*. Sebbene citata esplicitamente nel testo della condanna di Costanza, l'opera – una sorta di compendio dei contenuti della *Summa Theologie* wycliffita nella loro formulazione più tarda – era stata stampata per la prima volta nel 1525 e aveva circolato con una certa fortuna<sup>21</sup>. L'accesso di Leibniz a questi testi è stato attestato dallo scrupoloso lavoro degli editori degli *opera omnia*<sup>22</sup>, e la loro frequentazione da parte del filosofo di Lipsia ha lasciato tracce anche in alcuni scritti composti diversi anni prima della stesura degli *Essais*<sup>23</sup>.

Il nome di Wyclif ricorre in un opuscolo che riporta glosse alla *Summa conciliorum* di Bartolomeo Carranza, stese nella prima metà degli anni Ottanta del secolo XVIII. Dopo aver passato in rassegna alcuni passi che riportano la documentazione raccolta dal teologo spagnolo relativamente al Concilio Laterano IV (1215) e al Concilio di Vienne (1311-1312), Leibniz si sofferma su due pagine concernenti il Concilio di Costanza (1414-1418), la seconda delle quali riporta l'elenco delle proposizioni attribuite a Wyclif e condannate. Leibniz ne trascrive soltanto alcune e appone una nota esclusivamente all'ultima citata:

*Concilium Constantiense damnat errores Wiclefi dicentis: [1.] Substantia panis materialis et vini materialis manent in sacramento altaris. [2.] Accidentia panis non manent sine subjecto in eodem sacramento. [3.] Christus non est in eodem*

*sacramento identice et realiter propria praesentia corporali. [24.] Fratres tenentur per labores manuum victum quaerere et non per mendicitatem. [27.] Omnia de necessitate absoluta eveniunt. [33.] Sylvester papa et Constantinus erraverunt Ecclesiam dotando. (+ videntur patres concilio praesupposuisse in hoc articulo damnando donationem Constantini +)*<sup>24</sup>

Ci si potrebbe chiedere quale criterio abbia osservato Leibniz nel selezionare gli articoli elencati tra i quarantacinque contro i quali durante la sessione XV del Concilio di Costanza fu pronunciata la condanna definitiva, poi confermata con l'emanazione della bolla *Inter cunctas* da parte di Martino V, il pontefice eletto durante i lavori del Concilio<sup>25</sup>. Dal compendio leibniziano, per fare un solo esempio, manca ogni riferimento alle proposizioni di carattere più marcatamente ecclesiologico, oggetto di censura papale già durante la vita del riformatore inglese<sup>26</sup>.

Le tre tesi concernenti la dottrina eucaristica erano già presenti nel *dossier* predisposto dalla commissione di teologi e di *doctores juris utriusque* su incarico di William Courtenay, arcivescovo di Canterbury, che nel maggio del 1382 aveva convocato un sinodo presso il convento domenicano di Londra. La lista raccoglieva ventiquattro proposizioni – le prime dieci giudicate eretiche, le restanti ritenute soltanto erronee – non esplicitamente attribuite a Wyclif, sebbene di molte fosse piuttosto evidente la paternità<sup>27</sup>. Al tempo, in ogni caso, furono tutte stimate di suo pugno, e ciò vale anche per la proposizione n. 7 (*Deus debet obedire diabolo*) di cui non v'è traccia negli scritti wycliffiti<sup>28</sup>. È certo che, a partire dalla condanna del 1382, fu sempre imputata a Wyclif una interpretazione erronea ed eretica della dottrina eucaristica. Nel 1397, il successore di Courtenay sul soglio di Canterbury, Thomas Arundel, preoccupato per la larga diffusione di cui stava godendo il *Trialogus*, convocò un sinodo provinciale a St Paul's e condannò diciotto tesi estratte – compito, questo, assegnato al minorita William Woodford – dal trattato composto intorno ai primi mesi del 1383, proprio a ridosso della condanna presso i *Blackfriars*<sup>29</sup>: le prime tre proposizioni riportano, ancora, affermazioni di Wyclif circa l'Eucaristia giudicate

eretiche. Non figurano in tale elenco articoli concernenti gli ordini mendicanti (come il n. 24 del Concilio di Costanza, riportato da Leibniz), che erano già stati censurati nel 1382, e che pure non sarebbe stato arduo rinvenire nel *Triologus*<sup>30</sup>. Compare, invece, per la prima volta – e si badi, a più di dieci anni dalla morte del riformatore inglese – una proposizione relativa alla necessità degli eventi futuri: si tratta della n. 17 dell'elenco di Woodford (*Omnia quae evenient, absolute necessario evenient*), estratta dal capitolo 8 del Libro III del *Triologus*.

Qualche anno dopo, durante un esame della dottrina di Wyclif promosso dall'Università di Praga il 28 maggio 1403, alcuni maestri tedeschi *in divinis* avrebbero proposto di aggiungere alle tesi già condannate nel 1382 a Londra altre ventuno tratte dagli scritti wycliffiti<sup>31</sup>: tra queste figura nuovamente la tesi determinista che, a partire da quella raccolta praghese (la medesima condannata più tardi dallo *studium* parigino, e infine a Costanza), avrebbe occupato la posizione n. 27, con la definitiva formulazione *Omnia de necessitate absoluta eveniunt*<sup>32</sup>. Infine, si deve ancora alla proposta dei teologi tedeschi l'inserimento nella lista condannata a Praga e a Costanza della proposizione n. 33, concernente la donazione di Costantino<sup>33</sup>.

Nel redigere la propria selezione degli articoli condannati, Leibniz sembra prediligere il tema sacramentale della dottrina eucaristica che in effetti, insieme ad alcune tesi ecclesiologiche, aveva giocato un peso notevole anche nella condanna di Hus<sup>34</sup> cui, tuttavia, Leibniz non fa cenno nelle glosse alle pagine di Carranza su Costanza. Per la posizione assunta nella controversia eucaristica, d'altro canto, Wyclif era stato accolto come *auctoritas* da diversi pensatori riformati, più sulla scorta della smaniosa ricerca del precursore cui si è già fatto cenno, che sulla base di un effettivo riscontro testuale – impedito, d'altronde, dalla difficile reperibilità delle fonti, eccezion fatta per i testi delle condanne<sup>35</sup>. Uno spirito ecumenico come Leibniz, dunque, non poteva esimersi dal segnalare l'ostacolo che proposizioni analoghe alle prime tre condannate a Costanza ponevano ai fini del dialogo tra le Chiese<sup>36</sup>. Per quanto concerne le altre tesi wycliffite ritenute tutt'altro che commendevoli, Leibniz ne riassume la gravità e l'erroneità segnalando l'avversione del riformatore inglese nei confronti dei costumi degli ordini mendicanti, in particolar modo dei



minoriti, dai quali era distante per più versi sotto il profilo dottrinale, e che rimproverava duramente imputando loro un tradimento ipocrita della regola e dello spirito del fondatore, Francesco<sup>37</sup>; Leibniz evidenzia, inoltre, l'affermazione *urtante e inutile* della necessità degli eventi futuri, preoccupato con buona probabilità dalle ripercussioni che una posizione del genere avrebbe potuto avere sul dibattito teologico tra riformati e controriformati circa la predestinazione e la salvezza per sola grazia; infine, segnala la denuncia wycliffita dell'errore compiuto da Silvestro I e da Costantino nel dotare la Chiesa di un patrimonio, autorizzandola in tal modo a esercitare un dominio secolare – un tema che richiama, sebbene solo limitatamente, la portata delle critiche contenute negli scritti ecclesiologici di Wyclif, che pure occuparono a ben vedere poco spazio nella condanna di Costanza<sup>38</sup>.

Quando circa venticinque anni dopo Leibniz si sarebbe dedicato alla stesura degli *Essais*, rivolgendosi a un pubblico di lettori appartenenti alle diverse confessioni cristiane e confidando di poter contribuire alla loro riconciliazione, avrebbe associato alla figura di Wyclif la sola tesi della necessità degli eventi futuri, allarmato dagli esiti nefasti implicati da una tale affermazione per quanto concerne la teoria della salvezza. Così facendo, Leibniz contribuì in misura consistente al consolidamento e alla diffusione del mito di un Wyclif determinista *estremo* – anzi, *matematico* –, indicando nel superamento delle sue opinioni (e, ben inteso, soprattutto di quelle di altri interlocutori più autorevoli e più noti) un possibile punto di incontro tra cattolici e riformati, e collocando il nostro autore all'interno di una ben definita genealogia, nella consueta posizione di *precursore*. In questa versione della *narrazione* del mito, Wyclif non prefigura gli eroici protagonisti della Riforma, ma anticipa piuttosto gravi e pericolosi errori, cui avrebbe condotto anche la riflessione di due *bestie nere* del filosofo di Lipsia come Hobbes e Spinoza.

### 3.

Nonostante una certa cautela con la quale Leibniz sembra esprimersi nel riferire le tesi attribuite ai suoi interlocutori medievali, il giudizio complessivo rinvenibile nei suoi scritti in merito al pensiero di Wyclif è inequivocabile: il maestro inglese ha sostenuto tesi pericolose, contrarie alla ragione e alla fede. In fin dei conti, la colpa di Wyclif consiste nell'aver voluto spingersi con leggerezza nello studio dei misteri divini oltre i limiti della comprensione umana, cadendo sovente in errore. Accuse, queste, che Wyclif avrebbe ritenuto odiose e indebite, certo com'era di aver proceduto correttamente sul piano dell'argomentazione razionale, nel pieno rispetto del dettato scritturale e con un atteggiamento prudente di costante autocritica<sup>39</sup>.

Ricostruire l'articolata concezione wycliffita della necessità degli eventi futuri e della libertà dell'arbitrio umano non è compito semplice, per diversi motivi. Si tratta, com'è noto, di una materia complessa e come tale percepita dallo stesso Wyclif, che per affrontarla non poté fare a meno di misurarsi con una lunga tradizione risalente ai padri della Chiesa, e più intensamente con le tesi di alcuni autori a lui più vicini, primi fra tutti Roberto Grossatesta, Richard Fitzralph e Thomas Bradwardine. Oltre alla posta teologica in palio, concernente l'effettiva possibilità dell'agente umano di guadagnarsi in qualche misura i meriti per la propria salvezza, l'indagine sulla necessità e la libertà comporta impegnative prese di posizione in sede filosofica, fatto di cui Wyclif ebbe consapevolezza molto presto, se si considera che già nei suoi primi scritti si era dedicato alle proposizioni temporali e alla *quaestio de necessitate*<sup>40</sup>. È possibile anzi azzardare che quello della necessità degli eventi futuri sia uno dei temi teologici e filosofici cui non soltanto egli abbia dedicato maggiori energie – e ve n'è traccia nelle opere che scandiscono l'intero suo magistero, sia nelle vesti di filosofo, che in quelle di *logico della Scrittura* –, ma della cui trattazione non sia mai stato del tutto soddisfatto. Nel corso degli anni, infatti, il maestro oxoniense sarebbe tornato spesso sul problema, apportando con puntiglio e ostinazione continui correttivi, senza però sentirsi al riparo da possibili obiezioni e nelle condizioni di

porre serenamente fine alla ricerca. Così, se in un passo del *De dominio divino* Wyclif si permette di fare la voce grossa e di rimproverare Fitzralph per alcuni errori – convinto, com'è, di aver fornito l'unica soluzione al problema e che nessun altro, neppure applicandosi tanto a lungo quanto visse Matusalemme, avrebbe potuto trovarne altra migliore<sup>41</sup> –, dopo soli tre anni nelle pagine del *De statu innocencie* confessa più umilmente ai suoi studenti e lettori di aver sostenuto in passato tesi superficiali in proposito<sup>42</sup>. Circa sette anni dopo questa autocritica, Wyclif avrebbe composto il *Triologus*, del cui rilievo nella storia delle censure e delle condanne si è già avuto modo di dire.

Le ultime tre opere citate sono tutte successive alla stesura della *Summa de ente*, titolo sotto il quale gli editori moderni hanno raccolto i tredici trattati composti da Wyclif durante il suo magistero alle Arti. Rivolgendosi agli scritti di questo periodo disponibili in edizione critica<sup>43</sup>, alcuni interpreti hanno voluto mettere in dubbio la *vulgata* di un Wyclif determinista estremo, o determinista *tout court*. Primo a dedicarsi a tale impresa è stato Anthony Kenny, il quale – a partire dalle tesi formulate dal riformatore inglese nella sua più matura opera di metafisica, il *De universalibus* – ha sostenuto che negli anni dell'elaborazione del proprio sistema realista Wyclif non giunse in alcun modo a negare la contingenza del futuro e la possibilità dell'uomo di determinare liberamente le proprie azioni. Confortato dalla lettura del trattato, del quale ha approntato anche la traduzione inglese, Kenny si è mostrato convinto del fatto che il giovane Wyclif non fu determinista nel senso attribuitogli dagli avversari del tempo e dai posteri, e inoltre che, se anche in seguito lo divenne, ciò non si deve imputare al suo realismo<sup>44</sup>. La lettura offerta da Kenny – tanto più suggestiva quanto più suffragata dai riscontri di un testo al tempo appena reso disponibile in edizione critica – ha avuto senz'altro il merito di sollecitare gli specialisti a sottoporre al vaglio della prova le consolidate interpretazioni del pensiero teologico di Wyclif.

Recentemente, Stefano Simonetta ha offerto un'analisi più dettagliata degli argomenti proposti da Wyclif nella sua riflessione sul rompicapo che coinvolge la prescienza di Dio e la contingenza del futuro, la predestinazione e la possibilità umana di guadagnarsi meriti, l'onnipotenza e l'onniscienza divine e la libertà dell'arbitrio creato<sup>45</sup>.

Alla luce della ricostruzione presentata, appare ancor più indebita ogni accusa di rigido determinismo mossa al primo Wyclif, che non trova evidenza nelle numerose testimonianze testuali tratte dalle opere della *Summa de ente* e da alcuni scritti successivi. Oltretutto, Simonetta invita a considerare la rilevanza – addirittura strategica – che l’affermazione della possibilità per l’uomo di determinare la propria condotta doveva giocare nel quadro del pensiero di un riformatore politico-religioso come Wyclif, impegnato in quegli anni nell’elaborazione del proprio progetto di *renovatio ecclesie* (e al contempo di *reformatio regni*), nel quale avrebbe conferito tanto rilievo alla valutazione delle opere e della condotta degli individui e, in primo luogo, degli ecclesiastici<sup>46</sup>.

Ciò premesso, nelle pagine che seguono ci si limiterà a richiamare le principali direttrici della riflessione del giovane Wyclif, con il proposito di segnalare alcune delle tesi che il maestro inglese avrebbe rimesso in discussione nei primi anni della sua docenza a Teologia, sino alla più tarda formulazione del *Trialogus*<sup>47</sup>. Un primo esempio significativo dell’approccio giovanile di Wyclif al tema può essere efficacemente introdotto dal seguente passo tratto dal *De dominio divino*:

*Deus absolute necessario intelligit hoc, quacunq[ue] creatura nude signata secundum esse suum primum, quod est esse intelligibile vel esse intrinsecum ydeale, et tamen contingentissime intelligit hunc hominem vel quamcumque aliam creaturam.*<sup>48</sup>

Nel dare forma al proprio sistema metafisico, com’è noto, Wyclif aveva sostenuto che le creature hanno l’essere secondo gradi differenti: il primo e più alto è costituito dall’*esse intelligibile*, l’essere della ragione esemplare della creatura contenuta *in mente Dei*. Tale *esse ydeale* è nel senso più pieno ed è necessariamente, sia perché Dio eternamente lo conosce e lo vuole, sia perché le idee tutte sono *essencialiter* lo stesso Dio e ne condividono l’esistenza necessaria<sup>49</sup>. Ciò non può dirsi per quanto concerne l’*esse actuale* o *esse existentiae*, espressioni con le quali Wyclif si riferisce all’effettiva esistenza della creatura *in genere proprio*, vale a dire come individuo

concreto appartenente a una determinata specie ed esposto al mutamento e alle vicissitudini del tempo<sup>50</sup>. Il maestro inglese precisa che la creatura dotata di esistenza attuale è solo *accidentaliter* la propria idea archetipa:

*Duplici ratione communicatur cuilibet creature, primo secundum rationes ydeales, que omnes, licet distinguantur ratione, sunt idem essentialiter Verbo Dei, et quelibet creatura est eiam idem essentialiter cum ydea. Et alias declaravi quod non sequitur, 'Hec ydea est Deus, quia essentialiter, et hec eadem ydea est creatura, quia sibi accidentaliter, ergo hec creatura est Deus'. Sed bene sequitur quod quelibet creatura secundum esse intelligibile sit Deus. ... Nam theologus recte considerat de creatis secundum rationes exemplares quas habent in Verbo, et indirecte secundum existenciam in genere proprio.<sup>51</sup>*

Nei due passi citati Wyclif afferma che Dio conosce senz'altro necessariamente ogni creatura quanto al suo *esse primum*, ma conosce *contingentissime* ogni singola creatura nella sua effettiva esistenza; la consistenza ontologica quasi accidentale dell'essere attuale delle creature – che può dirsi *essere* soltanto *equivoco*, vale a dire facendo ricorso allo stesso termine *esse*, ma in accordo a una definizione differente<sup>52</sup> – è da ricondursi alla scelta libera con la quale Dio ha stabilito di assegnare l'*esse attuale* all'istanziamento di una propria idea<sup>53</sup>. Riconoscere che Dio, dunque, abbia conoscenza necessaria – secondo necessità assoluta – di tutte le ragioni esemplari che costituiscono la sua essenza non autorizza a sostenere che abbia una conoscenza parimenti necessaria di tutte le creature. Dio, precisa Wyclif, ha conoscenza necessaria delle creature solo se esse pervengono all'esistenza: tale conoscenza, quindi, è sì necessaria ma *ex supposizione*, in virtù cioè dell'antecedente eterno che consiste nella scelta divina di portare all'esistenza una certa creatura:

*Unde, posito quod non sit creatura, tunc Deus non intelligit creaturam, quia non legit intus in libro vite quod non est ibi simpliciter. Et cum nichil potest Deus intelligere nisi quod actualissime intelligit, patet quod rationes exemplares, quas*

*absolute necessario intelligit, sunt eis accidentaliter creature. Et patet fallacia talis argucie, 'Omne quod Deus intelligit absolute necessario intelligit, omnem creaturam intelligit, ergo omnem creaturam absolute necessario intelligit'.<sup>54</sup>*

Sulla nozione di necessità e sulle sue distinzioni si è giocata gran parte della discussione medievale sulla contingenza del futuro e sulla libertà di Dio e dell'agente creato<sup>55</sup>. Lo stesso Wyclif, almeno fino alla stesura del *De statu innocencie*, si muove in tale direzione e, approfondendo con scrupolo lo studio delle nozioni di necessità assoluta e necessità ipotetica<sup>56</sup>, è convinto di portare un contributo decisivo alla riflessione del tempo<sup>57</sup>:

*In primis quidem suppono cum doctore secundo [scil. Bradwardine] quod omnia que evenient sit necessarium evenire. Secundo suppono quod Deus preveniendo coagat cum quolibet agente secundo ipsum necessitando ad quemlibet actum suum. Et tercio suppono, tanquam necessarium pro concordia disponenda, supratactam distincionem de necessario, quod aliquod est necessarium ex suppositione et aliquod est necessarium absolute. Necessarium ex suppositione est quecunque veritas habens causam eternam ex qua sequitur formaliter ipsam esse; ut me currere sequitur formaliter ex Deum velle me currere, et ita de qualibet etiam contingentissima veritate. ... Secundum membrum de necessario absolute a cunctis conceditur, cum necessarium absolute, cum sit descriptive veritas que non potest non esse, est in re divina essencia, licet sint quotlibet veritates tales in Deo formaliter condistincte.<sup>58</sup>*

Di tutto, dunque, Dio ha una conoscenza necessaria: una conoscenza necessaria *absolute* quanto all'*esse intelligibile*, ma solo *hypotetiche* quanto all'esistenza attuale. Il carattere contingente di tutte le creature, note a Dio *de necessitate ex suppositione*, è garantito proprio dalla scelta (assolutamente contingente) che Dio ha compiuto liberamente nell'atto dell'*ordinatio*, quando cioè ha decretato di portare all'esistenza attuale in un determinato momento, quali creature, le istanziazioni delle ragioni ideali da Lui eternamente contemplate. Il

mondo creato è frutto di un libero atto ordinatore di Dio ed è pertanto contingente; sostenere il contrario – come fanno ad esempio quanti, tra i filosofi, si ostinano ad affermare l’eternità del mondo – solleva inquietanti sospetti sull’effettivo esercizio della *libertas contradiccionis* (la libera scelta tra alternative) da parte di Dio, necessitato ad attualizzare ogni propria idea senza assegnare alcun ordine al creato, nonché da parte dell’uomo, la cui possibilità di determinare autonomamente le proprie azioni e acquisire meriti o demeriti presso Dio risulterebbe irrimediabilmente compromessa:

*Si mundus eternaliter emanat a Deo, sicut senserunt dicti philosophi, tunc est absolute necessarium ipsum esse, et per idem quamlibet partem eius; et per consequens nichil est contingens: et pereunte contingencia ad utrumlibet periret in Deo et per consequens in qualibet creatura rationali libertas contradiccionis; et sic tollerentur meritum et demeritum, vicia et virtutes, quod est tam contra philosophiam moralem quam sacros canones.<sup>59</sup>*

Tra gli infiniti ordini che avrebbe potuto conferire al creato *de potentia absoluta*, Dio ha scelto liberamente il più perfetto e ha deciso di limitare l’esercizio della propria potenza in accordo alla *regula decretata*<sup>60</sup>. Così, quello attualmente esistente è il migliore dei mondi possibili, nonché l’unico<sup>61</sup>: una volta stabilito l’ordine del cosmo creato con il proprio decreto, infatti, Dio se ne attiene infallibilmente e pertanto ogni creatura possibile – in accordo a quello che Lovejoy ha chiamato *principio di pienezza*<sup>62</sup> – necessariamente perverrà all’esistenza attuale *in suo tempore*<sup>63</sup>. Avrà luogo, dunque, come un evento necessario, ma *ex supposizione*, posto cioè l’antecedente eterno costituito dal decreto divino con il quale si è stabilito che così avvenisse:

*Dicendum est ... quod omnem effectum necesse est fieri necessitate, scilicet, ex suppositione, et tamen omnis effectus potest contingentissime non fuisse; ulterius etiam dici potest quod, producto mundo, quamlibet partem mundi, sicut quemcunque effectum, necesse est pro suo tempore conproduci, sicut non stat hominem perfectum fieri, nisi concomitanter ad*

*eius complecionem tam corpus quam anima producat: sic, inquam, si Deus velit, non potest mundum producere nisi illum produxerit ex istis partibus ac accidentibus integratum, nedum ad species sed ad individua descendendo.*<sup>64</sup>

Come è stato recentemente osservato, il ricorso all'argomento della necessità ipotetica risulta tanto più efficace allo scopo di conciliare le *infrustrabiles* onniscienza e onnipotenza divine con la libertà umana, quanto più esso si intreccia all'elaborazione di una dottrina del tempo divino, boezianamente concepito come *duracio*, *aeternitas*, o *tempus sempiternus*, tale che ogni evento è eternamente presente a Dio<sup>65</sup>. La *certezza* della conoscenza divina non confligge, dunque, in alcun modo con la *contingenza* dei suoi oggetti, quale che sia la scansione temporale che un intelletto creato può attribuire loro, come Wyclif ricorda a più riprese e con efficacia<sup>66</sup>. Una volta *in patria*, raggiunto cioè lo stato di beatitudine celeste, saranno restaurate nella loro pienezza tutte le facoltà volute da Dio per l'uomo nel suo stato di *iustitia originalis* e si tornerà ad avere una *clara visio* di Dio, delle idee che ne costituiscono l'essenza, e di quanto viene a suo tempo all'esistenza nel mondo creato, cose che ora risultano confuse e per lo più ignote all'intelletto umano<sup>67</sup>:

*Tanta ergo contingencia est in quibuscunque creaturis preteritis quanta in aliquibus nunc futuris. Et tam certi sunt beati continue de futuris nobis ambiguis, cum vident ipsam in Verbo, quam certi sunt de quibuscunque preteritis, cum apud Deum, penes quem debent huiusmodi mensurari, sit tanta certitudo et contingencia utrobique.*<sup>68</sup>

L'affermazione della prescienza divina, cioè di una conoscenza certa, stabile ed eternamente necessaria (benché *ex supposizione*) di tutti gli eventi futuri – cioè di tutte le creature che verranno all'esistenza attuale e di tutti gli effetti da loro causati – e la tesi che l'ordine del mondo scelto da Dio sia il migliore e l'unico a potersi realizzare richiamano all'attenzione del teologo e del filosofo il problema della presenza del male, e in particolare del male volontariamente compiuto dalle creature razionali. Wyclif nei suoi



scritti giovanili si interroga ripetutamente sulla questione, con un'acribia e un impegno cui non è possibile rendere merito in queste pagine; qui si tratteggerà una sorta di lista di argomenti, rimandando ad altri contributi della letteratura per gli opportuni approfondimenti.

Circa la giustificazione della presenza del peccato all'interno del migliore ordine possibile, si pone il quesito se Dio possa *auctorisare peccatum*, se ne sia il responsabile e se ne compiaccia: in tal caso, sorgerebbe il problema teologico di comprendere come un Creatore sommamente buono possa aver previsto nel suo disegno la presenza del male e del peccato. Semplificando, si può dire che al riguardo Wyclif ricorra principalmente a due argomenti. In primo luogo, sulla scorta della riflessione agostiniana, afferma che il peccato non ha consistenza ontologica, ma è da intendersi piuttosto come mancanza di essere e, pertanto, Dio non ne possiede idea alcuna. Del peccato, in altre parole, non c'è *esse intelligibile*, né a maggior ragione può esservi *esse existere*: nel portare all'esistenza attuale le creature, il volere di Dio si estende agli oggetti della propria conoscenza, tra i quali non ha posto il male<sup>69</sup>. Dio, dunque, non può dirsi autore del peccato.

La seconda soluzione richiede di distinguere due accezioni in accordo alle quali ci si può riferire al peccato: analogamente a quanto detto circa l'*esse ydeale* delle creature, Wyclif parla di un *esse primum* del peccato, espressione con la quale indica la *natura* del peccato – una natura privativa e difettiva –, un modo per dire che *il peccato è ciò che non è*; inoltre, si può parlare di un *esse secundum* del peccato, considerando il fatto che il male è compiuto da una creatura – un ente positivo – e che pertanto tale azione può essere volta al bene, riconducendola all'ordine. Il proposito di Wyclif è insomma, senza dubbio, quello di mostrare che addirittura il peccato può contribuire *ad pulcrificandum mundum*: un'azione peccaminosa nella misura in cui è un'azione costituisce un *effetto positivo*, benché essa sia primariamente un *difetto*.

Alla luce di ciò, è possibile asserire che Dio *permette* che una creatura compia un peccato, senza perciò doverlo ritenere responsabile, né tantomeno rimproverargli di necessitare la creatura a compierlo<sup>70</sup>; al contrario, tale permesso è da comprendersi nel disegno perfetto di Dio, che nella sua infinita bontà vuole che il peccato, una

volta commesso, rientri in qualche misura nel novero degli eventi che, una volta attuati, realizzano l'ordine migliore. Questo si può verificare perché all'atto peccaminoso dell'uomo viene fatta corrispondere una pena *rettificante*.<sup>71</sup>

*Omnis effectus in quantum huiusmodi placet Deo secundum esse primum, quamvis secundum deesse (quod a vulgo vocatur equivoce esse secundum) sibi displiceat: econtra autem omne peccatum moris dictum formaliter secundum deesse (quod a quibusdam esse primum peccati dicitur) non placet Deo, sic quod propter defectum sue entitatis nec habet Deus volicionem nec nolicionem defectus huiusmodi. Sed quoad profectus qui ex Dei ordinancia inde proveniunt (qui a quibusdam dicuntur esse secunda peccati) dicuntur a Deo volita, sed varie consequenter: ut quidam concedunt simpliciter omne peccatum esse a Deo volitum, vel quia ab eo est permissum cum poterit prohibere, vel quia profectus inde proveniens placet Deo. Alii autem dicunt, quod esse secundum peccati est beneplacite a Deo volitum: nec ex hoc sequitur, propter defectum esse primi, quod peccatum aliquod placet Deo .... Tercii autem, satis probabiliter mihi, dicunt quod omne peccatum placet Deo non quia placet Deo quod quis peccet, sed quia placet Deo quod peccatum occasione accepta proficiat.<sup>72</sup>*

Oltre a sollevare Dio dal sospetto di essere autore del peccato o di compiacersi che esso abbia luogo, nei suoi scritti giovanili Wyclif si impegna a trovare argomenti convincenti che dimostrino l'effettiva capacità umana di compiere autonomamente e deliberatamente le proprie azioni, benché esse siano note a Dio in modo infallibile e necessario. Anche in relazione a questo aspetto, ci limiteremo qui a una breve ricapitolazione delle soluzioni adottate dal maestro inglese. Un primo argomento proposto, cui si è fatto già cenno, concerne la *libertas contradiccionis* dell'agente razionale creato, che Wyclif è convinto debba essere affermata sulla base di forti ragioni di ordine teologico e filosofico<sup>73</sup>. La capacità dell'uomo di scegliere tra alternative differenti, infatti, gli garantisce la possibilità di acquisire meriti o demeriti presso Dio, rendendolo in tal modo responsabile, sebbene solo in qualche misura, del proprio *processus iustificationis*<sup>74</sup>.

Le azioni meritorie o peccaminose, a ben vedere, sono tali nella misura in cui sono volontarie e compiute in libertà<sup>75</sup>; se fosse altrimenti, si dovrebbe ammettere che Dio assegni pene e premi in modo arbitrario<sup>76</sup>, e che commini pene per peccati che l'uomo non potrebbe fare a meno di compiere<sup>77</sup>. Ma così non è, poiché Dio ha concesso alla propria creatura più amata il libero arbitrio – di cui Wyclif parla con accenti anselmiani – e l'uomo ha conservato la possibilità di esercitarlo, benché esso abbia subito un radicale sconvolgimento in seguito alla Caduta:

*Liberum arbitrium potest sumi pro potencia volitiva data creato spiritui ad arbitrandum de bono et malo pro rectitudine conservanda; et cum ille spiritus corrumpi non poterit, patet quod illa potencia non potest desinere vel magis aut minus suscipere. ... Et sic beati virtuosus vel naturaliter facilitati dicuntur esse plus liberi, dampnati vero peccatis irretiti vel aliter naturaliter difficultati dicuntur opposite minus liberi.*<sup>78</sup>

La stessa convinzione è espressa da Wyclif in diversi suoi scritti giovanili, quando ricorda a più riprese un'espressione di Crisostomo, che suona: *Nemo leditur nisi principaliter ledatur a se ipso*<sup>79</sup>. E l'indebolimento della ragione e della volontà umane, cui si è fatto cenno, gioca un ruolo decisivo nella storia peccaminosa dell'uomo, il quale commette peccato perché, rivolgendo il proprio intelletto e la propria volontà verso beni minori e interessi privati, viola l'ordine divino, secondo la cui disposizione i beni più nobili sono quelli più comuni e universali. Il peccato, in altre parole, non è altro che una *inordinata affeccio*, il consenso accordato a una tensione volitiva disordinata – un'intenzione<sup>80</sup> –, che discende da un errore di valutazione intellettuale e costituisce una stonatura rispetto all'armonia ordinata stabilita da Dio<sup>81</sup>.

Wyclif si adopera, inoltre, per fornire una spiegazione soddisfacente di come il libero agente creato possa concorrere in qualche misura al compimento del disegno ordinato da Dio *ab aeterno* e a Dio noto come necessario. Negli anni della sua docenza alle Arti e nei primi anni di insegnamento a Teologia, egli elabora una interessante dottrina della causalità reciproca, nella quale –

comprensibilmente – Kenny ha creduto di trovare i maggiori conforti alla propria tesi di un Wyclif filosoficamente non determinista<sup>82</sup>. Si tratta di una teoria complessa che non v'è modo di esporre qui in maniera compiuta<sup>83</sup>; sarà sufficiente accennare al fatto che, in accordo a essa, Wyclif è convinto di poter spiegare come le scelte libere dell'uomo, che hanno luogo nella dimensione scorrevole del tempo, siano da considerarsi concause di quegli atti di volizione eterni per mezzo dei quali Dio ha voluto che le relative scelte umane fossero compiute<sup>84</sup>, senza che ciò determini alcun mutamento nella stabile e imperturbabile perfezione divina. La soluzione proposta da Wyclif fa leva sulla distinzione tra le volizioni *adintra*, con le quali Dio vuole di necessità assoluta le idee eterne che non possono essere causate reciprocamente dall'agente creato<sup>85</sup>, e le volizioni *adextra* che hanno come oggetto le creature, le quali sono conosciute e volute *de necessitate ex supposizione*, sono pertanto contingenti e in qualche misura causano a loro volta le volizioni divine di cui sono effetto<sup>86</sup>. Al proposito, l'argomento di Wyclif poggia sulla considerazione che ogni atto concreto compiuto dall'agente creato è da considerarsi *causa materiale* della corrispondente volizione divina (così come dell'intellezione) che ne ha causata l'esistenza, nel senso che quanto voluto da Dio sin dall'eternità si realizza *parcialiter* con il verificarsi di un uno stato di cose contingente liberamente determinato da un atto umano<sup>87</sup>:

*Quamvis enim non possim impedire Deum ad volendum, et de tanto Dei volicio non subiacet hominis potestati, possum tamen parcialiter esse causa unde Deus possit datum volibile aut non velit; cum si consonum veritati quod data creatura sit obiectum triplicis relacionis predictae, et de tanto obiective vel materialiter causant illam: subiacet ergo cuiuscumque potestati create facere quod Deus velit eternaliter hoc vel illud.*<sup>88</sup>

Resta da chiarire, dunque, come intendere la tesi che la volizione contingente di Dio, che non può essere altrimenti che eterna, sia *in qualche misura* influenzata dalla creatura, un ente temporale. A questo proposito, Wyclif afferma che, in ragione della bontà di Dio, v'è un

sensu in cui si può dire che l'uomo sia in grado di causare la volizione divina, con un'efficacia molto maggiore di quella che può esercitare, ad esempio, un signore temporale nei confronti di un suo servo: si tratta – e, così facendo, Wyclif lascia trasparire la cura pastorale che anima costantemente la sua riflessione teologica – di ordinare le proprie volizioni al bene, compito che non solo è senza dubbio in potere dell'uomo, ma che soprattutto non può non incontrare il beneplacito divino<sup>89</sup>. Wyclif insiste sul fatto che sia più semplice servire il *summus Dominus*, piuttosto che qualunque altro signore temporale, dal momento che il suo volere è immutabile, stabile ed espresso chiaramente nei comandamenti, mentre gli uomini – chiamati *particulares domini*, animati da interessi partigiani ed effimeri – sono in balia dei propri desideri e dei propri interessi disordinati e capricciosi, come emerge dal vivace esempio proposto:

*Particulares autem domini ex flexibilitate sui arbitrii eliciunt actus nunc iustos instabiliter, nunc iniustos; ideo est difficile propter incertitudinem suis volicionibus conformari: sed cum scimus quod Deo nichil complacet nisi iustum, nec potest mutare volicionem suam ex eius invincibilitate, patet nobis exemplar universalissimum cui in volicionibus facillime conformetur.*<sup>90</sup>

Il volere divino costituisce l'esempio e la misura cui deve guardare l'uomo come a un criterio regolativo nel realizzare i propri atti di volizione. È l'uomo, dunque, a dover orientare la propria volontà nel tentativo di conformarla a quella divina, e Dio non può certo costringerlo ad acquisire meriti (così come non può necessitarlo ad acquistare solo demeriti), senza che ogni azione sia compiuta sulla base di un consenso volontario dell'agente: *Deus autem non potest velle me mereri vel demereri nisi etiam ego velim*<sup>91</sup>.

Infine, è bene ricordare un altro tassello del complicato mosaico che Wyclif compone nel tentativo di conciliare necessità del futuro e libertà dell'arbitrio. Il maestro inglese ha constatato come ogni creatura razionale sia dotata della facoltà di compiere scelte libere – benché non alla stregua del *summus Dominus*<sup>92</sup> – e non possa essere costretta in alcun modo in tale esercizio, neppure da Dio; tuttavia, si

può dire che la creatura razionale sia in un certo senso necessitata a volere. Occorre, allora, comprendere in quali termini sia consentito affermare la necessità e al contempo negare la costrizione:

*Necessitacio quidem non dicit nisi naturaliter primum antecedens ad consequens quod necessitari dicitur, cum quo non potest dictum consequens evitari; et sic necessitatur quelibet creatura beate felicissime ad volendum, et generaliter quelibet voluntas creata ad quemlibet actum suum, sicut patet de causa completa cuiuslibet talis actus. Verumtamen est in potestate libera sic volentis facere quod non sit aliqua talis causa.*<sup>93</sup>

Il genere di necessità che Wyclif è disposto ad ammettere concerne, tra l'altro, l'impulso a volere: tale impulso assolve la funzione di antecedente nella relazione causale che intercorre tra una volizione e l'atto che ne discende. Per mezzo della propria facoltà deliberativa – la volontà creata –, l'uomo è nelle condizioni di compiere liberamente scelte alternative (può esercitare, cioè, la *libertas contradiccionis* di cui si è detto) ed è immune da ogni costrizione<sup>94</sup>. Quest'ultima, infatti, consiste nella coazione dell'individuo ad agire in modo contrario al proprio volere<sup>95</sup>: *Patet ergo quod non sequitur quod voluntas cogitur, licet inclinatur ex coactione corporis vel causa consimili ad volendum*<sup>96</sup>. Che le creature siano necessitate a volere, dunque, non è da intendersi in accordo al senso coattivo di necessità, ma secondo quell'accezione che attribuisce alla creatura la facoltà naturale di concedere il proprio libero assenso a un impulso della volontà inclinato da Dio:

*Unde patet quod necessitatus a Deo sine remurmure ad virtuose voluntarie conversandum non potius cogitur quam grave, leve, vel corpus neutrum cogitur ad motum sibi naturalissimum, vel quam beatus cogitur ad volendum suam beatitudinem, vel alia quelibet creatura cogitur appetere ipsammet esse. Unde errant turpiter qui putant omnem necessitacionem creature esse sui coactionem, licet quandoque ad sensum equivocum necessarium necessitas vel necesse dicat coactionem quod discerni poterit ex adiuncto.*<sup>97</sup>

In generale, dunque Wyclif ammette che Dio necessiti l'agente inclinando le sue volizioni, nonché conservandolo nel suo essere, e che in tal modo contribuisca al suo operato (anche quando esso consiste in un'azione peccaminosa) in tutto, fuorché per la volontà: è la libera adesione umana, in ultima analisi, l'*affeccio* ordinata o disordinata al volere divino a determinare il segno della condotta morale e a far guadagnare o perdere quota nel processo di *dignificatio*<sup>98</sup>.

È tempo di terminare la breve ricostruzione della strategia argomentativa del primo Wyclif circa la *materia multum difficilis* sin qui introdotta, pur rinunciando ad alcuni aspetti di rilievo senza i quali la lista è senz'altro incompleta, e fare qualche passo avanti. Prima però, alla luce di quanto ripercorso, può essere di qualche interesse accostarsi nuovamente a un brano leibniziano per suggerire che, se il filosofo di Lipsia avesse potuto avere accesso ai testi del giovane Wyclif, pur con alcuni ineludibili contrasti, avrebbe forse formulato un giudizio più mite – per certi versi addirittura simpatetico – sul pensiero del riformatore inglese, cui negli *Essais* avrebbe rimproverato di aver a tal punto insistito nell'affermare la tesi della necessità del futuro da non lasciare alla scelta di Dio e dell'uomo altro che *un unico partito possibile*. Il passo che segue è tratto dal *De libertate a necessitate in eligendo*, opuscolo composto da Leibniz negli stessi anni in cui aveva steso le glosse alla *Summa conciliorum* di Carranza<sup>99</sup>:

*Occurrendum ergo sententiae Hobbi et Wiclefi, dicentium nihil esse possibile, nisi quod actu fiat seu omnia esse necessaria. Si dixissent omnia esse certa et infallibilia, recte dixissent.*<sup>100</sup>  
*Nam infinita sunt possibilia quae non fiunt.*<sup>101</sup> *Radix libertatis humanae est in imagine Dei, uti enim Deus etsi semper optimum eligit, et, si alius fingeretur omniscius is praedicere posset quid Deus sit electurus, tamen libere eligit, quia id quod non eligit manet sua natura possibile, itaque oppositum ejus non est necessarium. Eodem modo homo liber est, ut licet semper id ex duobus eligit quod optimum apparet, tamen non eligit necessario. Aliud enim est semper rationem reddi posse cur eligit, aliud est necessariam esse electionem; inclinant*

rationes non necessitant;<sup>102</sup> *licet certo sequatur id ad quod inclinant. At cum in bestiis non sit reflexio seu actio in se ipsum adeoque nec decretum liberum de actionibus suis. Dici potest res omnes hypoteticam quandam necessitatem habere, non essentiae sed existentiae seu actus secundi, sive non ex essentia earum sed ex voluntate Dei oriri rerum necessitatem, nam exposito decreto Dei omnia necessaria sunt.*<sup>103</sup>

#### 4.

Ciononostante, come si è più volte ricordato, Leibniz e altri intellettuali attivi nei secoli successivi al Concilio di Costanza non ebbero modo di misurarsi con le tesi formulate da Wyclif nelle opere della *Summa de ente* o nel *De dominio divino*. In quest'ultimo trattato, è vero, Wyclif si pronuncia circa la necessità degli eventi futuri in termini pressoché identici a quelli riportati nelle proposizioni raccolte nei testi delle condanne (*suppono ... quod omnia que evenient necessarium evenire*<sup>104</sup>); si è tentato, però, di illustrare come tale affermazione debba essere intesa alla luce di una strategia argomentativa che ripone molte attese nelle distinzioni tra oggetti *adintra* e *adextra* della volizione e dell'intellezione divine, nonché tra necessità assoluta e ipotetica. Intraprendendo tale via, è stato scritto, il riformatore inglese avrebbe perseguito l'obiettivo ambizioso di *assegnare una insolita contingenza alle volizioni divine*<sup>105</sup>. Non fu certo di tal sorta, tuttavia, il giudizio che gli autori della modernità trassero dalla lettura del *Trialogus*.

Concepita come una esposizione compatta delle dottrine teologiche wycliffite, in risposta alla recente condanna del 1382, l'opera contiene diversi luoghi assai problematici per chi abbia preso confidenza con il pensiero soteriologico del primo Wyclif. Nel trattato – qualcuno potrebbe dire – il maestro inglese *radicalizza* alcune proprie posizioni e dichiara di averne sottoposte altre a revisione. Il *Trialogus*, additato comunemente come uno scritto determinista, fu redatto al culmine di un periodo assai turbolento della vita di Wyclif il quale, a partire dalla prima censura papale del 1377 sino all'ultimo contrasto con le autorità



ecclesiastiche inglesi presso i *Blackfriars*, aveva avvertito il progressivo venir meno del sostegno del proprio protettore, John of Gaunt, e del favore degli ambienti accademici oxoniensi, così come aveva faticato a comprendere le ragioni per cui il proprio progetto di riforma politico-religiosa avesse fallito nel trovare negli attori da lui designati – il sovrano in un primo momento, i *Lords* successivamente – i più convinti sostenitori<sup>106</sup>. In questa fase sofferta della sua vita, Wyclif compose molti scritti dai toni marcatamente controversistici e alzò in modo ragguardevole il tono della propria critica alla Chiesa corrotta e simoniaca del tempo, di recente colpita, oltretutto, dallo scandalo dello Scisma.

Non c'è dunque da stupirsi che, in circostanze così tese sotto il profilo intellettuale ed esistenziale, convinto dell'opportunità di dare nuovo vigore al proprio progetto di *renovatio regni et ecclesiae* e sotto la continua pressione di dispute e polemiche, Wyclif abbia risolto di insistere con particolare veemenza su alcune tesi portanti della propria riflessione, *radicalizzandole*: tra queste, il riformatore rivolse la propria attenzione alle dottrine della predestinazione e della grazia, la cui rilevanza nell'economia del suo pensiero politico-ecclesiologico è stata da tempo messa in luce dalla letteratura<sup>107</sup>. Sottoporre a revisione la concezione della destinazione eterna dei beati alla salvezza e dei reprobri alla dannazione, in definitiva, richiese a Wyclif una rinnovata valutazione della *quaestio de necessitate*. Resta, dunque, da appurare se le sue tesi mature lo portarono ad attestarsi su posizioni da determinista *estremo*: a tal fine, si proporrà di seguito una ricognizione di alcune delle *retractationes* compiute da Wyclif nei suoi scritti più tardi.

Un primo intervento correttivo apportato dal maestro inglese alle proprie formulazioni metafisiche e soteriologiche si può rintracciare nel *De statu innocencie*, un breve trattato nel quale viene dedicato uno spazio considerevole al problema della necessità degli eventi futuri e alle conseguenti implicazioni teologiche. Introdotto il problema e affrontati diversi aspetti spinosi, Wyclif così si esprime a proposito del proprio ricorso giovanile alla nozione di necessità ipotetica:

*Propter difficultatem istius materie multi qui a iuventute studuerunt istam materiam contrarie sunt locuti, ut hii propter*

*istud specialiter negantes quod aliqua necessario sunt futura nisi ad istum sensum quem quondam tenui quod sunt futura necessitate ex suppositione, hoc est, Deus vult quod erunt et necessario, si Deus vult quod erunt ipsa erunt, et cum ista necessitate stat summa contingencia.*<sup>108</sup>

La convinzione, un tempo espressa più volte, di poter garantire la contingenza degli eventi futuri avvalendosi della *necessitas ex suppositione* è liquidata nel *De statu innocencie* alla stregua di un espediente scolastico di poco peso, una *superficialis sophisticacio*. Nel suo breve trattato, tuttavia, Wyclif confida nel fatto di poter fornire comunque una spiegazione convincente del *rebus* con cui è alle prese, per sua stessa ammissione, da molti anni; è bene sottolineare, infatti, che gli argomenti teologici proposti nello scritto sullo stato edenico – in estrema sintesi: Dio si serve delle libere azioni degli uomini (che inclina, ma non può costringere) come strumenti per realizzare il proprio disegno; non il peccato, ma la pena è voluta da Dio, poiché essa, soddisfacendo la giustizia divina, ripara il disordine introdotto e si volge a beneficio dell'ordine; all'uomo spetta un ambito entro il quale esercitare liberamente la propria volontà, benché Dio abbia una conoscenza eterna, certa e necessaria delle deliberazioni umane – sembrano reggere anche prescindendo da ogni ricorso alla nozione di *necessitas ex suppositione*<sup>109</sup>.

Il nucleo filosofico della trattazione, piuttosto, è individuato dallo stesso Wyclif nella distinzione tra *esse primum* ed *esse secundum* del peccato, già esposta nel *De dominio divino*; una distinzione, questa, la cui paternità viene ora ascritta a Grossatesta e che sembra mettere il teologo nelle condizioni di pervenire a una soluzione convincente dei problemi soteriologici sollevati dal rompicapo *de necessitate*, conciliando la conoscenza divina degli eventi futuri con l'evidenza che, tra questi, vi saranno anche alcuni peccati, senza perciò dover ammettere che Dio avrebbe potuto conferire un ordine differente al creato, un ordine migliore in cui il peccato non potesse verificarsi<sup>110</sup>:

*Tercia autem via Lincolniensis, quam sepe tenui et adhuc teneo, presupponit arcium rudimenta, scilicet grammaticam et dialecticam, dicens quod peccatum modo quo possumus ipsum*

*intelligere vel nominare habet duplex esse, scilicet esse primum quod est deesse, et esse secundum quod est prodesse, et non potest habere esse primum propter contradiccionis impossibilitatem nisi eciam habeat esse secundum; nec foret peccatum nec foret verum hominem peccare nisi ipsum foret dampnabile vel prodessens propter esse secundum ipsum consequens sicut passio ad subiectum.*<sup>111</sup>

Qualche anno più tardi, nel contesto di una riflessione dai forti accenti anselmiani circa la sentenza *Deus [est] quidquid melius est esse quam non esse*<sup>112</sup>, Wyclif sarebbe tornato a scrivere dell'esistenza di verità contingenti, senza più fare cenno alcuno alla necessità ipotetica. Dopo aver stabilito, *limitando praedicationem formalem et non essentialem*, che esistono con certezza infinite verità e idee – eterne e contingenti – che non sono Dio<sup>113</sup>, egli osserva che tuttavia esse sono *essencialiter* lo stesso Dio<sup>114</sup>. Tali verità contingenti, allora, dal momento che non sono creature (perché coesenziali a Dio), sono dotate di un'esistenza *absolute necessaria*<sup>115</sup>. Sulla scorta di queste considerazioni, Wyclif precisa:

*Imo videtur absolute necessarium, esse veritatem contingentem, quam non est necessarium ita esse; ut posito, quod solum Deus sit ... ante mundi creationem, quaeratur, utrum erit aliqua creatura? Quod si sic, ejus inceptio erit quam Deus cognoscit ante mundum vel ejus inceptionem fore, est summe contingens. Si neges aliquid fore adhuc, cum absolute necessario aliquid potest fore, contingens est veritatem non esse per tempus, et sic Deus cognoscit veritatem quam contingit non esse, cum si Deus est, ipse potest multa producere quae non producet, vel aliquid non producere quod producet. Patet quod Deus non potest esse, nisi veritatem noverit contingentem. Cum ergo absolute necessarium sit Deum esse, et, si Deus est, ipse noscit veritatem contingentem, patet, quod absolute necessarium sit esse veritatem contingentem.*<sup>116</sup>

È curioso leggere righe di questo tenore nelle pagine di un trattato come il *Trialogus*, che una certa tradizione ha indicato come

testimone attendibile e impietoso del determinismo *estremo* di Wyclif. Così come è di un certo interesse la presenza della tesi, già espressa negli scritti giovanili, che *Dio può fare molte cose che non fa*<sup>117</sup>, soprattutto se si considera che, poco oltre, egli – interrogandosi circa la conoscenza che Dio ha del peccato – afferma in apparente contraddizione che: *ut probabiliter potest dici, Deus nihil intelligit, nisi quod existit, dum potest existere, et sic omne quod potest existere, existit*<sup>118</sup>. Si tratta, a questo punto, di comprendere se quanto è conosciuto da Dio debba pervenire necessariamente all'esistenza, ovvero se ciò valga soltanto per gli enti che sono oggetto di un atto di volizione divina. Uno dei tre interlocutori del *Triologus*<sup>119</sup>, Pseustis, taccia di eresia e di irragionevolezza le conclusioni cui si è fatto cenno: *Hic manifeste laberis in caribdim concedens quod Deus solum intelligit quod existit, et quod nihil potest producere nisi actualiter illud producat, quod contradicit fidei scripturae et rationi vivaci*<sup>120</sup>. Con le parole di Phronesis, Wyclif ribadisce che Dio sceglie tra l'infinito numero di idee quali portare all'esistenza attuale e in quale istante e che, di quanto ha da esistere, Dio possiede una conoscenza certa e infallibile, incolmabilmente distante dalla notizia che può averne l'uomo<sup>121</sup>; ciò premesso, il maestro inglese insiste su una distinzione già tracciata negli scritti giovanili, vale a dire quella tra oggetti della potenza (o, altrove, della volontà) divina *adintra* e *adextra*, pur esprimendosi con grande cautela e con la consapevolezza di essersi troppo esposto in passato<sup>122</sup>:

*Vellem tamen addiscere in ista materia, quia nihil diffinio de Dei potentia, nec audeo profundare me in distinctione de absoluta Dei potentia et potentia ordinata. Scio tamen quod saepe lapsus sum in altitudine maris multa balbutiens quae non valui clare fundare; et in aliquibus est illud facilius, in aliis difficilius. Nec video nunc, quare Deus posset multa non existentia intelligere, quin per idem intelligat infinita, quae tu non potes intelligere, vel e contra utrobique deficere. ... Et sicut Deus ad intra nihil potest producere nisi absolute necessario illud producat, sic nihil ad extra potest producere, nisi pro suo tempore illud producat. ... Et sic conceduntur conclusiones contingentiae, quas clamamus, hoc est, opposita eorum possunt contingere si Deus voluerit ...; et sic est*

*contingentia quo ad tempus, et non contingentia simpliciter absolute.*<sup>123</sup>

Nonostante paventi il rischio di un nuovo naufragio, Wyclif fa riferimento – anche se solo con una sorta di preterizione – alle nozioni di potenza assoluta e potenza ordinata di Dio. Dalla trattazione offerta sembra di poter desumere quanto segue: per quanto riguarda le eterne ragioni esemplari che costituiscono l'essenza divina, si può dire senza dubbio che valga il *principio di pienezza* e che, addirittura, per ognuna di esse potenza e atto dell'esistenza coincidano *de necessitate absoluta*. Circa gli oggetti *adintra*, dunque, il dominio della potenza divina e il dominio dell'intelletto divino risultano coestesi e ogni oggetto possibile è necessariamente (e parimenti conosciuto come) in atto; non si dà, in altri termini, una *contingentia simpliciter absoluta*, poiché non c'è nulla in Dio che possa essere o non essere, pena l'aumento o la diminuzione, il mutamento e l'imperfezione di quell'ente che costituisce il metro e la misura di tutti gli altri<sup>124</sup>. Analogo è il discorso per quanto concerne gli oggetti *adextra* della potenza, della conoscenza e della volontà divine, pur con un'importante differenza: all'interno del dominio illimitato della sua potenza assoluta, infatti, Dio ha ritagliato con il proprio decreto eterno il sottodominio della potenza ordinata, isolando quelle idee che ha voluto fossero istanziate in un dato momento da un ente o da uno stato di cose creati. Nell'ambito di tale sottodominio, volontà e conoscenza divine *adaequantur*: tutti gli enti possibili *adextra* sono enti conosciuti e anche per questi vale il *principio di pienezza*, nel senso che tutti gli enti ideali che Dio ha voluto abbiano *esse existere*, e che pertanto hanno tale essere in potenza, esisteranno in atto. Essi sono dunque contingenti *quo ad tempus* – avrebbero potuto non essere *de potentia absoluta* (come molte altre cose che Dio non fa), ma esisteranno necessariamente in un dato istante *de potentia ordinata* – e non sono perciò meno certi per Dio, né lo sarebbero per l'uomo, se il suo intelletto non fosse stato debilitato dalla Caduta<sup>125</sup>.

Un tale approccio alla materia, benché pervenga a conclusioni analoghe a quelle sostenute un tempo, manifesta una certa cautela e una malcelata titubanza difficilmente rintracciabili nei primi scritti, dove Wyclif aveva spiegato con maggior convinzione come la

contingenza delle creature discendesse dalla libera scelta ordinatrice di Dio e aveva, anche a tal fine, fatto largo uso della nozione di *necessitas ex suppositione*. Un'ulteriore ritrattazione – simile nei toni, oltre che nell'esito di rendere complessivamente meno chiara la strategia argomentativa adottata – è offerta ancora dal *Trialogus*. Mostrando nuovamente il proprio debito verso la riflessione anselmiana<sup>126</sup>, Wyclif sembra sollevare qualche dubbio circa la perspicuità della nozione di *libertas contradiccionis*, cui pure un tempo si era richiamato sovente per ribadire la contingenza della scelta divina<sup>127</sup>, della quale continua cionondimeno ad affermare la massima libertà:

*Quantum ad libertatem divinae potentiae, patet quod est summe libera, et tamen quidquid facit, necessario eveniet; sicut Deus pater summe libere producit filium, et tamen necessario absolute. Et quantum ad 'libertatem contradiccionis', patet, quod est terminus magistralis erronee introductus, ut illud quod Deus potest facere si voluerit, et non facere si noluerit, cum hoc sit contingens ad tempus, dicunt 'libere contradictorie' est productum.*<sup>128</sup>

Un altro contesto di rettifica si incontra anche nel Libro II del *Trialogus*, nel quale il maestro inglese dedica un capitolo alla predestinazione divina. La trattazione è aperta da una battuta di Pseustis, che paragona Dio a un burattinaio, intento a manovrare le azioni degli uomini, necessitando alcuni alla salvezza, altri alla dannazione, senza riservare in apparenza alcuno spazio alla libera acquisizione da parte dell'uomo di meriti o demeriti<sup>129</sup>. Non v'è modo di entrare, in questa sede, nei particolari della risposta elaborata da Wyclif nel trattato<sup>130</sup>; basti però osservare due aspetti senz'altro interessanti e utili alla nostra ricognizione. Il primo richiama precisamente quei toni *radicali* cui si è fatto cenno in apertura di paragrafo: a differenza di quanto accade nei suoi scritti giovanili, nei quali aveva rispettato la distinzione scolastica – e ortodossa – tra *praedestinati* (gli eletti che verranno salvati) e *praesciti* (quanti Dio sa che apparterranno al numero dei dannati, ma che non sono perciò predestinati alla dannazione)<sup>131</sup>, nel *Trialogus* Wyclif sembra porre

minor enfasi sulla differenza tra la disposizione divina nei confronti dei due destini escatologici, tratteggiando se non una sorta di doppia predestinazione, almeno una doppia preordinazione: *Et sic videtur mihi probabile ut supra, quod Deus necessitat creaturas singulas activas ad quemlibet actum suum; et sic sunt aliqui praedestinati, hoc est post laborem ordinati ad gloriam, aliqui praesciti, hoc est post vitam miseram ad poenam perpetuam ordinati*<sup>132</sup>. Il secondo punto da mettere in luce costituisce, invece, una parziale conferma di una dottrina già illustrata nei suoi primi scritti; benché in modo più debole e confuso, Wyclif torna ad affermare il principio della reciprocità causale degli atti compiuti dagli agenti umani sulle corrispondenti volizioni divine, su uno sfondo decisamente meno ottimistico:

*Praedestinationis aut praescientiae divinae est causa indubie ipse Deus, cum nulla creatura causat, formaliter intelligendo, hos actus sive notitias Deo intrinsecas atque aeternas. Intelligendo autem passive praedestinationem vel praeparationem ad poenam, videtur quod illae sunt a Deo, ab esse intelligibili creaturae, et a futuritione criminis concausatae. Et sic veritas prior naturaliter in ista materia videtur causare veritatem sequentem, specialiter intercedente actu hujusmodi veritatis, ut quia Deus ordinat tale praemium sive poenam, et homo sic merebitur vel peccabit, et quia de facto intercidit tale factum meritorium sive demeritorium, ideo de facto sequitur talis punitio vel praemiatio; et ita concedendum videtur, quod temporale sit causa praedestinationis aeternae, praecedente tamen causa aeterna, tam ex parte Dei taliter ordinantis, quam ex parte futuritionis creaturae taliter ordinatae.*<sup>133</sup>

In questo caso, come in tutti i precedenti, si ha l'impressione che gli interventi correttivi di Wyclif siano volti ad attenuare la fiducia riposta un tempo in alcuni dispositivi logico-metafisici che, in un'opera come il *De dominio divino*, erano stati decisivi per fornire una conciliazione filosofica tra necessità del futuro e libertà umana, a sostegno dei molti argomenti teologici e soteriologici adottati. Negli scritti composti negli anni dei più accesi conflitti dottrinali, Wyclif si guarda bene dal negare la capacità umana di esercitare il libero

arbitrio e di acquisire meriti o demeriti, né si spinge fino al punto di attribuire a Dio decisioni capricciose e arbitrarie sulla destinazione eterna dell'anima della sua creatura prediletta; tuttavia, pur mostrandosi incline a fare ancora affidamento – per così dire – su diversi elementi del proprio arsenale teologico, è indubbio che scelga di ridurre in modo drastico il volume del fuoco di sbarramento offerto dagli argomenti filosofici formulati in passato. Tale atteggiamento può forse essergli stato suggerito dal sospetto di essersi un tempo spinto troppo nel tentativo di garantire all'uomo un libero spazio per la determinazione responsabile delle proprie azioni, a discapito del fermo e stabile giudizio del *summus Dominus*.

Date queste premesse, non si rimane certo interdetti nel constatare che un lettore del *Trialogus* come Leibniz – e, prima di lui, altri certamente più agguerriti – abbia voluto condannare la riflessione wycliffita sulla necessità e la contingenza del futuro come eretica, stralciando da un capitolo del Libro III dedicato alla necessaria presenza del male<sup>134</sup> la celebre proposizione n. 27 di Costanza che, a ben vedere, è introdotta ancora una volta in un contesto di ritrattazione – e votato alla prudenza, piuttosto che alla *radicalizzazione* –, nel quale Wyclif afferma in modo esplicito la necessità assoluta di ogni evento futuro (contingente soltanto *quo ad tempus*, non *absolute simpliciter*), assumendo – si badi – di parlare esclusivamente di quegli eventi di cui Dio ha previsto il verificarsi; così facendo, il maestro inglese introduce surrettiziamente un residuo di quella necessità ipotetica da tempo abbandonata – aspetto, questo, taciuto da tutti i suoi censori:

*Sed quo ad lapsum meum de necessario, recolo me dixisse in libro primo, quod omnia quae eveniunt, necessario absolute eveniunt. Et sic Deus non potest quidquam producere vel intelligere nisi quod de facto intelligit et producit. Sed quia quondam defendi constanter hujus oppositum, nec claret mihi adhuc demonstratio quae hoc probat, ideo utor communiter hac cautela, proposito mihi tanquam possibili uno, quod non est de facto, suppono hoc tanquam possibile, si Deus voluerit; sed quia non scio, quod Deus determinavit oppositum, et scio quod multa sunt de facto, quorum dubia et sententias ignoramus, ideo ne evagemur superflue in incerto, vellem quod*



*tractaremus de veritate possibili quae est de facto, cum multas tales culpabiliter ignoramus.*<sup>135</sup>

Come biasimare Leibniz, dopo tutto, per aver tratto dalla sola conoscenza di quest'opera (con buona probabilità, non più che consultata) e dai testi della condanna di Costanza un giudizio netto sul pensiero del riformatore inglese? Se la sua produzione giovanile, infatti, sembra al riparo da una deriva determinista, i suoi ultimi scritti – e in primo luogo il *Trialogus* – risultano assai più *nuancés* e problematici; l'esposizione panoramica qui offerta, tuttavia, può forse aver suggerito l'opportunità di usare maggiore accortezza nel valutare nel suo insieme il pensiero teologico wycliffita, che anche nelle opere più tarde si sforza di assumere i tratti di una soteriologia e, al contempo, di una teodicea. È indubbio, però, che le *retractationes* operate da Wyclif, a partire almeno dal *De statu innocencie*, abbiano prodotto esiti talvolta confusi e abbiano reso complessivamente meno efficace e convincente la sua strategia argomentativa, fornendo in tal modo presupposti particolarmente favorevoli al sorgere e all'alimentarsi, presso gli avversari, della leggenda di un Wyclif determinista *estremo*.

La riflessione del maestro inglese, in definitiva, può senz'altro essere considerata per molti versi *forte*: basti pensare alla piena fiducia riposta nella convergenza di ragione e fede e nella sinergia di metafisica realista e *logica della scrittura*<sup>136</sup>. Tuttavia, non mancano certo *tracce di debolezza*: il discorso teologico del primo Wyclif, si è visto, non solo è più complesso e articolato di quanto non si sia soliti pensare, ma oltretutto sembra condurre a conclusioni ben lontane dall'affermazione *estrema e urtante* di *un unico partito possibile* per Dio e per l'uomo. Quanto alle formulazioni più mature, oltre alla possibilità di rintracciare indizi di *debolezza* nello spirito delle tesi giovanili, sembra anche attestabile la presenza di *tracce di indebolimento*: questo, a nostro avviso, è il bilancio da trarre circa gli interventi correttivi cui Wyclif sottopose le proprie dottrine teologiche, private con il procedere degli anni del sostegno garantito dai ben congegnati argomenti filosofici. E ancora, in fin dei conti, la stessa ricezione del suo pensiero da parte della tradizione (avversa o favorevole che fosse) può dirsi *debole*, viziata da fraintendimenti e da

letture unilaterali, nonché spesso priva del conforto di riscontri testuali.

Il ritratto ben noto del riformatore inglese – alla luce di quanto detto sin qui – reclama forse un ricorso più convinto al chiaro-scuro e i risultati di questa indagine non possono certo dirsi definitivi. Basti pensare, concludendo, al dubbio autorevolmente sollevato di recente circa l'efficacia del tentativo proposto proprio nel giovanile *De universalibus*, così come nel *De dominio divino*, di una conciliazione tra la necessità degli eventi futuri *quoad prescienciam Dei* e la libertà umana di determinare le proprie azioni<sup>137</sup>, che pure sembrerebbe suffragata dalle molte evidenze testuali che abbiamo riportato.

Un modo, questo, per dire che la ballata leggendaria di un Wyclif determinista (presunto o meno) continuerà ancora a essere cantata.

## Note

- 1 Un resoconto dettagliato della vita e delle opere di Wyclif ancora indispensabile, nonostante alcune correzioni di rilievo apportate dalla successiva storiografia, si trova in H. B. Workman, *John Wyclif: A Study of the English Medieval Church*, 2 voll., Clarendon Press, Oxford 1926. Si vedano inoltre M. Wilks, *Wyclif (Jean)*, "Dictionnaire de Spiritualité" 106-107, Paris, Beauchesne 1994, coll. 1501-1512; J. Catto, *Wyclif and Wycliffism at Oxford 1356-1430*, in Id. e T. A. R. Evans (a cura di), *The History of the University of Oxford*, vol. 2, Clarendon Press, Oxford 1992; infine A. E. Larsen, *John Wyclif, c.1331-1384*, in I. C. Levy (a cura di), *A Companion to Wyclif*, Brill, Leiden 2006, pp. 1-65.
- 2 Il severo giudizio espresso dai padri del Concilio, il divieto di divulgazione delle opinioni di Wyclif e l'ordine di consegnare le sue opere alle fiamme è riportato da J. Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, Venezia 1784, xxvii, coll. 632-635; H. van der Hardt, *Magnum œcumenicum Constantiense concilium*, Frankfurt-Leipzig, iv, pp. 153-156. Nell'inverno 1412-1413 il Concilio di Roma – convocato da papa Giovanni XXIII, poi depresso come eretico a Costanza – aveva già condannato Wyclif e la sua dottrina, ordinando la distruzione dei suoi scritti, con particolare menzione

al *Dialogus* e al *Triologus*: *Exurgentes in Dei virtute contra hanc falsam, perversam, pestiferamque doctrinam, eodem sacro approbante Concilio, dictos libellos, tractatus & opuscula, videlicet, dialogum, trialogum, & omnes alios hujusmodi libellos, & alia, quae ejusdem Joannis Wickleff nomine inscribuntur & intitulantur, cujuscumque artis & facultatis existant ... damnamus & reprobamus ...: igne jubemus publice concremari* (J. Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio ...*, xxvii, coll. 505-508: col. 507). I titoli dei due scritti sono riportati anche nel testo della condanna di Costanza; si veda in merito ivi, col. 634.

- 3 Si vedano al riguardo M. Keen, *The Influence of Wyclif*, in A. Kenny (a cura di), *Wyclif in his times*, Clarendon Press, Oxford 1986, pp. 127-145; K. Walsh, *Wyclif Legacy in Central Europe in the late Fourteenth and early Fifteenth Centuries*, in A. Hudson e M. Wilks (a cura di), *From Ockham to Wyclif*, "Studies in Church History, Subsidia" 5 (1987), pp. 397-417; A. Hudson, *Wycliffism in Oxford 1381-1411*, in A. Kenny (a cura di), *Wyclif in his times ...*, pp. 67-84. Sui testi delle condanne e la loro influenza come principali veicoli di informazione e disinformazione circa il pensiero di Wyclif si veda in particolare A. Kenny, *The Accursed Memory*, in Id. (a cura di), *Wyclif in his times ...*, pp. 147-168.
- 4 Per l'immagine, si veda A. Kenny, *Realism and Determinism in the early Wyclif*, in A. Hudson e M. Wilks (a cura di), *From Ockham to Wyclif ...*, pp. 165-177: p. 165.
- 5 A titolo esemplare e per limitarsi alla letteratura di studi, si pensi a J. Lewis, *The History of the Life and Sufferings of the Reverend and Learned John Wyclif, D.D.*, London 1720; L. Sergeant, *John Wyclif. Last of Schoolmen and first of the English Reformers*, London 1893; inoltre, K. McFarlane, *John Wycliffe and the Beginning of English Non-conformity*, English Universities Press, London 1952. Anche i membri della benemerita Wyclif Society, che tra il 1886 e il 1922 approntarono le edizioni critiche di gran parte delle opere wycliffite, non furono del tutto al riparo da un approccio ideologico all'autore, da ricondursi in parte ai sentimenti nazionali del tempo. Anche alla luce di ciò, restano sorprendenti le parole di uno dei più prolifici editori, il cattolico Michael H. Dziewicki, che ammise di essersi occupato a lungo dei testi dell'*eresiarca* inglese solo dopo averne ottenuto il permesso da parte del proprio confessore, a condizione che degli scritti wycliffiti non fosse disposta alcuna traduzione! Si veda M. H. Dziewicki, *Introduction*, in Id. (a cura di), *Johannes Wyclif de ente librorum duorum excerpta*, Trübner & Co., London 1909, p. VI.

- 6 J. Bale, *Scriptorum maiores Brytannie Catalogus*, Basel 1557-1559; J. Foxe, *Commentarii rerum in ecclesia gestarum*, Strasbourg 1554, più tardi tradotto e ampliato nella versione inglese *The Acts and Monuments of John Foxe*. Va inoltre ricordato lo scritto del primo bibliotecario della Bodleian Library di Oxford: Th. James, *An Apologie for John Wyclif*, Oxford 1608. All'opera di Foxe guardarono molti autori riformati, accomunati dall'attitudine a scorgere nell'età medievale i secoli bui della storia della Chiesa, durante i quali i veri eredi della tradizione apostolica (e precursori della *renovatio ecclesiae* protestante) sarebbero stati condannati come eretici, mentre la Chiesa istituzionale avrebbe abbandonato lo spirito del cristianesimo delle origini: in merito, si vedano A. Friesen, *Medieval Heretics or Forerunners of the Reformation: The Protestant Rewriting of the History of Medieval Heresy*, in A. Ferreiro (a cura di), *The Devil, Heresy and Witchcraft in the Middle Ages*, Brill, Leiden 1998, pp. 165-189; inoltre, G. Leff, *The Making of the Myth of a True Church in the Later Middle Ages*, "Journal of Medieval and Renaissance Studies" 1 (1971), pp. 1-15.
- 7 In un messale hussita del XVI secolo, Wyclif è raffigurato nell'atto di appiccare il fuoco provocando scintille con una pietra focaia, Hus è intento ad aggiungere legna, mentre Lutero solleva una fiaccola. L'immagine è segnalata in R. Buddensieg, *Introduction*, in J. Wyclif, *De veritate sacre scripture*, a cura di R. Buddensieg, Trübner & Co. London 1905, p. XLIII, nota 1, e ricordata in Mt. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Il comunismo dei predestinati*, Sansoni, Firenze 1975, p. 1.
- 8 Al proposito, è di grande utilità il saggio di M. Aston, *John Wycliffe's Reformation Reputation*, "Past and Present" 30 (1965), pp. 23-51.
- 9 A. Fasulo, *Giovanni Wicleff. Il nonno della riforma*, Bliychnis, Roma 1924, pp. 8-10. Tre secoli prima, negli anni di crisi religiosa, sociale e politica determinata dall'inasprimento della lotta tra riformati e controriformati, John Milton scriveva con toni similmente appassionati e nostalgici: *E se la pertinace ostilità dei nostri prelati verso il mirabile e ispirato spirito di Wyclif non l'avesse soppresso come scismatico e innovatore, forse né il boemo Huss né Girolamo da Praga, no, e neppure i nomi di Lutero e di Calvino sarebbero mai stati conosciuti: l'intera gloria di riformare tutti i nostri vicini sarebbe stata nostra. Ma ora per la violenza con cui il nostro impertinente Clero ha condotto le cose, siamo ormai gli ultimi e i più tardi discepoli di coloro ai quali Dio ci offrì di farci maestri*. Cfr. J. Milton, *Areopagitica*, a cura di M. Gatti e H. Gatti, Rusconi, Milano 1998, p. 73 (sottolineatura nel testo).
- 10 A tal proposito ha svolto un ruolo di rilievo la pubblicazione negli anni Ottanta dell'edizione critica del *De universalibus*, nel quale è espressa in

maniera più compiuta la concezione realista del maestro inglese; si veda J. Wyclif, *Tractatus de universalibus*, a cura di I. J. Mueller, Clarendon Press, Oxford 1985.

- 11 Le espressioni sono, rispettivamente, di Margaret Aston e di Stefano Simonetta. Cfr. M. Aston, *John Wycliffe's Reformation Reputation ...*, p. 23; S. Simonetta, *Libertà del volere e prescienza divina nella teologia filosofica di Wyclif*, "Rivista di storia della filosofia" 61 (2006), pp. 193-217: p. 193.
- 12 Cfr. G. W. Leibniz, *Saggi di Teodicea*, in Id., *Scritti filosofici*, vol. 3, a cura di M. Mugnai e E. Pasini, UTET, Torino 2000, I, § 67, pp. 149-150.
- 13 Ivi, *Discorso preliminare*, § 86, p. 105.
- 14 Ivi, II, § 171, p. 236.
- 15 Ivi, II, § 172, p. 237.
- 16 Ivi, II, § 235, p. 281.
- 17 *Ibidem* (sottolineatura mia). Si veda anche Id., *La causa di Dio*, in Id., *Scritti filosofici ...*, p. 404: *Dunque sbagliano, o per lo meno parlano in maniera scorretta, coloro che dicono possibili soltanto quelle cose che si verificano in atto, ossia quelle che Dio sceglie; fu questo l'errore dello stoico Diodoro, secondo Cicerone, e, tra i cristiani, di Abelardo, di Wyclif e di Hobbes.*
- 18 A proposito dell'accostamento di Wyclif ad Abelardo nell'opera di Leibniz, considerato alla luce della distinzione tra *potentia Dei ordinata* e *potentia Dei absoluta*, si vedano Mt. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Più cose in cielo che in terra*, in Ead. (a cura di), *Sopra la volta del mondo*, Lubrina, Bergamo 1986, pp. 22-27 e Ead., *Le bugie di Isotta. Immagini della mente medievale*, Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 83-91.
- 19 I due volumi, contenenti l'*Historia calamitatum mearum*, alcune lettere – tra le quali, il celebre carteggio tra Abelardo ed Eloisa – le *Orazioni*, i *Sermoni*, il *Commento all'Epistola ai Romani* e la *Introductio* (oggi nota come *Theologia Scholarium*), furono messi all'indice da parte dell'autorità ecclesiastica. Sull'edizione D'Amboise-Duchesne e per una bibliografia delle prime edizioni abelardiane si veda Mt. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Introduzione a Abelardo*, Laterza, Roma-Bari 1974, pp. 111-113, 133-136.
- 20 Si tratta della stessa edizione oggi disponibile in ristampa anastatica: Th. Bradwardine, *De causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum*, a cura di H. Savile, Minerva, Frankfurt am Main 1964.

- 21 Si veda H. B. Workman, *John Wyclif ...*, p. 9. *L'editio princeps* non riporta alcuna indicazione relativa all'editore, allo stampatore e alla città; tuttavia, si è a lungo dato per certo che l'opera avesse visto la luce a Basilea nella bottega del tipografo J. Frobenium, che aveva dato alle stampe classici greci, testi dei Padri, trattati di Erasmo e di Lutero. Si ritiene oggi, invece, che il trattato fu stampato a Worms presso P. Schoeffer. In merito, si veda *Short-Title Catalogue of Books Printed in The German-Speaking Countries*, British Museum, London 1962, p. 913. Nelle citazioni che seguiranno, si farà riferimento a J. Wyclif, *Triologus cum supplemento Trialogi*, a cura di G. Lechler, Clarendon Press, Oxford 1869.
- 22 Si veda al riguardo G. W. Leibniz, *Sämliche Schriften und Briefe (= A)*, a cura dell'Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Akademie-Verlag, Leipzig-Berlin 1999, VI, iv, D, p. 305 (Abelardo), p. 316 (Bradwardine), p. 341 (Wyclif).
- 23 Quanto ad Abelardo e Bradwardine, ci si limita qui a segnalare la loro presenza in un dettagliato elenco di *auctoritates* che si sono espresse erroneamente in materia teologica. Si veda G. W. Leibniz, *De religione magnorum virorum*, A, VI, iv, C, pp. 2456-2468: pp. 2459, 2467.
- 24 Cfr. Id., *Aus und zu Bartholamaeus Carranza, Summa Conciliorum*, A, VI, iv, C, pp. 2578-2581: p. 2579 (si sono mantenuti gli accorgimenti stilistici dell'editore tedesco). Leibniz non conosceva l'edizione londinese del 1578 del testo di Carranza (un *manualis* nel quale l'elenco completo degli errori wycliffiti è riportato ai fo. 437r-439r), ma l'edizione pubblicata a Douai nel 1659 (nella quale la lista è presente a p. 623). Il primo passo citato dalla *Summa* di Carranza (ed. Douai, p. 621) offre l'occasione a Leibniz per esprimere la propria interpretazione del primato papale sul Concilio.
- 25 Di norma, gli studi che si sono occupati della condanna della persona di Wyclif e della sua dottrina presso il Concilio di Costanza ne segnalano la pronuncia nel corso della sessione VIII del 4 maggio 1415. Si veda J. Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio ...*, xxvii, coll. 629-640 (la lista con le 45 proposizioni è riportata alle coll. 632-634). Come è stato osservato in A. Kenny, *The Accursed Memory ...*, pp. 152-154, tuttavia, in quell'occasione fu esclusivamente letto l'elenco completo delle quarantacinque proposizioni poi condannate, mentre fu soltanto durante la sessione XV del 6 luglio 1415, nel corso della quale fu pronunciata la condanna di Hus all'esecuzione, che i padri riuniti colpirono Wyclif e il suo insegnamento con la *damnatio memoriae*. Si veda ivi, col. 747; l'interpretazione di Kenny trova conforto soprattutto in H. Finke e J. Hollsteiner, *Acta Concilii Constanciensis*, Münster 1896-1928, ii, p. 48. In

linea con la tradizionale lettura, invece, si pone il più recente di Ph. H. Stump, *The Reforms of the Council of Constance (1414-1418)*, Brill, Leiden 1994, pp. 24, 35. I termini precisi della discussione delle tesi di Wyclif durante i lavori delle commissioni esaminatrici e nel corso delle sessioni collegiali non sono ancora del tutto chiari – e ciò si deve anche alla confusione dei *reportata* trasmessi dalle fonti. È noto che non tutti i prelati furono concordi nel ritenere sufficientemente esaminate le opere di Wyclif e le raccolte di proposizioni predisposte in precedenza: è bene ricordare che, oltre al *dossier* praghese, i padri di Costanza presero in esame anche la più lunga lista di articoli (267) raccolti nel 1411 ancora su iniziativa di Thomas Arundel. Il testo della bolla *Inter cunctas* è riportato in H. van der Hardt, *Magnum œcumenicum Constantiense concilium ...*, iv, pp. 1518-1531.

- 26 Ci si riferisce alle bolle emanate da Gregorio XI nel 1377, che condannavano diciannove proposizioni tratte dal *De civili dominio* ed esortavano il sovrano Edoardo III, il vescovo di Londra William Courtenay, l'arcivescovo di Canterbury William Sudbury e il Cancelliere dell'Università di Oxford a prendere provvedimenti nei confronti della persona di Wyclif e della divulgazione delle sue dottrine. Le bolle sono riportate in *Chronicon Angliae* (= CA), a cura di E. M. Thompson, Rolls Series, London 1874, pp. 173-181; per l'elenco delle tesi condannate, vedi *ivi*, pp. 181-183. Un'altra testimonianza della lista è presente in *Historia Anglicana* (= HA), vol. 1, a cura di H. T. Riley, Rolls Series, London 1863, pp. 353-355. Infine, una lista di diciotto tesi (non è inclusa la n. 7 segnalata dalle altre due fonti) è riportata in *Fasciculi Zizaniorum magistri Johannis Wyclif cum tritico* (= FZ), a cura di W. W. Shirley, Rolls Series, London 1858, pp. 242-257. I provvedimenti risolti di Gregorio XI ebbero però scarso effetto: al di là di un breve periodo in cui fu ridotto agli arresti domiciliari a Oxford, la morte del pontefice, da un lato, e il sostegno politico e accademico di cui ancora godeva, dall'altro, garantirono a Wyclif la possibilità di difendersi con successo dalle accuse rivoltegli, al punto da ottenere il riconoscimento pubblico a Oxford dell'ortodossia delle proprie tesi, alle quali poteva essere imputato semplicemente di essere state formulate in modo scorretto. Si veda in merito *Eulogium historiarum sive temporis*, a cura di F. S. Haydon, Rolls Series, London 1858, pp. 348-349. Anche il procedimento celebratosi a Lambeth nel 1378, alla presenza di Courtenay e Sudbury, si risolse a favore di Wyclif. Si veda CA, pp. 184-191; HA, vol. 1, pp. 357-364.
- 27 Vi sono due elenchi che attestano la condanna di sole ventidue proposizioni: CA, pp. 342-344 (che riporta la nota teologica *haeresis* per ognuna delle prime dieci *conclusiones*, e la nota *error* per le successive dodici); inoltre, HA, vol. 2, pp. 58-59. La lista che porta a ventiquattro il

numero totale degli articoli contestati è presente in FZ, pp. 275-282 (sono aggiunte le proposizioni n. 16 e n. 24).

- 28 Sebbene, in seguito alla condanna del sinodo dei *Blackfriars*, Wyclif stesso si pronunciò in merito durante un sermone, e uno dei suoi allievi prediletti, Nicholas Hereford, tentò di argomentare a favore della tesi attribuita al maestro. Cfr. H. Kelly, *Trial Procedures against Wyclif and Wycliffites ...*, p. 9. Un avversario tenace di Wyclif quale Thomas Netter of Walden, tuttavia, non nascose l'evidenza che alcune delle tesi condannate a Costanza (tra le quali, appunto, *Quod Deus debet obedire diabolo*) non fossero rintracciabili nei testi del riformatore inglese. Al proposito, si veda A. Kenny, *The Accursed Memory ...*, p. 156. Nella lista riportata nella sessione VIII e nel testo della condanna di Martino V, la proposizione ricorre come n. 6.
- 29 Wyclif stesso nel *Triologus* fa cenno esplicitamente al sinodo *terrae motus* (così chiamato, perché durante i lavori si avvertì una scossa tellurica): si veda J. Wyclif, *Triologus ...*, pp. 374 e 339. Nelle settimane successive al sinodo, Woodford compose un trattato dal titolo *De causis condemnationis*, che ebbe notevole fortuna al tempo: si può leggere in O. Gratus, *Fasciculus rerum expetendarum ac fugiendarum*, vol. 1, a cura di E. Brown, London 1690, pp. 191-265. Per l'elenco delle diciotto proposizioni, si veda ivi, p. 190; inoltre: D. Wilkins, *Concilia Magnae Britanniae*, III, London 1737, pp. 229-230. Per una prima (e, a nostra conoscenza, unica) collazione degli articoli condannati a St Paul's con i passi relativi tratti dal *Triologus*, si veda J. Lewis, *The History of Life and Sufferings ...*, pp. 372-381.
- 30 Limitandosi all'articolo riportato da Leibniz (*Fratres tenentur per labores manuum victum quaerere et non per mendicitatem*), esso era già presente in una versione leggermente differente nella lista del 1382 (proposizione n. 23). Arundel e i suoi commissari avrebbero potuto rinvenire molte proposizioni dai toni analoghi nel *Triologus*, dove i mendicanti sono menzionati con titoli spregiativi: *pseudofratres*, *infideles*, *antichristi discipuli*; si può supporre che nel 1396 la gerarchia ecclesiastica inglese fosse maggiormente preoccupata dalle tesi più rivoluzionarie, concernenti l'amministrazione dei sacramenti, la negazione del ruolo mediatore del clero e delle gerarchie ecclesiastiche, e il dovere delle autorità civili di costringere il clero a versare in uno stato di povertà evangelica.
- 31 In M. Spinka, *John Hus' Concept of the Church*, Princeton University Press, Princeton 1966, p. 50, si attribuisce al maestro tedesco Johannes Hübner la segnalazione delle ventuno tesi praguesi. Spinka insiste nel sottolineare come l'esame della dottrina wycliffita a Praga sia da interpretarsi nel



quadro di un teso confronto tra il realismo dagli accenti wycliffiti sostenuto dai maestri delle Arti cechi e il nominalismo dei maestri tedeschi: la condanna delle quarantacinque tesi segnò, allora, un punto a favore del partito tedesco, che gettò non solo sul pensiero teologico di Wyclif, ma anche sulla sua riflessione filosofica (e di quanti ne fossero epigoni), l'ombra dell'eresia.

- 32 Nella sessione XV, i padri lessero la selezione delle 260 tesi tratte dalla lista di 267 raccolta da Arundel; la n. 56 recita: *Omnia, quae eveniunt, absolute necessario eveniunt.*
- 33 Le quarantacinque tesi praguesi vennero nuovamente condannate a Praga nel 1412, con qualche lieve modifica nell'ordine e nella formulazione; per la lista della seconda condanna praghese si veda M. Spinka, *John Hus' Concept of the Church ...*, pp. 397-400.
- 34 Si veda in merito J. Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio ...*, xxvii, col. 592: *Item, quod in eadem sessione committatur materia fidei per hoc sacrum Concilium cum plena auctoritate, quoad doctrinam ipsius Joannis Wicleff, nec non Joannis Hus, & suorum sequacium, reverendissimis patribus ... videant super materia Joannis Huss, hic propter errorem ipsius Joannis Wicleff, detenti: quibus etiam assignetur regimen processus causae per commissarios contra eundem Joannem Hus facti.*
- 35 È stato più volte osservato che la critica rivolta da Wyclif alla teoria della transustanziazione non giunge a negare la presenza reale di Cristo nell'Eucaristia, come talvolta gli è stato imputato. Per uno studio della dottrina eucaristica si vedano J. J. M. Bakker, *Réalisme et rémanence. La doctrine eucharistique de Jean Wyclif*, in Mt. Fumagalli Beonio Brocchieri e S. Simonetta (a cura di), *John Wyclif: logica, politica e teologia*, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2003, pp. 87-112; A. D. Conti, *Annihilatio e divina onnipotenza nel Tractatus de universalibus di John Wyclif*, in Mt. Fumagalli Beonio Brocchieri e S. Simonetta (a cura di), *John Wyclif: logica, politica e teologia ...*, pp. 71-85.
- 36 Si pensi al dibattito concernente la transustanziazione e la consustanziazione – dottrina, quest'ultima, che molti hanno visto prossima alla dottrina wycliffita. Sulla ricezione *legendaria* della dottrina eucaristica presso gli autori della Riforma, si veda M. Aston, *John Wycliffe's Reformation Reputation ...*, pp. 36-42.
- 37 Si veda in merito S. Simonetta, *Il movimento wycliffita di fronte a Francesco*, "Pensiero Politico Medievale" 2 (2004), pp. 161-174.

- 38 Va constatato il curioso esito cui condussero i lavori delle commissioni incaricate di esaminare gli scritti di Wyclif. Come si è già avuto modo di osservare, rimasero esclusi dalla condanna i 260 articoli tratti dalla lista promossa da Arundel nel 1411: questa riportava la tesi wycliffita della vera *ecclesia* come *universitas predestinatorum*, che non solo costituiva una tra le maggiori premesse del suo rivoluzionario pensiero ecclesiologico-politico, ma che aveva oltretutto esercitato una notevole influenza sulla concezione della Chiesa di Hus. Il primo articolo dei trenta hussiti condannati a Costanza suona proprio: *Unica est sancta Universalis ecclesia, quae est praedestinatorum universitas*. Et infra sequitur. *Universalis sancta ecclesia tantum est una, sicut tantum est numerus unus omnium praedestinatorum* (J. Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio ...*, col. 754) (sottolineatura nel testo).
- 39 Si riportano di seguito alcuni passi che Leibniz avrebbe potuto leggere nel *Triologus*: *In ista materia utor terminis sicut usi sunt doctores antiqui moti ex rationibus et scriptura. Moderni autem qui baptisant terminos secundum sua arbitria, vix fundantur in illo syllogismo topico, qui multos decipit, 'curia Romana vel doctores, quos approbat, sic loquuntur, ergo verum'* (J. Wyclif, *Triologus ...*, p. 154); *Fateor, quod propter altitudinem materiae ignoro plurimum, sed credo, quod in patria videbo clare sententiam, quam modo balbutio* (ivi, p. 61).
- 40 Si veda, in proposito, il lungo capitolo conclusivo dedicato a tale tema in J. Wyclif, *De logica tractatus tercius*, a cura di M. H. Dziewicki, Trübner & Co., London 1909, pp. 133-227.
- 41 Id., *De dominio divino*, a cura di R. L. Poole, Trübner & Co., London 1890, p. 130.
- 42 Si veda *supra*, pp. 213, 214.
- 43 Restano ancora prive di edizione critica alcune opere del secondo libro della *Summa de ente* wycliffita: il *De tempore*, il *De sciencia Dei* e il *De ydeis*. L'accesso ai contenuti dei tre trattati, conservati in diverse copie manoscritte, costituirebbe un'eccezionale opportunità per approfondire lo studio della metafisica e della scienza divina wycliffite.
- 44 A. Kenny, *Realism and Determinism in the early Wyclif ...*, p. 165. Si veda, inoltre, J. Wyclif, *On Universals*, a cura di P. V. Spade, tr. ingl. di A. Kenny, Clarendon Press, Oxford 1985.
- 45 S. Simonetta, *Si salvi chi può? Volere divino, merito e dominio nella riflessione del primo Wyclif*, Lubrina, Bergamo 2007.

- 46 Ivi, pp. 34, 89, 91-115. Circa l'importanza del ricorso all'espedito empirico della valutazione delle opere degli ecclesiastici all'interno del progetto di riforma politico-religiosa immaginato da Wyclif si veda: S. Simonetta, *John Wyclif between Utopia and Plan*, in S. Wlodek (a cura di), *Société et Eglise. Textes et discussions dans les universités d'Europe centrale pendant le moyen age tardif*, Brepols, Turnhout 1995, pp. 65-76; Id., *La maturazione del progetto riformatore di Giovanni Wyclif: dal De Civili Dominio al De Officio Regis*, in "Medioevo" 22 (1996), pp. 225-258; Id., *John Wyclif e le due chiese*, in "Studi medievali" 99 (1999), pp. 119-137; M. Wilks, *Reformatio Regni: Wyclif and Hus as Leaders of Religious Protest Movements*, "Studies in Church History" 9 (1972), pp. 109-130.
- 47 Si farà riferimento soprattutto al *De dominio divino*, prima opera wycliffita sul dominio, nella quale Wyclif applica a diversi problemi teologici gli strumenti messi a punto negli anni di studio alle Arti, con notevole maturità e ricchezza di argomenti. Ove opportuno, si segnaleranno passi significativi tratti da altre opere precedenti, e dalle successive (in particolare dal *Triologus*) allorché le tesi wycliffite restino sostanzialmente immutate.
- 48 J. Wyclif, *De dominio divino ...*, p. 142, ove si osserva altresì: *Nec refert volentibus simpliciter intelligere utrobique, sive dicatur quod hanc creaturam Deus contingenter intelligit, vel Deus contingenter intelligit creaturam.*
- 49 Si vedano in merito: *Pro responsione ad ista notandum primo quod creatura habet multiplex esse. Quorum primum et altissimum est esse intelligibile aeternum quod habet in Deo. Et omne tale esse est ratio vitalis et realiter ipse Deus, iuxta illud, Iohannis 1°: 'Quod factum est, in ipso vita erat'* (Id., *De universalibus ...*, p. 126); *Quamvis autem omnes dictae ydeae distinguuntur inter se formaliter et a Deo, sunt tamen omnes essentialiter ipse Deus* (Id., *Triologus ...*, p. 62).
- 50 *Tertio habet creatura esse existere individuum, secundum quod esse incipit et corrumpitur pro suo tempore* (Id., *De universalibus ...*, p. 127). Wyclif individua anche un livello intermedio tra l'*esse intelligibile* e l'*esse existere*, vale a dire l'*esse ad extra in suis principiis*, l'essere che le creature hanno nelle proprie cause (ivi, p. 126); infine, vi è un ulteriore livello d'essere – che può dirsi tale solo *equivoco* – e cioè il *modus essendi accidentalis substantiae* (ivi, pp. 127, 128).
- 51 Id., *De dominio divino*, pp. 42, 43. Il brano citato testimonia lo scrupolo di Wyclif nell'affrancarsi da qualche sospetto di panteismo che la sua metafisica avrebbe potuto sollevare. Si vedano, in merito, i seguenti passi: *Omnis creatura est ens solum participative; Creator autem sine*

*partecipazione vel communionem distincte essencie* (ivi, p. 98); inoltre: *Et cum nichil potest Deus intelligere nisi quod intelligit; patet quod rationes exemplares, quas absolute necessario intelligit, sunt eis accidentaliter creature* (ivi, pp. 142, 143); infine: *Maior [est] discrepancia essencie divine et create essencie essentialiter adherentis quam est cuiuscumque substancie et sui accidentis inherentis* (ivi p. 195).

- 52 Circa la definizione dei termini omologhi (o equivoci), si veda Id., *De logica*, a cura di M. H. Dziewicki, Trübner & Co., London 1893, p. 4.
- 53 *Nam omne ens quod potest esse, data creatura, Deus necessario absolute intelligit, quia esse intelligibile vel illud quod potest esse exemplar vel ydea date creature. Sed ex hoc non sequitur quod Deus intelligit istam creaturam; sicut non sequitur, 'Si intelligo istum hominem et iste potest esse episcopus, ergo intelligo istum episcopum'. Nam tam accidentale est isti rei, secundum esse intelligibile, quod est divina essencia, ut sit creatura, quam accidentale est homini ut sit episcopus* (Id., *De dominio divino ...*, pp. 61, 62) (sottolineature mie).
- 54 Ivi, pp. 142, 143 (sottolineatura nel testo). E ancora: *Et quoad contingenciam huiusmodi relativi, patet, si creatura terminans non fuerit, tunc non est illa intelligencia, sciencia, vel voluntas; sed contingens est omnem creaturam existere, ergo et relacionem huiusmodi terminatam* (ivi, p. 144). Similmente, Wyclif corregge altre conclusioni indebitamente tratte da chi non comprende il suo sistema metafisico; se ne è riportata una presente negli scritti giovanili, ma tale premura emerge anche in uno scritto tardo come il *Triologus*: *Et patet ... quomodo pueriles turpissime paralogisant, ut si hoc sit aeternum, quia secundum esse suum intelligibile atque primum, et hoc est iste homo, quia in esse suo existere secundum quod creatur a Deo, ergo iste homo secundum illud esse existere est aeternus* (Id., *Triologus ...*, p. 64)
- 55 Si pensi, per limitarci qui a due pensatori molto studiati da Wyclif, al ruolo che la distinzione tra *necessitas praecedens* e *necessitas subsequens* assume nella riflessione di Anselmo, o tra *necessitas consequentiae* e *necessitas consequentis* nel pensiero di Bradwardine.
- 56 Un'analisi introduttiva alla nozione di necessità è offerta da Wyclif nel suo primo scritto, un manuale per studenti: si veda J. Wyclif, *De logica ...*, pp. 156-165; inoltre, Id., *De universalibus ...*, p. 332-336, in particolare: *Hic oportet distinguere de necessitate: quod quaedam est absoluta quae non potest non esse, alia autem est necessitas ex suppositione quam oportet esse ex antecedente aeterno. Et illud capit subdivisionem secundum naturas veritatum, ut alia est semper, alia diutius vel brevius secundum beneplacitum*

*libertatis. Alia etiam est necessitas naturalis extra necessitationem creati liberi aribitrii et alia dependet a tali arbitrio* (ivi, p. 332).

- 57 Il brano che segue è così introdotto: *Sed quia introducitur materia de necessitate futurorum tacta superius ..., et duo precipui doctores nostri ordinis, scilicet, dominus Ardmacanus [scil. Fitzralph] et Doctor Profundus [scil. Bradwardine], videntur in ista materia discordare; necnon inter omnia dubia Scripturarum videtur illud esse maxime scrupulosum in tantum quod rotatur communiter in disputacionibus pleborum; ideo restat declaracioni illius dubii paululum insistendum: sciencia enim, secundum Lincolnensem [scil. Grossatesta], quadet extraneis* (J. Wyclif, *De dominio divino ...*, p. 115). Sulla tendenza di Wyclif a escogitare soluzioni 'terze' rispetto alle tesi formulate dagli autori da lui ritenuti più autorevoli, si veda M. Wilks, *The Early Oxford Wyclif: Papalist or Nominalist?*, "Studies in Church History" 5 (1969), p. 84 e *passim*.
- 58 Ivi, pp. 115, 116 (sottolineatura mia). Il riferimento è alla riflessione circa la necessità degli eventi futuri sviluppata nel Libro III del *De causa Dei* da Bradwardine, che condanna tale tesi come eretica, poiché di fatto annulla l'esercizio del libero arbitrio. A titolo esemplare, si veda: *Quare & quidam haeretici moliuntur destruere universaliter liberum arbitrium tam in Deo quam in creatura, & omnem gratiam, ac gratuitam et liberam actionem, dicentes quod omnia quae eveniunt, de necessitate eveniunt* (Th. Bradwardine, *De causa Dei ...*, pp. 637); inoltre, si veda il giudizio di condanna espresso più avanti: ivi, pp. 688, 689. Circa il significato del periodo: *Secundo suppono quod Deus preveniendo coagat cum quolibet agente secundo ipsum necessitando ad quemlibet actum suum*, è stato osservato: *Per quanto concerne in particolare gli atti malvagi, lungi dall'essere volto "ad compeccandum cum peccatoribus", l'intervento 'preventivo' con cui Dio vi concorre e li necessita (coagenzia vel necessitancia ad agendum) consiste semplicemente nel conservare in esistenza l'agente, nel permettergli di operare come ha deciso (cioè di peccare) e - infine - nel produrre la sostanza dell'atto in questione (ossia quanto vi è di buono in esso)* (S. Simonetta, *Si salvi chi può? ...*, p. 86).
- 59 J. Wyclif, *De dominio divino ...*, p. 111. Si veda inoltre: *Omnis talis necessitas non cogit peccantem sed ponit in libertate sui arbitrii tam actum facinoris quam eius oppositum, patet quod ex ista summa non excluditur ratio meriti vel demeriti* (ivi, p. 119); ancora: *Videns quidem istam notabilem veritatem satis percipit quomodo beati, cum sint viatores peccabiles, possunt non esse quotlibet miseriis viancium fatigati et finaliter condempnari, cum Deus, qui est ante esse illorum, non absolute necessitatur ipsos producere. Et cum illi*

*tempore suo sunt viantes non absolute necessitati ad merendum, patet totum residuum* (ivi, p. 127).

- 60 *Licet Deus sit imperator supra leges, habens omnes leges in scrinio cordis sui, vult tamen propriis legibus conformari. Inter alias autem hec est una, quod si creatura rationalis Deum diligit, Deus eam prevenit reamando* (Id., *De civili dominio liber primus*, a cura di R. L. Poole, Trübner & Co., London 1900, p. 104); *Omnis Dei agencia temporalis habet priorem Dei volicionem eternam necessitantem previe ad agendum ...: ergo respectu nullius actus extrinseci est sic liber, ut si Deus creat Petrum, tunc habet eternam volicionem previam ad creandum, cui repugnat formaliter quod non creet; ideo Deus necessitat se ad quemlibet actum extrinsecum producendum. Ideo videtur michi quod potissime de actibus volendi intrinsicis quos ponit eternos sed contingentes caperet sua sententia veritatem* (Id., *De dominio divino ...*, p. 169); *Deus de potencia absoluta non posset acceptare creaturam ad gloriam, nisi sibi insit eterna gracia contingenter, et infundatur in creatura beata creata gracia secundum quam formaliter sit sic grata* (ivi, p. 238).
- 61 *De potentia ordinata*, Dio non può fare altro che quanto previsto eternamente avvenga necessariamente (*ex supposizione*, posto cioè il decreto ordinante); in alcuni luoghi, Wyclif afferma che vi sono molte possibilità che non verranno attuate: *In Deo adintra signanda est tanta multitudo rationum exemplarium et longe plurium veritatum quam effectualiter sunt adextra* (ivi, p. 55). Ciò non va inteso, dunque, *de potentia ordinata*, ma *de potentia absoluta*, con riferimento agli infiniti ordini possibili degli eventi tra i quali Dio ha scelto quello attuale, quando contemplando *adintra* il numero infinito delle idee ha stabilito l'ordine della creazione. Si veda anche: *Tot vel plura sunt rationes in Deo adintra quot essencie sunt adextra; quia, cum omnes adintra sunt divina essencia, adextra autem sunt equivoce secundum existenciam in suo genere create essencie, ideo non ponunt in numerum vel multitudinem specierum* (ivi, pp. 59, 60).
- 62 Si veda A. O. Lovejoy, *La grande catena dell'essere*, trad. it. a cura di L. Formigari, Feltrinelli, Milano 1966, p. 57.
- 63 *Deus non potest universitatem aliam, maiorem vel minorem, producere cum aliis partibus vel accidentibus quam est aliquod illorum que isto tempore producuntur* (J. Wyclif, *De dominio divino ...*, p. 44). La posizione della *regula* ordinante spesso evoca, negli scritti wycliffiti, il verso di *Sapienza* 11, 21; al riguardo, si veda: *Et cum Deus infinite sapiencie disponit omnia in mensura, numero, et pondere, philosophicum videtur ponere quod Deus omnia sic posuit in effectum: sic, videlicet, quod, si superadderet, foret monstrum, et si*

*diminueret, foret fabrica defectiva. Ex quibus probabiliter credi potest quod, si Deus mundum produxerit, tunc ipsum mundum et omnia que sunt eius mensurat ad hanc regulam* (ivi, pp. 46, 47) (sottolineatura nel testo).

- 64 Ivi, pp. 43, 44.
- 65 *Extendendo igitur tempus quod deus creator temporis constituit, planum est ... quod tam contingens est Christum fuisse incarnatum vel quicquam fecisse, quam contingens est quod Antechristus erit. Ideo indubie absolute necessarium est, si Christus hoc asseruit, ipsum est et erit; set antecedens contingens ad utrumlibet est eum fuisse* (Id., *De volucione Dei*, in Id., *De ente librorum duorum*, a cura di M. H. Dziewicki, Trübner & Co., London 1891, pp. 183, 184) (sottolineatura nel testo). Devo la segnalazione di questo passo a Stefano Simonetta, cui rimando per una trattazione più accurata circa la *estensione* del tempo divino e il ricorso a tale nozione insieme con quella della *necessitas ex supposizione*: S. Simonetta, *Si salvi chi può? ...*, pp. 31-47. Si vedano inoltre: *Omnia preterita vel futura sunt suo tempore presencia* (J. Wyclif, *De dominio divino ...*, p. 126); *Non temporaliter fuit Deus ante mundum, sed aeternaliter, non ut ista praepositio 'ante' dicit successionem, sed prioritatem naturae* (Id., *Triologus ...*, pp. 50, 51); *Aeternitas autem est duratio Dei secundum esse immobile; et vocatur a Boëtio interminabilis vitae possessio tota simul, cum in aeternitate non succedunt partes sive instantia, eo quod Deus non habet esse transmutabile vel 'obumbrationem vicissitudinis', sicut mundus* (ivi, p. 79) (sottolineature nel testo).
- 66 A titolo esemplare, si veda: *Omnis intelligencia, sciencia, vel volencia Dei terminata ad creaturam in suo genere est eterna, infrustrabilis, et contingens, et per consequens a suo termino temporali causata. Quantum ad eternitatem, patet ex hoc quod Deus non potest incipere vel desinere quidquam intelligere, scire, vel velle; ex quo cum posicione creature sequitur quod quelibet huiusmodi sit eterna: et antecedens patet ex hac veritate, quod non est possibile quidquam fore vel fuisse nisi fuerit Deo presens ... Et quod sit infrustrabilis patet ex hoc quod, si est, habet terminum respectu cuius dicitur; Deus enim non potest fantastice cogitare ut homo: sed si quidquam intelligit, vult, aut videt, tunc illud est ... Et quoad contingenciam huiusmodi relativi, patet, si creatura terminans non fuerit, tunc non est illa intelligencia, sciencia, vel voluntas; sed contingens est omnem creaturam existere, ergo et relacionem huiusmodi terminatam* (J. Wyclif, *De dominio divino ...*, pp. 143, 144).

- 67 Cfr. J. Wyclif, *De statu innocencie*, in Id., *Tractatus de mandatis divinis accedit Tractatus de statu innocencie*, a cura di J. Loserth e E. D. Matthew, Trübner & Co., London 1922, pp. 475-524: p. 513.
- 68 Id., *De dominio divino* ..., p. 127.
- 69 *Deus nullum ens facit nisi cuius exemplar eternum habet intrinsecus; sed non habet exemplar talis defectus in moribus; ergo non facit defectum huiusmodi* (ivi, p. 125). Inoltre, si veda: *Quelibet enim creatura est veritas de quanto se adequate habet, ut dicitur, in ydea, quod si deficit, tunc peccatum vel defectus est falsitas propter carenciam exemplaris ... Cum enim quelibet mens creata dicit naturaliter se ad ymaginem Dei factam et debere servare Dei similitudinem, iusticiam partes ymaginis accidentaliter informantem, patet quod defectus huius similitudinis est pessima falsitas et peccatum, quia caret ratione exemplari in Deo, qui eternaliter dicit omnia. ... Omnis quidem falsitas presupponit veritatem ... cui fundamentaliter inexistat. Peccatum itaque moris quod est falsitas a Deo maxime elongata, non habet univoce nomen entis: et sic Deus, ens creatum, et peccatum moris dicuntur esse multum equivoce* (ivi, pp. 100, 101) (sottolineature mie); *Deus culpabit injustum, cum aliter deficeret Dei iustitia, et Deus ordinavit aeternaliter quod culpabitur, sed non ordinavit quod homo peccabit, quia super hoc non cadit ordinatio, sed deordinatio* (Id., *Triologus* ..., p. 71); inoltre: *Sed cum peccati non sit ydea, nec peccati productivitas vel producibilitas est in Deo; oportet concedere peccatum esse, et adesse vel potius abesse deficere, et sic ratione peccati oportet in 'esse' equivocare, et sic quilibet qui malefacit vel peccat, videtur tante malefacere quante potest* (ivi, p. 74); infine, cfr. ivi, pp. 67, 68.
- 70 *Iuxta hanc viam Deus necessitaret hominem ad peccandum, et cum non sit peccatum nisi ut a Deo est vetitum, videtur quod nullum sit peccatum sed quod meritorium et debitum est homini facere quicquid facit; quod destrueret totam fidem scripture et totam moralitatem in homine. ... Quomodo est creatura illa culpanda, ut sic necessitata faciat illud bonum et Dei compleat voluntatem? Et aliter videtur quod peccatum, nisi sit ordinationi Dei subiectum, ut bonum exinde proveniat, dominaretur ex equo cum Deo, et non serviret sibi sed haberet servos proprios sine Dei participio peccatores* (Id., *De statu innocencie* ..., p. 518). Si osservi che se Dio non permettesse il peccato, ma necessitasse l'uomo, dopo la Caduta, a compiere solo azioni rette, ci si troverebbe sì di fronte a un *unico partito possibile*, che tuttavia sarebbe nocivo per l'uomo, impossibilitato in tal modo ad acquisire meriti per la propria salvezza. Il migliore ordine possibile del mondo, invece, richiede che – una volta introdotto il peccato – l'uomo sia libero di determinare le proprie azioni e, nel caso di un'azione peccaminosa, subisca giustamente la



pena comminata da Dio, a beneficio dell'ordine. Oltre a questo genere di considerazioni, Wyclif porta anche l'argomento metafisico già presentato: *Et si quaeras, quare Deus non prohibet hominem ne sic peccet, est mihi faciliter respondere, quod ideo quia hoc non fuit prohibibile, cum non fuit, nec potentia Dei se extendit ad hoc, cum hoc non est, et potentia divina non se extendit ad nihil vel vacuum vel non ens* (Id., *Triologus ...*, p. 71) (sottolineature nel testo).

- 71 *Nulla quidem creatura potest appetere Deo simpliciter coequari; sed potest in modo appetendi deficere, qui defectus si relinqueretur penitus impunitus, sic peccans relinqueretur alter deus propter carenciam correctoris. Sed pena essentialis consequens taliter presumentem arguit veritatem rectificantem, superius esse Deum* (Id., *De dominio divino ...*, pp. 117, 118) Si veda, inoltre: *Peccatum et pena peccati mutuo convertuntur, de quibus, concedendo esse ad sensus equivocos, manifeste patet instancia. Ideo, ut alias dixi, consequentia pene ad culpam est a Deo volita, non autem antecedencia correlata; nec oportet, si Deus velit illud consequens, quod velit positum illud antecedens* (ivi, p. 119).
- 72 Ivi, p. 120 (sottolineatura mia). Nel brano citato, si osservi come Wyclif attribuisca all'*effectus*, l'azione compiuta dall'agente creato, un *esse primum*, il fatto cioè di essere stata agita, e un *esse secundum*, che ne qualifica il segno negativo sotto il profilo morale e ontologico (è un *deesse*); al contrario, alla stessa azione considerata in quanto *defectus* ci si riferisce indicandone il carattere privativo con l'espressione *esse primum*, mentre con *esse secundum* si rimanda alla possibilità che essa venga volta al meglio. Si veda, inoltre: *Et sic non sequitur, 'Peccare Petri vel eius peccatum (quod idem est) placet Deo, ergo placet Deo quod Petrus peccet, quod peccatum suum sit, vel sit de convertibili predicato'; quia omne tale predicatum innuit quod peccatum secundum esse primum Deo complaceat, quod non potest iusticie summe competere* (*ibidem*) (sottolineatura mia).
- 73 *Hic videtur mihi quod repugnat philosophiae et Fidei nostrae sic ponere! Philosophiae, quia sic nihil fieret contingenter sive fortuite, cum fieret absolute necessario, sicut Verbum ad intra producitur. Nec foret aliqua virtus moralis, cum propter illa quae non sunt in potestate nostra laudandi nec culpandi moraliter. ... Repugnat etiam Fidei Scripturae, primo quia cum omne peccatum sit absolute necessarium evenire, Deus, auctor peccati ante mundum, necessitaret ut absolute necessario singula mala fiant* (Id., *Tractatus de universalibus ...*, pp. 348, 349).
- 74 In questa sede non sarà possibile entrare nel merito della trattazione wycliffita – pur di grande importanza – del merito e della grazia né negli

scritti giovanili, né in quelli maturi. Per approfondimenti, si rimanda a: S. Simonetta, *Si salvi chi può? ...*, pp. 91-115; ; Id., *John Wyclif e le due chiese*, cit; M. Wilks, *Predestination, Property, and Power: Wyclif's Theory of Dominion and Grace*, "Studies in Church History" 2 (1965), pp. 220-236; I. C. Levy, *Grace and Freedom in the Soteriology of John Wyclif*, "Traditio" 40 (2005), pp. 279-244; Id., *Wyclif and the Christian Life*, in Id. (a cura di), *A companion to Wyclif ...*, pp. 293-363: pp. 348-354.

- 75 *Verum liberum et necessarium convertuntur in tantum quod peccatum eciam originale secundum Augustinum, primo Retractacionum xiii, non foret peccatum nisi eo ipso esset liberum, cum primus parens libere facit omnem talem defectum in posteris* (J. Wyclif, *De dominio divino ...*, pp. 132, 133).
- 76 *Quod si fingatur Deum ipsum affligere pena sensus, privando eum bono nature quod prius habuit, servata tamen innocencia tocius generis, indubie ... oportet ponere personarum acceptionem apud Deum, puniendo hominem sine causa* (Id., *De statu innocencie ...*, p. 477).
- 77 *Est illud peccatum volitum a Deo sed non est a Deo volitum quod quis peccat* (ivi, p. 521).
- 78 J. Wyclif, *De dominio divino ...*, pp. 131, 132. Circa la teoria agostiniana del *liberum arbitrium captivatum*, depotenziato in seguito alla caduta, si veda A. E. McGrath, *Iustitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, vol. 1, pp. 26, 28.
- 79 Cfr. J. Wyclif, *De dominio divino ...*, p. 29; Id., *De statu innocencie ...*, p. 480; Id., *De benedicta incarnatione ...*, pp. 65, 66.
- 80 *Deus principalius attendit ad intencionis rectitudinem ... Et penes hoc habet conformitas divino beneplacito mensurari. ... Unde volicio tyrannorum est volicioni Dei large contraria et difformis, quando idem volunt sed difformiter quod et Deus* (Id., *De divino dominio ...*, p. 151).
- 81 Si veda in merito: *Omnis invidia vel actuale peccatum causatur ex defectu ordinatae dilectionis universalium ... nam omne peccatum consistit in voluntate praeponente minus bonum magis bono. Sed generaliter bona universaliora sunt meliora. Igitur conclusio patet consequentia ex eo quod voluntas, si loco boni privati praeponeret ordinate bonum communius <i.e.> melius, tunc non sic peccaret. ... Sic igitur indubie error intellectus et affectus circa universalia est causa totius peccati regnantis in saeculo. Quod autem bona universaliora sint bonis privatis meliora patet ex hoc quod universalis est prius natura suo inferiori, gratia cuius sustentandi est inferius ordinatum, ut prius naturaliter et plus appretiatum a Deo est hominem esse simpliciter,*

*quam est illum hominem esse, et sic de ceteris (Id., De universalibus ..., pp. 77, 78); Quilibet debet in universali velle quidquid Deo placuerit esse factum; et cum fuerit particulariter illud notum, debet particulariter illud velle; et sic illud quod debet velle particulariter ex mandato, debet velle universaliter vel confuse. ... Et tunc, si plus diligimus universitatis pulcritudinem quam personale commodum, ut debemus, tribulationem cum patienti gaudio sufferemus, scientes secundum beatum Augustinum ... quod nec mors nec pena infligitur nisi iuste (Id., De dominio divino ..., pp. 151, 152); inoltre, si veda Id., De statu innocencie ..., pp. 487, 488.*

- 82 Cfr. A. Kenny, *Realism and Determinism in the early Wyclif* ..., pp. 174-176.
- 83 Per una trattazione più accurata si rimanda a S. Simonetta, *Si salvi chi può?* ..., pp. 67-78.
- 84 *Tercio instatur per hoc quod 'vel est processus in infinitum in causis, vel aliqua causant se reciproce'. Sed dictum est secundam partem esse veram, eo quod aliter, cum omne causatum habet completam causam ex qua sequitur ipsum esse ..., sequitur quod omnis effectus absolute necessario eveniret. Sicut ergo forma causat materiam et econtra, sanitas laborem et econtra, individuum speciem et econtra, integrum suam partem et econtra; sic Dei volicio creaturam et creatura Dei volenciam econtra (J. Wyclif, De dominio divino ..., p. 159). Wyclif nega, insomma, la possibilità di risalire la serie delle cause senza mai pervenire alla causa prima, che è Dio; al contempo, afferma che la causa e l'effetto si presentano simultaneamente e sono esplicativi l'un dell'altra, anche nel caso della relazione tra Creatore e creatura. Si veda al riguardo anche: *Ita existentia creaturae, licet sit temporalis, causat in Deo relationem rationis aeternam, quae semper causatur et semper est complete causata. Nec sequitur ex isto quod Deus sit mobilis cum ad talem habitudinem est motus [...] nec sequitur ex isto quod homo potest perficere Deum, cogere eum, vel causare in eo volutionem, scientiam vel aliquod absolutum (Id., Tractatus de universalibus ..., pp. 343, 344)**
- 85 *Et patet quod omnis volicio Dei adintra est immobilis, et per consequens non est trahibilis, curvabilis, annullabilis, obeditiva, regibilis, ducibilis, gubernabilis, fragilis, impotens, vincibilis, frustrabilis, licenciabilis, activa per se proprie, vel passiva. Ista enim solum competunt rebus per se in genere, et non relacioni solummodo rationis (Id., De dominio divino ..., p. 149).*
- 86 *Tercia maneries relacionum in Deo est fundata in eius actu intrinseco et in existencia creature, ut sciencia, volucio, intendencia, propositum, consilium, predestinancia, et similia. Ille enim relaciones sunt eterne, et contingentes in*

*Deo. Eterne quidem, quia Deus nichil potest incipere scire vel ordinare; et contingentes, quia, si non est effectus, non est talis sciencia et econtra; antecedens est contingens, ergo et consequens* (J. Wyclif, *De ente predicamentali*, a cura di R. Beer, Trübner & Co., London 1891, pp. 69, 70).

- 87 E ciò nel rispetto della sentenza autorevole circa la reciprocità delle nozioni di causa ed effetto esposta da Aristotele negli *Analitici Posteriori*. Al riguardo, si veda Aristotele, *Secondi Analitici*, in Id., *Opere*, vol. 1, a cura di M. Gigante e G. Colli, Laterza, Roma-Bari 1973, pp. 365, 366. Nel *De universalibus* la fiducia riposta in tale dottrina è evidente: *Hic videtur mihi posse dici quod multi effectus sunt in libera potestate contradictionis rationalis creaturae sic quod potest facere ipsos fore et potest facere quod non erunt, quia aliter tolleretur meritum atque demeritum. Et sic est in potestate hominis facere de quotlibet volutionibus aeternis in Deo quod nulla earum erit et sic de non-volutionibus et econtra* (J. Wyclif, *De universalibus ...*, p. 343).
- 88 Id., *De dominio divino ...*, pp. 148, 149. Nei suoi scritti giovanili, Wyclif insiste sul fatto che Dio si serve delle creature come di strumenti per compiere il proprio disegno; tuttavia, con le loro libere azioni, le creature-strumenti esercitano una causalità reciproca sulle volizioni che le hanno poste in essere. Dio, limitando la propria potenza alla *regula* stabilita nell'*ordinatio*, in qualche misura si necessita a realizzare il proprio ordine mediante le creature. Si veda in merito: *Et patet quod Deus principalissime, immediatissime, et propriissime efficit omne opus: principalissime, cum sit dux et archimotor in toto opere; immediatissime, quia pro mensura sua creat effectum sine adminiculo se iuvantis, sed creatura nichil facit, nisi mediante previa Dei movencia se iuvantis; et propriissime, cum agere proprius ascribitur supremo et principalissimo Agenti, quod tot agenciis et movenciis agit, quam suo postero instrumento. Et forte in ista equivocacione laborant plurimi: ut aliqui dicunt quod Deus nichil agit adextra excepto creacionis opere, sed omnem aliam produccionem movendo communicat creature; quia (ut dicunt) illud movere non est agencia, nec agencia creature denominatur Deus formaliter. Nos autem dicimus quod illa movencia est agencia; cum serrator movendo serram serrat proprius sua serra: creatura vero ... se habet utpote serra Dei* (ivi, p. 74); *Oportet supponere quod quelibet accio creature sive extrinseca sive intrinseca sit in manu Dei, sic quod Deus ... illa creatura utitur tamquam serra* (Id., *De statu innocencie ...*, p. 517). Il riferimento scritturale è a *Isaia*, 10, 15.
- 89 *Quomodo, quero, posset volicio contingens, que non posset esse nisi ubique fuerit et eterna, moveri, localiter alterari, flecti, vel aliter commoveri? Et*

*patet quod ex condicione bonitatis divine homo potest facilius causare volicionem in Deo quam dominus aurum vel aliud vile volibile potest in suo subdito serviente, cum nichil plus sit in potestate nostra quam bona volicio que, in quantum elicitur, placet Deo (Id., De dominio divino ..., p. 149); Ideo volubile, cum bonitate sua qualibet a deo, est causa, in virtute dei necessitans ispum ad illud volendum. Ymmo ut placencius loquar, deus libere necessitat seipsum per suam creaturam, dum iuvat eam ad finaliter perseverandum in gracia, et permittit aliam permanere in finali obstinancia: ex quibus causaliter exigentibus secundum legem propriam, deus necessitat seipsum ad dandum uni premium, et alteri penam eternam (Id., De volucione Dei ..., p. 176).*

- 90 Id., *De dominio divino* ..., p. 149 (sottolineatura mia).
- 91 *Ibidem*.
- 92 *Creatura rationalis est tam libera sicut creatura aliqua potest esse, licet non possit equari libertati summi Opificis; cum sit tam libera quod cogi non poterit, licet tam Deus quam bonum infimum ipsam necessitare poterit ad volendum (ivi, p. 125); In ista materia cum sit multum difficilis sunt plurima supponenda: Primo quod nihil creatum potest esse tam liberum sicut est Deus, cum ipse sit casua superior necessitans quamlibet creaturam (Id., De statu innocencie ..., p. 517).*
- 93 Id., *De dominio divino* ..., p. 125.
- 94 Ivi, pp. 125, 126: *Quamvis enim Deus non sit sub potestate beati, quilibet tamen beatus citra Christum habet potenciam qua potest facillime ante beatitudinem facere quod Deus eum sic movat ad fruendum. ... Et sic quelibet voluntas creata simul cum necessitate est utrobique libera, libertate contradiccionis et libertate immuni a coaccione possibili. Si veda quanto sarà osservato su questo tema in Id., De statu innocencie ..., p. 517.*
- 95 *Cogere quidem importat reinclinanciam coacte potencie appetentis simul oppositum illius ad quod sic cogitur (Id., De dominio divino ..., p. 126).*
- 96 *Ibidem*, ove poco prima osserva: *Et si obicitur quod voluntas perplexa secundum doctores coacta dicitur, videtur tamen quod coaccio referribilis est ad corpus cui voluntas compatitur. Più avanti fornisce una definizione efficace di volontà: Voluntas enim, ut ibi diffinit, est motus animi sine coagencia ad admittendum vel adipiscendum rem volitam (ivi, p. 135).*
- 97 Ivi, p. 126.

- 98 Wyclif ricorre spesso all'esempio di un bambino che muove i primi passi accompagnato per mano da un adulto; similmente, il libero agente umano è convinto di muovere da sé i propri passi e determinare in completa autonomia la direzione da prendere, ma è in ciò sostenuto e continuamente coadiuvato dall'intervento di Dio. Si vedano in merito: *Aliud est autem necessitare et aliud cogere, cum coactio dicitur respectu operis extrinseci vel intrinseci, voluntate quodammodo reclinante. [...] Nec tollit talis necessitas voluntatis meritum sicut non tollit actum liberum, licet decenter excludat actum liberrimum quod est Deo specialiter reservatum. Sicut enim stat parvulum libere progredi dum tamen necessitatus est sic progredi a pedagogo ducente, sic stat voluntatem creatam, a spiritu Dei ductam* (Id., *Tractatus de universalibus* ..., p. 341); *Homo [est] quasi infans agitatus a Deo ut nutrice, et sicut infans putat se ex virtute propria multa facere et quorsumcunque voluerit movere, sic est de homine infantiliter errante et non Dei potenciam vel providenciam cognoscente* (Id., *De statu innocencie* ..., p. 518); infine *Sicut infans putat se posse moveri et progredi ultra hoc quod limitat ipsum ducens, quia credit erronee ipsum hoc facere ex se ipso* (Id., *Triologus* ..., p. 74).
- 99 G. W. Leibniz, *De libertate a necessitate in eligendo*, A, VI, iv, B, pp. 1450-1455: p. 1452 (sottolineature mie).
- 100 A proposito della l'opposizione tra *certezza* e *necessità (assoluta)* e la conciliabilità tra *certezza* e *libertà*, si vedano, a titolo esemplificativo, anche: *Se la libertà e la certezza fossero in contraddizione, non vi sarebbe nulla di libero, il che è assurdo* (Id., *Confessio Philosophi*, a cura di F. Piro, Cronopio, Napoli 1992, p. 32, nota N); *Videtur dici posse: certum et infallibile esse, ut Mens se determinet ad maximum bonum apprens; neque ullum exemplum contrarium unquam fuisse datum, ubi non error peccatum praecesserit, vel saltem incogitantia, ut in peccato primi hominis apparet, qui credebat se usu pomi fore Deo similem. Interim dicendum etiam est, etsi id sit certum tamen non esse necessarium, sed liberum, quia Mens non ab externo determinatur, sed a seipso* (Id., *De libertate a necessitate in eligendo* ..., pp. 1450, 1451) (sottolineature nel testo); *Bisogna operare una distinzione tra ciò che è certo e ciò che è necessario: tutti concordano che i futuri contingenti sono sicuri, giacché Dio li prevede, ma non si ammette che pertanto siano necessari* (Id. *Discorso di metafisica*, in Id., *Scritti filosofici*, vol. 1, a cura di M. Mugnai e E. Pasini, UTET, Torino 2000, p. 272); *I filosofi oggi convengono che la verità dei futuri contingenti è determinata, vale a dire che i futuri contingenti sono futuri, ossia che saranno, che si verificheranno: è infatti altrettanto certo che il futuro sarà, quanto è sicuro che il passato è stato. ... Così il contingente, per il fatto di esser futuro, non è*

*meno contingente; e la determinazione, che si chiamerebbe certezza se fosse nota, non è incompatibile con la contingenza. Di solito si prendono il certo e il determinato per una stessa cosa, poiché una verità determinata è suscettibile di esser conosciuta, in modo che si può dire che la determinazione è una certezza obiettiva. Questa determinazione deriva dalla natura medesima della verità e non è in grado di nuocere alla libertà (Id., Saggi di Teodicea ..., I, §§ 36, 37, pp. 131, 132) (sottolineature nel testo). Wyclif, si è visto, sarebbe convenuto: cfr. in particolare *supra*, p. 204.*

- 101 Circa un'analoga espressione wycliffita, con riferimento però alla potenza assoluta di Dio, si veda *supra*, p. 234, nota 61.
- 102 Si vedano: *Est utique ipsa natura seu perfectio divina, dicendum est in contingentibus non quidem demonstrari praedicatum ex notione subjecti sed tantum ejus rationem reddi, quae non necessitet, sed inclinet* (G. W. Leibniz, *De necessitate et contingencia*, A, VI, iv, B, p. 1449); *Sono dell'opinione che la volontà sia sempre orientata maggiormente verso il partito che prende, ma che non sia mai nella necessità di prenderlo. È certo che prenderà quel partito, ma non è affatto necessario che lo prenda, a imitazione del famoso detto: Astra inclinant, non necessitant, sebbene il caso non sia del tutto simile* (Id., *Saggi di Teodicea* ..., I, § 43 p. 135) (sottolineatura nel testo). Circa l'affermazione wycliffita che la volontà non possa essere necessitata, ma solo inclinata, si veda *supra*, pp. 210, 211. Nel caso, poi, che la volizione umana dia luogo a un atto peccaminoso, Dio non può dirsi autore del peccato, lo permette soltanto ed è esente da ogni responsabilità, imputabile solo alla volontà del peccatore; in merito si veda: *Dio, anche se è la ragione dei peccati, non ne è l'autore e, se fosse lecito usare il gergo degli Scolastici, si potrebbe dire che in Dio è la causa fisica ultima dei peccati, come lo è di tutte le creature, mentre la causa morale è nel peccatore ... Dio contribuisce in tutto al peccato tranne che con la volontà e ... , pertanto, non pecca* (G. W. Leibniz, *Confessio Philosophi* ..., p. 23); inoltre: *Permettere è né volere né non volere e tuttavia sapere che qualcosa esiste. Essere autore significa essere ragione con la propria volontà dell'esistenza di qualcos'altro* (ivi, p. 33) (sottolineature nel testo); *Deus praevidebat Adamum esse peccatum, si in tentationem pomi incideret, cur ergo non mutavit rerum seriem. Respondeo quia Deus sciebat hanc rerum alia fore perfectiorem, ideo non mutavit. At dicis voluit ergo ut Adam peccaret. Respondeo negando consequentiam. At voluit ea ex quibus sequi sciebat Adamum esse peccatum. Nego, non enim sequebatur Adamum peccatum, quia libere peccavit. Illud tamen verum est, voluisse ea quibus positus certum erat Adamum esse peccatum. Hoc negari non potest. Ergo voluit Adamum peccare? Non sequitur. Nam permisit tantum* (Id., *De libertate a necessitate*

*in eligendo ...*, p. 1451) (sottolineatura nel testo); *Ma, dal momento che [Dio] ha permesso il vizio, bisogna che ciò sia stato richiesto dall'ordine dell'universo che è stato trovato preferibile a ogni altro piano. Bisogna pensare che non sia permesso di fare altrimenti, poiché non è possibile fare di meglio* (Id., *Saggi di Teodicea ...*, II, § 124 p. 194) Circa passi analoghi wycliffiti, si veda *supra*, pp. 205-207.

- 103 Sulla concezione leibniziana della necessità ipotetica, si veda a titolo esemplificativo: *Tra le cose esistenti, soltanto Dio è necessario. Le altre cose, conseguendo esse dalla posizione della nostra serie delle cose e dunque dall'armonia delle cose ovvero dall'esistenza di Dio, sono piuttosto per se stesse contingenti e necessarie soltanto ipoteticamente* (G. W. Leibniz, *Confessio Philosophi ...*, p. 34) (sottolineatura nel testo); inoltre, contro il 'sofisma pigro': *È vero che, qualunque cosa accada, è già vero che essa accadrà, ma non è necessario con assoluta necessità, ovvero indipendentemente da quello che si faccia o non si faccia. L'effetto non è necessario senza l'ipotesi della sua causa* (ivi, p. 36) (sottolineature nel testo); ancora: *Dico che la connessione o consecuzione è di due tipi: una è quella assolutamente necessaria, il cui contrario implica contraddizione, e tale deduzione ha luogo nelle verità eterne, come quelle della geometria; l'altra, quando il contrario non implica affatto una contraddizione, non è necessaria che ex hypothesi e per così dire per accidente, ma in se stessa è contingente* (Id., *Discorso di metafisica ...*, pp. 272, 273) (sottolineatura nel testo); *Si troverà infatti che questa dimostrazione del predicato di Cesare [scil. diverrà dittatore perpetuo e padrone della repubblica e rovescherà la libertà dei Romani] non è assoluta come quelle dei numeri, o della geometria, bensì presuppone la successione delle cose che Dio ha scelto liberamente, la quale si fonda sul primo decreto libero di Dio, che comporta di fare sempre ciò che è più perfetto* (ivi, pp. 273, 274) (sottolineatura nel testo); *Costoro dicono infatti che quel che è previsto non può mancare di esistere, e dicono il vero: da ciò tuttavia non segue che sia necessario, poiché la verità necessaria è quella il cui contrario è impossibile o implica contraddizione. Ora, la verità secondo la quale io scriverò domani, non è affatto di tal natura, dunque non è necessaria. Supposto però che Dio la preveda, è necessario che si verifichi; vale a dire che è necessaria la conseguenza, è necessario cioè che essa esista, dal momento che è stata prevista, poiché Dio è infallibile: è quella che si chiama una necessità ipotetica* (Id. *Saggi di Teodicea ...*, I, § 37, p. 132) (sottolineature nel testo); *Così, ogni cosa essendo regolata dall'inizio, è soltanto questa necessità ipotetica sulla quale tutti sono d'accordo, a fare in modo che, dopo la previsione di Dio, o dopo la sua risoluzione, niente possa esser cambiato: e tuttavia gli eventi, in se stessi, restano contingenti. Infatti ..., l'evento non ha nulla in sé che lo renda necessario, e che non lasci concepire*



*che poteva capitare una qualunque altra cosa al suo posto* (ivi, I, § 53, pp. 140, 141). Circa luoghi assai affini di Wyclif, si veda *supra*, pp. 202-204.

- 104 J. Wyclif, *De dominio divino ...*, p. 115. Cfr. *supra*, p. 202.
- 105 A. Kenny, *Realism and Determinism ...*, p. 177. Non dunque l'approdo a un determinismo estremo, quanto semmai lo sforzo insolito per il suo tempo in direzione opposta costituirebbe, a detta di Kenny, la cifra della riflessione di Wyclif sulla necessità e la libertà.
- 106 S. Simonetta, *La maturazione del progetto riformatore di Giovanni Wyclif ...*
- 107 Per ogni approfondimento, si rimanda a: L. J. Daly, *The Political Theory of John Wyclif*, Loyola University Press, Chicago 1962; W. Farr, *John Wyclif as Legal Reformer*, Brill, Leiden 1974; M. Wilks, *Predestination, Property, and Power ...*; S. E. Lahey, *Philosophy and Politics in the Thought of John Wyclif*, Cambridge University Press, Cambridge 2003; S. Simonetta, *John Wyclif between Utopia and Plan ...*; Id., *La maturazione del progetto riformatore di Giovanni Wyclif ...*; Id., *Governo ideale, potere e riforma nella riflessione di John Wyclif*, "Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age" 71 (2004), pp. 109-128.
- 108 J. Wyclif, *De statu innocencie ...*, p. 518 (sottolineatura mia); e continua: *Sed videtur mihi quod ista superficialis sophisticacio non ingreditur difficultatem materie, ut patet ex rationibus alibi declaratis*.
- 109 Per la formulazione dei temi accennati nel trattato in questione, si veda: ivi, pp. 515-522. Per un resoconto più dettagliato della trattazione del problema *de necessitate* nel *De statu innocencie* mi permetto di rimandare al mio "*Iusti sunt omnia*": *Note a margine del De statu innocencie di John Wyclif*, "Dianoia" 12 (2007), pp. 87-123: pp. 115-123.
- 110 *Sed est antiqua difficultas utrum Deus facit optime quicquid facit, et videtur probabile et consequens ad hanc viam de necessitate futurorum quod, attendendo ad modum faciendi opificis, quod Deus facit optime quicquid facit, ad hunc sensum quod modus faciendi Dei est optimus, eo quod melius est Deum producere creaturam quamcunque quam efficit in suo ordine quam foret, si per impossibile in alio mundi ordine creaturam produceret meliorem; et sic melius est peccatum esse et dampnationem hominibus quam foret si per impossibile nullis hominibus dampnatis singuli salvarentur, et sic non est debitum vel meritorium hominem peccare sed debitum est et meritorium hominem puniri, et pro complemento iusticie iustum quod homo sit taliter dampnatus* (J. Wyclif, *De statu innocencie ...*, p. 520).

- 111 Ivi, p. 519, ove continua: *Unde summe equivoce dicitur peccatum esse secundum esse primum quod est deesse et secundum suum esse secundum per quod de peccato capitur predicacio positiva; et ita peccata sunt, ymmo sunt necessaria et felicia (sicut urina est sana), et multum prosunt hominibus, pulcrificant mundum et iustissime sunt dampnanda*; inoltre, si veda: *Peccatum habet a Deo esse suum primum et tamen Deus non vult quod quis peccet, licet velit illud peccatum esse et alia bona ex illo sequencia* (ivi, p. 522). Circa l'analoga trattazione nel *De dominio divino*, si veda *supra*, p. 206 e nota 72. Il passo del vescovo di Lincoln cui Wyclif fa riferimento è probabilmente R. Grossatesta, *De veritate*, in Id., *Die Philosophischen Werke des Robert Grosseteste*, Aschendorff, Münster 1912, pp. 130-142: pp. 135, 136. La riflessione teologica di Grossatesta, così come quella fisica e logico-linguistica, è presente in modo significativo nelle opere di Wyclif; in proposito, si vedano H. B. Workman, *John Wyclif ...*, pp. 114-116; R. Southern, *Robert Grosseteste: the Growth of an English Mind in Medieval Europe*, Clarendon Press, Oxford 1986, pp. 298-307.
- 112 J. Wyclif, *Triologus ...*, pp. 49-52. L'autorità di Anselmo, consistente di norma nelle opere wycliffite, è particolarmente presente nel *Triologus*, che si apre sin dalle prime battute in chiave anselmiana con un riferimento all'*insipiens* di *Salmi* 14 (13) e 53 (52).
- 113 *Sicut autem absolute necessarium est, multas veritates esse, quarum aliqua sit affirmatio alia negatio, aliqua de possibili aliqua de praeterito vel futuro, sic absolute necessarium est, ens, quod non est Deus, esse* (J. Wyclif, *Triologus ...*, p. 51).
- 114 Circa la distinzione formale e identità essenziale tra idee e Dio, si veda quanto osservato *supra*, p. 200 e nota 49.
- 115 *Loquendo tamen formaliter quaelibet huiusmodi veritatum est essentialiter ipse Deus, non creatura aliqua, cum non sit opus Dei, eo quod non potest incipere* (J. Wyclif, *Triologus ...*, p. 51) (sottolineatura nel testo). Un esempio della distinzione tra *predicacio formalis* e *predicacio secundum essenciam* si può leggere in: Id., *Tractatus de universalibus ...*, pp. 27-33. Su questo punto si veda A. D. Conti, *Logica intensionale e metafisica dell'essenza in John Wyclif*, "Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano" 99 (1993), pp. 159-219: pp. 210-218; nonché L. Cesalli, *Le "pan-propositionnalisme" de Jean Wyclif*, "Vivarium" 43 (2005), pp. 124-155: pp. 133-137. Si veda, inoltre: *Ydea ergo est essentialiter natura divina, et formaliter ratio, secundum quam Deus intelligit creaturas* (J. Wyclif, *Triologus ...*, p. 66).

- 116 Ivi, pp. 51, 52.
- 117 Si ricordi che Leibniz nei *Saggi di Teodicea* rimprovera ad Abelardo e Wyclif di aver sostenuto, al contrario, che *Dio non può fare altro che ciò che fa*. Cfr. *supra*, p. 193.
- 118 J. Wyclif, *Triologus ...*, p. 67. Wyclif argomenta poi che – come già si è visto – del peccato Dio non ha idea alcuna, poiché ha idea solo delle cose esistenti, dotate pertanto di *esse intelligibile*. Cfr. *supra*, p. 205.
- 119 Ingannato da una scorretta interpretazione dell’etimologia di *dialogus*, Wyclif intitola *Triologus* la sua opera, concepita come un dialogo tra tre interlocutori: Alithia, allegoria della filosofia, Pseustis, della menzogna sofistica dei *moderni* (i maestri nominalisti), Phronesis, del connubio auspicato da Wyclif tra logica e *logica della Scrittura*. In merito, si vedano Z. Kaluza, *La notion de matière dans la doctrine wyclifienne*, in Mt. Fumagalli Beonio Brocchieri e S. Simonetta, *John Wyclif: logica, politica e teologia ...*, pp. 113-151: pp. 146, 147; inoltre, K. Ghosh, *Logic and Lollardy*, “*Medium Aevum*” 76.2 (2007), pp. 251-267: p. 265, nota 27.
- 120 Ivi, p. 68, ove si legge anche: *Aliter enim non foret omnipotens, cum ad omnia quae potest, terminatur sua potentia inclusive; et sic nemo foret culpandus propter aliquid quod faceret, cum absolute necessario illud eveniret, quod impugnat libertatem divinae potentiae*.
- 121 *Cum multae sint res rationis, quae non habent existentiam vel esse existere formaliter intelligendo, patet, quod falsum assumis, cum Deus intelligit quod hoc est vel erit, et intelligit quod hoc non erit, cum multis veritatibus rationis similibus, quae non possunt habere existentiam actualem. Concedi tamen potest, quod omne quod potest existere, tempore suo existit, et sic Deus communicat omni homini intellectivam potentiam super omne, quod ipse intelligit; tamen necessario alio modo intelligit, quam est modus quo homo potest intelligere, cum distinctissime et inerrabiliter Deus solum intelligit, homo autem nihil intelligit nisi errabiliter et confuse* (ivi, p. 69) (sottolineatura nel testo).
- 122 *Scio tamen, quod ista via est valde difficilis, et multis quae quondam opinatus sum, satis contraria; paratus tamen semper sum revocare quidquid dixerò, doctus quod sit contrarium veritatis* (ivi, p. 70).
- 123 Ivi, pp. 69, 70 (sottolineature nel testo).
- 124 A quest’ordine di riflessioni si accompagna l’interrogativo in merito alla liceità di porre un limite alla potenza divina: *Quando arguitur illis* [scil. i

teologi definiti sofisti], *si Deus potest plura producere quam producet, ergo aliqua et aliquid potest producere quod non potest producere; et si praecise tot produceret quae et quot potest producere, tunc est dare maximum numerum quem potest producere, et sic ille numerus est signandus, et sic potentia Dei terminatur ad finitum et maximum quod potest, quod tamen effugiunt ut venenum: in omnibus istis facilitati sumus concedere, quod est dare maximum, quod Deus potest intelligere; quia istos homines quos Deus intelligit et producit, potest intelligere, et non ultra ... Potentia autem sua est utrolibet infinita, cum sit potentia non habens finem ulteriorem* (ivi, 73, 74).

- 125 *Notanda tamen est distinctio actionis Dei ad intra et actionis suae ad extra, cum prima non sit tempore mensurata, sicut mensuratur secunda; et quamvis necessario Deus facit hoc opus, sicut et ipsum intelligit, tamen necessario Deus semper intelligit, sed non semper necessario illud facit* (ivi, p. 74).
- 126 In accordo alla tesi di Anselmo per cui la libertà dell'arbitrio non è in alcun modo pregiudicata dal fatto di trovarsi di fronte a *un unico partito possibile*, se tale unico partito è il migliore e consente di conservare la rettitudine della volontà per la rettitudine stessa. Cfr. Anselmo, *De libertate arbitrii*, cap. 1, in Id., *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, vol. 1, a cura di F. S. Schmitt, Th. Nelson & Sons, Edimburgh 1946, p. 297: *Libertatem arbitrii non puto esse potentiam peccandi et non peccandi. Quippe si haec eius esset definitio: nec deus nec angeli qui peccare nequeunt liberum haberet arbitrium; quod nefas est dicere.*
- 127 *Ulterius, negatur quod omnis effectus absolute necessario eveniet, ymo conceditur quod absolute necessario est contingens. Nam si Deus est potencie contradictorie libere, est contingens; sed absolute necessario Deus est potencie contradictorie libere; ergo absolute necessario est contingens* (J. Wyclif, *De dominio divino ...*, p. 166).
- 128 Id., *Triologus ...*, pp. 71, 72.
- 129 *In omnibus istis videtur quod innuis Deum cum creaturis suis in omnibus talibus joculari, cum creatura non plus potest talia facere vel movere, quam imago artificis jocularis, cum Esaias dicat, quod sumus serra Domini dividensis. Et sic videtur, quod Deus necessitat tam praedestinos homines quam praescitos* (ivi, p. 121) (sottolineatura mia). Al verso di *Isaia* 10, 15, Wyclif aveva fatto ricorso spesso per trovare conforto scritturale alla tesi che Dio attua il proprio decreto attraverso le libere azioni degli uomini, di cui si serve come di strumenti. Cfr. J. Wyclif, *De dominio divino ...*, pp. 73, 74; Id., *De statu innocencie ...*, p. 516. Per altri luoghi in cui Wyclif sembra

attribuire a Dio un ruolo analogo, si veda S. Simonetta, *Si salvi chi può? ...*, p. 79.

- 130 Anche a proposito degli scritti giovanili (cfr. *supra*, pp. 237, 238, nota 74), si è preferito in questa sede non addentrarsi nella complessa riflessione wycliffita circa la grazia e la predestinazione, che pure è materia di grande interesse e di notevole rilevanza ai fini della presente trattazione. Mi riprometto di tornare su questo punto in futuro, proponendo una sorta di tassonomia della grazia all'interno della vasta produzione di Wyclif.
- 131 Distinzione che Wyclif rispetta a suo modo e che merita di essere approfondita in altra sede. Per una prima introduzione al tema si vedano: M. Wilks, *Predestination, Property, and Power ...*, pp. 18-23; I. C. Levy, *Wyclif and the Christian Life ...*, pp. 355-359.
- 132 J. Wyclif, *Trialogus ...*, p. 122 (sottolineature nel testo).
- 133 *Ibidem*, ove si legge anche: *Nec est inconueniens sed consonum, quod aeternum huiusmodi respectum causetur ab aliquo temporali, suo tempore succedente; ut, quia hoc est, et sic proficit et perficit mundum, Deus ordinat illud fore; antecedens est temporale, et consequens est aeternum.*
- 134 Si badi, oltretutto, che la trattazione della necessità della presenza del male in tale capitolo, così come in altri, è condotta in continuità con la riflessione giovanile: anche nel *Trialogus*, infatti, Wyclif sembra confidare nel fatto che la distinzione tra *esse primum* e *esse secundum* consenta di spiegare come la punizione divina ristabilisca l'ordine violato e contribuisca a realizzare il decreto divino. A titolo esemplare si veda: *Verumtamen sicut peccatum dicitur ens ad sensum aequivocum, ita dicitur esse bonum, cum Gregorius vocat 'necessarium' Adae peccatum et 'culpam felicem', cum occasione accepta per Dei gratiam multum prodest. Nec Deus posset peccatum sinere esse vel fieri, nisi per accidens multum proficeret, quia si peccatum est, tunc Deus punit illud, et per consequens ejus justa punitio multum prodest. Et ita dicitur Deus velle peccatum quo ad esse suum secundum, quod est occasionaliter proficere. Peccatum tamen dicitur satis aequivoce habere esse secundum, quia illud est esse bonum quod consequitur ad deesse. Et ita quamvis tam Deus quam creatura velit peccatum sic esse et sic prodesse, non tamen est justum Deum velle hominem peccare, vel in hoc homini complacere, quia tales praedicationes dicunt esse primum peccati vel suum deficere* (ivi, pp. 141) (sottolineature nel testo).
- 135 Ivi, pp. 154, 155 (sottolineature mie).

- 136 M. J. F. M. Hoenen, *Theology and Metaphysics. The Debate between John Wyclif and John Kenningham on the Principles of Reading the Scriptures*, in Mt. Fumagalli Beonio Brocchieri e S. Simonetta (a cura di), *John Wyclif: logica, politica e teologia ...*, pp. 23-55; M. Keen, *Wyclif, the Bible, and Transubstantiation*, in A. Kenny (a cura di), *Wyclif in his times ...*, pp. 1-16; G. Leff, *The Place of Metaphysics in Wyclif's Theology*, in A. Hudson e A. Kenny (a cura di), *From Ockham to Wyclif ...*, pp. 217-232; S. Simonetta, *Libertà del volere e prescienza divina nella teologia filosofica di Wyclif ...*; G. Zamagni, *Per scalam sapientiae: l'ermeneutica metafisica di John Wyclif*, "Dianoia" 9 (2004), pp. 43-57.
- 137 Si veda in merito A. D. Conti, *Wyclif's Logic and Metaphysics*, in I. C. Levy (a cura di), *A Companion to Wyclif ...*, pp. 67-125: p. 89: *Given that <1> God is immutable, and hence that the divine power is not affected by the passage of time, and <2> divine ideas, within Wyclif's system, are as necessary as the divine essence itself, the logical consequence is that, despite Wyclif's claim to the contrary, the whole history of the world is determined from eternity. As a matter of fact, Wyclif's conditional (or relative) necessity is as necessary as his absolute necessity: given God, the world's entire history follows.* Si tratta di una tesi assai interessante, che va presa in attenta considerazione, alla cui luce si dovrebbe attribuire un'ulteriore *debolezza* al pensiero giovanile di Wyclif, i cui argomenti teologici risulterebbero così sprovvisti dei presupposti garantiti dal ricorso alla necessità ipotetica.