

## STUDI

---

### OSSERVAZIONI SULLE FONTI LUTERANE DELLA CONTROVERSIA DE NOTITIA DEI NATURALI INSITA IN INFANTIBUS

di Roberto Bordoli\*

*Abstract:* Starting from a passage of Adam Steuart's refutation of Descartes' *Notae in programma quoddam*, this essay reconstructs the debate on the innate idea of God in infants (incorrectly attributed to Descartes by Steuart, who was a Calvinist) that took place in Lutheran-oriented philosophy and theology between the end of the 16th and the middle of the 18th century. It is shown that one of the most common questions in modern philosophy is closely connected with theological thinking – in this case Lutheran – from the formulation of the dogmatic systems up until their criticism by the Enlightenment. Also explained is the way in which the reception of Cartesianism was singularly influenced by the various backgrounds and the different and continuously changing polemical goals that inspired each author. In fact, Descartes was even accused of being a Lutheran.

*Key words:* History of modern philosophy, History of Protestant theology, History of Cartesianism, History of Lutheranism, Reception of Cartesianism.

Nel 1648 un professore scozzese di filosofia presso l'università di Leida (vi insegnava da quattro anni), Adam Steuart<sup>1</sup>, di cui sono note diverse dispute ma di cui non si sa molto di più – se non che Descartes pare lo giudicasse più sempliciotto che maldestro – scrisse e pubblicò una refutazione contro le cartesiane *Notae in programma quoddam*, un aureo libretto indirizzato contro Henricus Regius, appena uscito dai torchi e contenente un sunto della metafisica del filosofo francese, oggi pressoché dimenticato ma ben noto ai contemporanei e molto discusso nelle polemiche anticartesiane del XVII secolo<sup>2</sup>.

\* bordopao@libero.it.

1. O: Steuartus, Stewart (1591-1654).

2. Steuartus 1648. Per il contesto nel quale maturano le *Notae in programma quoddam* di Descartes (leggibili in Descartes 1987 [1648], pp. 335-369), nonché per la loro versione italiana, cfr. Descartes 1997, ed ivi l'introduzione del curatore. Il giudizio cartesiano su Steuart si legge nella prefazione «Al lettore», che non è di Descartes (Descartes 1997, p. 263). In particolare, sulle idee innate, Steuart (1648, p. 17) ricorda un passo cartesiano verso la fine del *pamphlet*: «[...] per idee innate non ho mai inteso altro che [...] in noi dalla natura è posta una potenza mediante la quale possiamo conoscere Dio; invece non ho mai né scritto né pensato che queste idee siano attuali o siano non so quali specie diverse dalla

Il teologo calvinista scozzese colloca la sua refutazione (che riprende spunti polemici delle sue lezioni) entro la generale polemica contro la nuova filosofia, difesa dai *neoterici*. Questi, i filosofi moderni – tra cui spiccano Descartes ed il collega leidense di Steuart, il professor Adriaan Heereboord<sup>3</sup> – sono rei: «1. D’abrogare ogni fede certa nei sensi. 2. D’asserire che i Filosofi possono negare Dio e dubitare della sua esistenza. 3. D’ammettere tuttavia nozioni in atto, specie e idee di Dio poste dalla natura nella mente umana. 4. Di proclamare temerariamente che Dio dev’esser detto causa efficiente di sé non solo negativamente, ma anche positivamente»<sup>4</sup>.

Steuart mostra uno speciale accanimento verso il terzo errore dei nuovi filosofi, quello concernente l’idea innata di Dio. Egli ricorda che i luterani, in contrasto con i teologi riformati e con i cattolici romani, sostengono che la «fides actualis» è insita negli infanti e che essa non può darsi senza cognizione naturale di Dio<sup>5</sup>. Dal canto suo, nelle *Notae*, Descartes difende le idee innate, e «con il nome di idea non intende altro che una potenza (dice [Descartes]) naturale»<sup>6</sup>. Ma secondo Steuart il francese abusa delle parole<sup>7</sup>. Giacché l’idea è l’immagine di qualcosa che è fatto o da farsi, ma non è «potentia». Le «potentiae» sono proprietà che scaturiscono dall’essenza. Come potrebbero le idee essere «rerum proprietates»?

Opinioni come questa si presentano sotto varie specie, anche tra i riformati<sup>8</sup>. Una è quella secondo la quale negli infanti, dentro l’utero materno, si dà un seme o abito della fede; un’altra è quella per la quale, date le medesime circostanze, si diano degli abiti naturali insiti in noi dalla nascita, od anche nozioni insite in atto relative alla conoscenza di Dio<sup>9</sup>.

D’altronde questa convinzione, che Steuart precisa di non voler attribuire a Heereboord (il suo non amato collega ‘cartesiano’), gli sembra non tanto empia, quanto «inepta et ridicula»<sup>10</sup>.

Leggendo questi passi del teologo scozzese viene da domandarsi<sup>11</sup> chi sia-

facoltà di pensare: alieno come sono più di chiunque altro da questo vacuo apparato di entità scolastiche» (Descartes 1997, pp. 290-291).

3. Steuart menziona, in luoghi diversi, sia Descartes sia Heereboord, ma non afferma espressamente che i filosofi moderni contro cui polemizza siano loro.

4. «1. quod certam omnem fidem sensibus abrogent. 2. Philosophos Deum negare et de ejus existentia dubitare posse contendant. 3. insitas interim a natura humanae menti de Deo notitias actuales, species et ideas admittant. 4. Quod audacter Deum non modo negative, sed et positive sui causam efficientem dici debere pronuncient»: Steuartus 1648, p. 8. Oltre che alle *Notae* cartesiane, Steuart si riferisce alle *Meditationes* ed ai *Principia*.

5. Ivi, p. 17.

6. Ivi, p. 18.

7. *Ibidem*.

8. Ivi, p. 19.

9. *Ibidem*.

10. Ivi, p. 21.

11. L’ha fatto Verbeek 1992, p. 48, nota 117. Verbeek – cui va il merito d’aver attirato l’attenzione sul passo di Steuart – rileva opportunamente che l’allusione non è del tutto chiara e ricorda che comunque il termine ‘luterani’ possiede anche valore polemico designando in genere i non calvinisti. Sul *milieu* cfr. anche Verbeek 1993.

no i luterani ai quali egli pensa; luterani che costituiscono uno dei tasselli dello sfondo entro il quale Steuart dispone la concezione cartesiana e la sua replica polemica.

Nelle righe che seguono si vedrà come Steuart si richiami ad una controversia, svoltasi in ambiente luterano tra fine Cinquecento ed inizio Seicento, concernente il carattere congenito della nozione naturale di Dio. L'interesse del riferimento non è tanto teologico, quanto filosofico, poiché sono proprio le diverse tradizioni del pensiero antico – oltre alla Scrittura e ad alcune autorità cristiane – quel che fornisce ai controversisti la materia elaborata per convalidare una tesi o l'altra. La questione si ritrova nella teologia luterana all'inizio del secolo XVII in rapporto all'influsso, da un lato, del pensiero ramista e dall'altro dell'interpretazione stoica (mediata da Cicerone) d'alcuni passi del I e del II capitolo della lettera ai *Romani*. Ad arricchire il quadro concorre la presenza nei dibattiti prima di Timpler, filosofo preso di mira dai luterani perché passato al calvinismo e dai calvinisti perché proveniente dal luteranesimo<sup>12</sup>, e poi di Descartes e del cartesianesimo. Ancora una volta – e su un tema tipicamente cartesiano: quasi mezzo secolo prima di Descartes – si riscontra una testimonianza dell'intrinsechezza fra teologia e filosofia nell'età moderna.

Questa ricerca aspira alla ricostruzione d'alcuni tasselli – teologici, nel caso particolare – che formano il *background* della ricezione cartesiana. In base ad essa risulta meno difficile immaginare con quale atteggiamento, con quale mentalità e con quale cultura i lettori di Descartes – teologi o filosofi che fossero – s'avvicinassero alle sue opere ed alle sue tesi, predisponendo ad un tempo gli strumenti per la loro critica e per la loro eventuale riconduzione, parziale o totale, a questa o a quella tradizione teologica o filosofica. Non per caso una delle imputazioni più frequenti mosse alla *nova philosophia* è proprio quella di non essere né nuova né originale, quanto piuttosto un'abile ripresa di idee del passato, più o meno remoto, più o meno pagano, più o meno 'eretico'.

Ma andiamo con ordine.

In Lutero ed in Melantone la questione – che non costituisce un problema di qualche rilievo: e caso mai meno nel primo che nel secondo – è risolta negativamente, sebbene con accenti diversi, ed in entrambi in maniera implicita. I due riformatori non trattano apertamente il quesito, ma da quanto affermano circa la *notitia Dei naturalis* in generale si può dedurre una risposta negativa alla presenza di essa negli infanti.

Ad esempio Lutero, rivalutando la ragione naturale allorché si trova a dover rigettare i *vota monastica*, precisa che sebbene il lume naturale non sia in

12. Clemens Timpler (1563/4-1624) lasciò l'università di Lipsia, dove era studente, tra il 1580 ed il 1581, a causa delle purghe che colpirono i criptocalvinisti ed i filippisti (coloro che, tra i luterani, propugnavano un avvicinamento tra protestanti evangelici e riformati). Vi tornò, tra il 1586 e il 1587, allorché il bando fu revocato, e nel gennaio 1589 vi conseguì il titolo di maestro delle arti. Tra il 1592 ed il 1595 fu ad Heidelberg (accademia riformata), e dal 1595 insegnò poi al *Gymnasium Illustre Arnoldinum* di Steinfurt (oggi Burgsteinfurt, in Westfalia), anch'esso riformato. Sulla vita di Timpler e sulla sua famiglia (mezza luterana e mezza riformata) cfr. Freedman 1988, vol. 1, capitoli 2-4.

grado d'attingere da sé solo la luce e l'opera di Dio, pure è capace di darci certezza «in negativis»<sup>13</sup>. Così la ragione naturale, pur non comprendendo «quid est deus», tuttavia «capit quid non sit deus». Infatti se essa non sa che cosa sia la fede, sa però che «infidelitatem, homicidia, inobedientiam esse mala».

Melantone, commentando *Romani* 1,20 (il luogo biblico per eccellenza della teologia naturale) asserisce che senza la caligine derivata loro dalla corruzione della loro condizione, gli uomini avrebbero insita nella loro mente un'*imago* di Dio, essi avrebbero cioè «multas perspicuas noticias de Deo»<sup>14</sup>. Tuttavia più avanti (nell'*Enarratio* circa il medesimo luogo), egli aggiunge che tale nozione è solo «legis noticia» e non riguarda affatto la promessa evangelica, frutto d'una successiva, nuova e singolare rivelazione: «haec promissio nequaquam insita est in creatione mentibus humanis»<sup>15</sup>. E questo permette di restringere ancor più il campo della cognizione naturale: a causa della caduta, essa non vale né per la legge, rivelata nell'antico Testamento, né per la fede, rivelata dal nuovo Testamento.

Restando agli albori teologici della Riforma, s'incontra Martin Chemnitz (1522-1586), il quale, nel terzo quarto del secolo, s'impegnò nella stesura di *Loci Theologici*, a commento di quelli pubblicati dall'amico Melantone, che ebbero diverse edizioni in latino e in tedesco, a partire dal 1521, senza tuttavia riuscire a pubblicarli. Ciò che fece, in vece sua, Polykarp Leyser (1552-1610), un teologo il quale, dopo la morte, l'aveva sostituito nella carica di *Superintendent* a Braunschweig. Apparvero così tra il 1591 ed il 1592 – la redazione era iniziata intorno alla metà del secolo – i tre tomi dei *Loci Theologici* di Chemnitz a chiarificazione – e completamento – di quelli melantoniani.

Se nei *Loci* di Melantone non vi sono capitoli dedicati espressamente alla *notitia Dei naturalis*, Chemnitz pone la trattazione dell'argomento in testa alla sua ponderosa opera, prima di entrare nel merito della definizione trinitaria di Dio. La *summa* dell'intera teologia è la *notitia Dei*, che è duplice: *naturalis* e *revelata*<sup>16</sup>. Da Melantone, Chemnitz reputa di poter concludere che una qualche notizia naturale della divinità si dia in tutte le menti umane, e si tragga dalla creazione e dalle vestigia divine presenti nell'intera natura<sup>17</sup>. Né manca il tradizionale elenco dei luoghi e biblici (Paolo e *Atti*), e classici (Cicerone), circa le caratteristiche, la provenienza ed i limiti (rispetto a quella rivelata) della cognizione innata della divinità. Di fanciulli, però, non si parla.

Se dal secolo della Riforma si balza alla metà del Settecento, la situazione è quella per cui s'è in grado d'espone la storia d'una controversia – del resto minore – senza avvertirne una particolare attualità.

13. Luther 1883-1980, vol. VIII, p. 629.

14. Melanchthon 1834-1860, vol. XV, p. 565.

15. Ivi, p. 832.

16. Chemnitius 1690, I, *De Deo, caput* I, p. 19 c1-2 [la pagina in-folio è divisa in due colonne di testo: c1=colonna sinistra; c2=colonna destra].

17. Ivi, p. 19c2.

Siegmund Jacob Baumgarten<sup>18</sup> dedica, tra le molte di cui s'occupa, una breve menzione anche alla *Streitfrage* che, nella sua forma positiva, verte sulle caratteristiche della cognizione innata di Dio. Egli indica quattro risposte fornite alla questione: per alcuni si tratta d'una rappresentazione reale in atto; per altri dell'idea innata d'un'essenza infinita di cui però non tutti sono coscienti (*bewusst*); per altri ancora essa risiede in un *habitus naturalis*; ed infine vi è chi la fa consistere nella *dispositio propinqua et proxima* alla conoscenza di Dio occasionata da circostanze accidentali (ad esempio la contemplazione del creato). La prima risposta è di Platone e di molti padri della chiesa; la seconda della filosofia moderna e di Descartes; nella terza (ma l'autore non lo dice) si riconosce la convinzione d'una parte di professori luterani (come Meisner); e la quarta è propria d'altri luterani e di Timpler (anche in questo caso Baumgarten non fa nomi).

Baumgarten imputa alla tendenza platonico-cartesiana<sup>19</sup> certi eccessi misticizzanti (Malebranche), che hanno inteso la traccia impressa di Dio interna alla mente umana, come *Infusion*. Ed accenna – menzionando solo Johannes Musaeus, professore a Jena – alle controversie verificatesi verso fine Seicento in ambiente luterano fra teologi wittenbergensi e jenensi. I primi – d'orientamento più rigido – erano fautori d'un'idea di Dio come «*habitus insitus und connatus*», i secondi – più flessibili sul piano dottrinale e più disponibili verso il calvinismo (avverso all'innatismo) – la intendevano come *dispositio proxima*.

Baumgarten illustra con scrupolo ed obiettività queste opinioni – sottolineando l'ascendenza scolastica della terminologia – sebbene non sia difficile immaginare per quale simpatizzi, dato anche l'unico autore citato espressamente<sup>20</sup>.

Baumgarten – di simpatie latitudinarie – inserisce la disputa sull'idea innata di Dio nel contesto delle lotte tra sincretisti e rigidi che caratterizzano il secondo e terzo quarto del XVII secolo. Tuttavia Abraham Calov, *leader* dei rigidi di Wittenberg, non aveva torto attribuendo al sincretismo filocalvinistico l'assunzione di talune concezioni – ed in primo luogo la netta sottolineatura del valore morale più che speculativo della teologia – le quali, nella prima scolastica luterana (tra fine Cinquecento e inizio Seicento) non avevano udienza. La questione

18. Baumgarten 1762-1763-1764, vol. I, pp. 418-422.

19. L'*Untersuchung* è un'opera curata da Johann Salomo Semler e (per la parte strettamente testuale) da Joachim Christoph Bertram, entrambi due ex uditori ed allievi di Baumgarten, ed è tratta dai manoscritti delle lezioni del maestro. La quadripartizione delle risposte è riportata in nota e riflette corsi diversi rispetto a quello preso come base dell'edizione (quello del 1752). Nel testo si trova invece una tripartizione che accomuna il primo ed il secondo punto di vista (platonico-cartesiano).

20. Il rigetto dell'innatismo da parte di Baumgarten si desume dall'interpretazione che egli dà di *Romani* 1,20, dove s'afferma che l'aspetto invisibile di Dio (seguo la versione di Lutero), la sua divinità vera e propria, traspare dal creato e dalle opere di Dio: secondo Baumgarten ciò allude solo alla conoscenza reale ed al suo valore universale, trattandosi pertanto d'una cognizione acquisita e non certo innata. Alla stessa conclusione egli giunge esaminando l'idea innata di Dio nei fanciulli (vedi *infra*).

della cognizione innata di Dio ne è un esempio: modesto ma significativo. Ed ancor più se si tiene presente l'aspetto relativo alla presenza di quest'idea *in infantibus*: argomento, come si vedrà, d'origine polemica che Baumgarten svolge solo con riferimento ai fanciulli in stato d'innocenza (*Unschuld*)<sup>21</sup>.

La controversia consiste positivamente in questo: se i fanciulli, innocenti, nascano con il pieno possesso dell'intelligenza e con una chiara cognizione di tutte le verità divine. Tesi che Baumgarten attribuisce ad alcuni filosofi scolastici medievali, ma anche a «parecchi insegnanti [Lehrer] della nostra chiesa», i quali pretenderebbero d'interpretare la conoscenza naturale di Dio come quella che consiste nell'*idea Dei* ricavata semplicemente dalla natura, sebbene noi non se ne sia coscienti (*bewusst*): quasi che essa fosse una sorta d'avanzo (*Ueberbleibsel*) dell'immagine di Dio che i fanciulli possiederebbero appunto in forza del loro stato d'innocenza.

Uno di questi *Lehrer* poteva essere Meisner<sup>22</sup>, sostenitore della cognizione naturale infantile di Dio, il quale, per prevenire l'accusa di papismo, afferma che, contro i *pontifici*, dell'immagine naturale di Dio restano «quidem rudera nonnulla», sorta di *residua particula* della conoscenza *integra* che precede la caduta<sup>23</sup>. Tesi ortodossa che si prestava alle più diverse interpretazioni: potendosi accentuare (con Calvino) l'aspetto della subentrata insufficienza cognitiva dovuta al *lapsus*, oppure (contro Calvino) l'aspetto positivo di quanto, seppur poco, era restato accessibile all'intelligenza umana. Come che sia, Baumgarten nega la tesi, e giudica la spiegazione inverosimile sul piano psicologico.

In sostanza egli conferma, sebbene in chiave polemica, che in ambito luterano v'ha una tradizione incline alla difesa dell'innatismo teologico *in infantibus*. Tuttavia l'unico suo riferimento esplicito è a J. Musaeus: un autore che nella prima metà del XVII secolo non s'era occupato in modo organico di temi simili. D'altronde Baumgarten tratta dell'argomento con riferimento esclusivo alla controversistica.

Torniamo ora a Stuart, cercando di decifrare le poche indicazioni di Baumgarten, arretrando passo dopo passo sino all'inizio del XVII secolo.

Stuart non poteva aver incontrato queste tesi nella *Lucerna Theologica* di Nicolai<sup>24</sup>, benché l'autore si presenti come un fervente paladino della *notitia Dei naturalis*. Nicolai si propone di scrivere una teologia illustrata *methodo naturali*, nella quale cioè vengano stabiliti certi assiomi generali chiari per sé, dai quali si possano dedurre conseguenze non manifeste per se stesse<sup>25</sup>. Il richiamo a Ramus è palese<sup>26</sup>.

21. Baumgarten 1762-1763-1764, vol. II, pp. 397-399.

22. Meisnerus 1613, p. 1132.

23. Ivi, p. 1131.

24. Nicolai 1631. Hieremias Nicolai (1558-1632), pastore e *Superintendent* (nel XVI e nel XVII secolo si trattava d'un generico incarico di supervisore ecclesiastico relativo ad una certa zona geografica e non d'una carica istituzionale determinata) di Mengerhausen im Waldeck'schen, era divenuto diacono nel 1586 ed è noto come erudito teologo nonché come autore di *Lieder* sacri.

25. Ivi, *Epistola dedicatoria*, pp. 2-3, non numerate.

26. Ivi, p. 4.

Nel libro I, cap. XII<sup>27</sup>, Nicolai adduce citazioni da Cicerone per chiosare *Romani* 1,20. Ma non giunge ad attribuire la conoscenza naturale del creatore anche ad esseri privi di ragione (quali sono infanti e fanciulli).

Tuttavia le cose cambiano con il suo collega, autore della prima parte della *Philosophia Sobria*<sup>28</sup> – pubblicata in seconda edizione *correctior* nel 1613 – Balthasar Meisner (1587-1626), all'epoca professore di etica presso l'ateneo di Wittenberg (poi di teologia). Nella sezione IV, che verte sulle *quaestiones* di metafisica, il capitolo IX è dedicato a Dio e solleva preliminarmente l'interrogativo se si diano ed eventualmente quali «notitiae homini de Deo ingentiae»<sup>29</sup>. Quanto al primo quesito – che è quello che interessa – Meisner dà in generale una risposta positiva asserendo che i *libri* mediante cui conosciamo Dio sono tre: quello della natura, quello delle creature e quello della Scrittura<sup>30</sup>. E tre sono i tipi di *cognitiones* che possiamo ricavarne: *connata*, *acquisita*, *in Scripturis revelata*. La prima è stata contestata da Timpler (cfr. *infra*), il quale ammette solo una nozione naturale di Dio in potenza, ossia intesa come facoltà che l'uomo possiede di procurarsela con mezzi naturali (tesi simile a quella cartesiana).

Tuttavia, obietta Meisner, le *notitiae naturales connatae* non debbono essere spiegate δύναμιν bensì ἔξῃ. Questo significa che esse si trovano nella nostra mente in guisa abituale, sin dalla prima infanzia, a mo' d'assiomi<sup>31</sup>. La tesi può esser dimostrata mediante tre richiami alla lettera ai Romani. Il primo (*Romani* 1,18) evidenzia che vi sono dei *principia communia*<sup>32</sup> i quali non sono *praescripta* bensì *inscripta* nei cuori umani, i quali non sono *tradita* bensì *nobiscum nata* e costituiscono l'essenza propria della coscienza umana<sup>33</sup>. E questi principi posseggono valore teoretico e pratico. *Romani* 1,19 conferma che le notizie insite non denotano solo la facoltà di giudicare della quale l'uomo è dotato, bensì un *habitus* e che questo non è presente solo negli adulti, bensì «in ipsis etiam infantibus»<sup>34</sup>. Infine *Romani* 2,15 estende questo carattere innato all'intera *lex naturalis*, che costituisce quindi un *habitus* in atto nei cuori di tutti gli uomini, di qualunque età<sup>35</sup>.

Meisner approfondisce il tema della legge naturale nella sua *Dissertatio De Legibus*, del 1616 (nonostante il titolo, l'opera consta di quasi settecento pagine)<sup>36</sup>. Dopo la legge in genere e la legge eterna (divina), ma prima delle leggi umane (civili ed ecclesiastiche), Meisner tratta della legge naturale. L'impostazione non è diversa da quella veduta nella *Philosophia Sobria*, se non che qui

27. Ivi, pp. 73-76.

28. Meisnerus 1613.

29. Ivi, p. 1126.

30. Ivi, p. 1127.

31. Ivi, p. 1128.

32. «1. Deum colito; 2. suum cuique tributo; 3. neminem laedito», ivi, p. 1128.

33. Ivi, pp. 1128-1129.

34. Ivi, p. 1129.

35. Ivi, p. 1130.

36. Meisnerus 1616.

Meisner conferisce ad essa un respiro più generale partendo dall'asserzione che le *notiones communes* si danno sia relativamente a Dio, sia relativamente alla conoscenza del mondo, sia relativamente ai criteri dell'agire retto<sup>37</sup>. Più interessante è l'elenco di coloro che avversano la legge naturale. Il primo è Flacius che nega possa darsi nell'uomo qualche *vera notitia Dei*<sup>38</sup>. A Flacius, uno dei padri dell'ortodossia luterana, Meisner non si perita d'affiancare i sociniani, chiamati polemicamente, com'era in uso, *recentiores Photiniani*<sup>39</sup>. Nello stesso errore – ma non per difetto bensì stavolta per eccesso verso la natura e la ragione – cadono i seguaci di Platone, i quali affermano che *discere est reminisci*; i pelagiani (termine polemico generico sotto cui si celano sia i cattolici romani, sia le correnti latitudinarie e liberali della Riforma); ed infine certi *Calviniani* per i quali anche i pagani sarebbero in grado di pervenire alla salvezza<sup>40</sup>.

Tra le fonti delle prove dell'efficacia (non illimitata) delle nozioni comuni Meisner allega la Scrittura, la ragione e diverse autorità. Quanto alla Scrittura, l'esegesi, antiflacciana, concerne soprattutto *Romani* 1,19-20. Sul piano razionale, mostrano l'esistenza d'una cognizione naturale: l'immagine di Dio in base alla quale gli uomini sono stati fatti; l'istinto, che è una vera e propria guida per il sapere ed il fare; i precetti salvifici propri dei pagani; la nozione del peccato che pure costoro possiedono<sup>41</sup>. Le autorità sono i filosofi antichi (Platone, Aristotele e Cicerone), taluni *patres* (Agostino, Teofilatto, eccetera), ed alcuni teologi contemporanei, innanzi tutto Chemnitz, del quale s'è detto; gli altri sono: Aegidius Hunnius (1550-1603) formatosi a Tübingen e dal 1576 ordinario di teologia a Marburgo (il riferimento è al suo commento dei primi due capitoli della lettera ai Romani); David Rungius [Runge] (1564-1604), professore di teologia a Wittenberg, collaboratore di Hunnius, è citato per il suo commento a *Romani* 1, e per una disputa *de imago Dei*; Johannes Schröder (1572-1621), allievo di Hunnius a Marburgo (passò poi a Wittenberg): di lui dirò in seguito. Questo è il gruppo più nutrito di teologi luterani, facenti capo a Marburgo ed a Wittenberg, che dà l'interpretazione più radicale della *notitia Dei naturalis* cui Steuart, senza nominarli, si richiama con disappunto<sup>42</sup>.

Vengo infine alle obiezioni. L'argomento intorno al quale tutte ruotano è che vi è chi (vuoi gli atei, *Salmi* 14,1, vuoi i pagani, I *Corinti* 1,21) non possiede nessuna *notitia* di Dio. Vi è cioè chi, ad opera della natura, non subisce

37. Ivi, p. 123 ss.

38. Flacius 1609, s. v. *lex*.

39. Meisnerus 1616, pp. 124-125.

40. Ivi, pp. 125-126. Meisner non esplicita la fonte ma qui (al contrario del comportamento che tiene verso i sociniani) presenta la prospettiva riformata in una forma assai polemica, al limite del travisamento. L'equivoco è dovuto alla volutamente sfumata distinzione, entro l'ambito riformato, tra zwingliani (arminiani, eccetera), e calvinisti d'orientamento 'preciso' (*Calviniani* sta appunto per seguaci di Calvino in genere): il che avveniva spesso nella controversistica. Si veda ad esempio Gisenius 1621, in particolare *pars prima*, pp. 56-57.

41. Meisnerus 1616, p. 140 ss.

42. Si vedano: Hunnius 1592; Rungius 1606; Schröderus 1605.



quella necessità che dovrebbero avere nozioni innate che nessuno si sognerebbe seriamente di negare (come gli assiomi logici). Meisner risponde distinguendo latenza da assenza: «*Aliud est latentia, aliud absentia*»<sup>43</sup>. Se è vero che i principi innati sono latenti in talune persone, questo non significa che siano assenti: «a latere ad abesse non valet consequentia». Vi sono verità che restano celate. E per meglio chiarire il proprio pensiero, forse che – si domanda retoricamente l'autore – i fanciulli (*infantes*) non hanno fede «quia per opera se non exerit»? Forse che tra i cattolici non si dà più chiesa, «quia latuit», e non è più visibile? Una *notitia sopita* non è una *notitia nulla*. La latenza di certe cognizioni può dipendere, «in pueris» dal non uso della ragione, o in genere da *inveterata malitia* (i cattivi *mores* sopprimono le «*gnoses inditae*»). Come il sole irraggia, sebbene non splenda e non ci appaia a causa d'una coltre di nuvole, allo stesso modo la luce insita nell'anima perdura senza posa, anche quando non rifulga poiché ricoperta dalle tenebre del male e dell'ignoranza<sup>44</sup>.

Comunque, precisa il professore di Wittenberg, non si ha mai latenza assoluta delle *notitiae insitae*<sup>45</sup>. Con Cicerone, Meisner reputa che il «*turpis honestique discrimen*» sia posseduto da tutti i popoli di qualsiasi epoca e latitudine. Quando non appaia all'esterno, la conoscenza innata si manifesta sempre per lo meno internamente: essa rifulge dentro, anche quando si celi di fuori; ed è percepita dal cuore, benché non traspaia nelle opere<sup>46</sup>. Quanto agli infanti – Meisner non l'afferma esplicitamente, ma è una conseguenza diretta delle sue tesi – dipenderà da chi ne ha in cura l'educazione non soffocare e non offuscare<sup>47</sup> le cognizioni che Dio ha scolpito nei loro cuori come nei cuori di tutti gli uomini.

Sicché la profondità insondabile della coscienza e del suo sentire, diviene l'inoggettivabile teca entro cui è serbata la verità che Dio ha reso accessibile all'intera umanità: venga o non venga conosciuta, resa consapevole ed espressa.

Meisner torna poco oltre sui fanciulli ribadendo che dal fatto che i *principia insita* non siano in atto, non segue che non siano – come invece sono – *habitus*. L'erudito che dorme o delira non può far uso delle «*multarum rerum notitiae impressae*» che pure possiede a causa del momentaneo disuso della sua ragione dovuto ad un difetto percettivo: infatti qualsiasi *actualis intellectio* richiede l'opera della sensibilità (come insegna il *De Anima* aristotelico)<sup>48</sup>. Lo stesso vale per gli *infantes*, i quali non hanno l'uso della ragione «*ob indistinctas confusasque sensuum operationes*»<sup>49</sup>.

Lo schema si raffina: non solo le cognizioni innate possono essere latenti per insufficiente sviluppo della ragione, non solo possono essere soggiogate da

43. Meisnerus 1616, p. 152.

44. Ivi, p. 153.

45. *Ibidem*.

46. *Ibidem*.

47. Ivi, p. 152.

48. Ivi, p. 180.

49. Ivi, p. 181.

idee o comportamenti malvagi o restii a riconoscerle per motivi morali, ma la sensibilità gioca in tutto questo un ruolo determinante. In positivo, le sensazioni avviano la mente sulla strada della conoscenza intellettuale, e perciò se le menti non sono attive (come accade ad esempio nel sonno), essa non ha luogo. In negativo possono però turbare o confondere i processi intellettivi (nei fanciulli o in chi delira), e per questa via mantenere in stato di latenza le *notitiae insitae*.

Così s'esprime Meisner intorno al 1620. Ma è possibile risalire ancor più indietro. Johannes Schröder, nel suo *Opusculum* del 1605<sup>50</sup>, tratta prima della teologia (canone ed ermeneutica biblica) e poi della cognizione naturale di Dio. Per Schröder *finis internus* della teologia è l'*agnitio Dei*, ossia ciò mediante cui riceviamo Dio, «intuitu mentis nostrae»<sup>51</sup>. Se l'ateo nega che Dio esista, gli si risponderà appellandosi alla natura ed alla Scrittura<sup>52</sup>. Dalla prima si desume la «naturalis notitia Dei», dalla seconda se ne ricava quella rivelata. Poggiandosi su *Giobbe* 12,7-9, e soprattutto su Agostino (*De trinitate* XV, 4), Schröder definisce la cognizione naturale di Dio come quella di cui è artefice la natura e che è «omnibus hominibus communis»<sup>53</sup>. Essa può essere o *insita* o *acquisita*<sup>54</sup>. È insita la nozione comune che è stata «insculptam et impressam» nell'animo umano «per naturam» e «ab utero». Schröder polemizza espressamente sia contro coloro che reputano la mente umana, alla nascita, una *tabula rasa* dove tutto può esservi inciso, sia contro coloro che, all'opposto, la ritengono una *tabula exarata* dove «ab utero materno» tutto vi è già stato impresso ed il sapere non è altro che reminiscenza. Diversamente dalle tendenze aristoteliche e da quelle platoniche, il pastore di Schweinfurt sceglie una via intermedia<sup>55</sup>: non tutte le nostre cognizioni derivano «ex utero matris», ma solo certune: appunto quelle che consideriamo i principi delle cose, le nozioni comuni, «axiomata notissima, communissima et suprema». Questi possono essere o teoretici (ad esempio: il tutto è maggiore della parte), oppure pratici (ad esempio: a ciascuno il suo). Simili principi sono quanto è restato di divino nella mente umana dopo la caduta, ed i filosofi a buon diritto l'attribuiscono alla ragione naturale.

Tra questi assiomi vi sono anche quelli che concernono Dio: che esiste, che è buono e verace, che è immortale e che va onorato<sup>56</sup>. A sostegno, Schröder cita Paolo (*Romani*) e Cicerone, qualche padre della chiesa, e conclude con Avicenna, secondo cui chi non riconosce Dio è privo sia di *ratio*, sia di *sensus*<sup>57</sup>. La *notitia Dei acquisita* è invece il frutto della contemplazione delle opere divine.

50. Schröderus 1605.

51. Ivi, pp. 172-173.

52. Ivi, p. 176.

53. Ivi, p. 178.

54. Ivi, p. 179.

55. Ivi, p. 180.

56. Ivi, p. 181.

57. Ivi, p. 183; per errore si legge: 193.

Schröder valuta la cognizione naturale di Dio come il presupposto razionale della rivelazione<sup>58</sup>, che rende inescusabili gli uomini sordi di fronte ad essa<sup>59</sup>. Ovviamente egli non ritiene che questa basti alla salvezza, dal momento che la «salvifica Dei notitia», cioè poi Cristo, è un mistero che sfugge alla sfera del comprendere umano<sup>60</sup>. Inoltre la *naturalis notitia* non solo non genera né alimenta la fede salvifica<sup>61</sup>, ma talora – allorché si tratta della redenzione mediante la morte di Cristo – giunge ad avversarla<sup>62</sup>.

Mylius<sup>63</sup>, professore di teologia a Wittenberg, come a suo tempo Gerhard<sup>64</sup>, non tratta degli *infantes*. La traccia più vetusta si trova invece in Aegidius Hunnius (1550-1603), il quale dopo aver studiato teologia a Tubinga ne divenne professore ordinario a Marburgo dal 1576. Egli appartenne all'ala *mollis* dell'ortodossia luterana e non esitò a polemizzare contro Flacius<sup>65</sup>. Suo è il commento all'epistola agli Ebrei uscito nel 1585 e riedito nel 1608 nelle opere complete<sup>66</sup>. Richiamandosi a *Ebrei* 11,6 dove la fede viene indicata come condizione indispensabile per riuscire graditi a Dio, Hunnius osserva che questo è asserito a refutazione della *fanatica opinio* professata dagli anabattisti, giusta la quale «*infantes fidei et operationis Spiritus Sancti non esse capaces*»<sup>67</sup>. Infatti, se così fosse, come potrebbero i bimbi «Deo placere»? Matteo, a detta di Hunnius, nel capitolo 18<sup>68</sup>, giungerebbe ad affermare «*infantes credere*». A questo non s'opponne il fatto che la loro *ratio* ed il loro *intellectus* siano ancora inattivi, giacché la ragione non solo non ha voce in capitolo nella rigenerazione e nella fede, ma piuttosto le ostacola.

La «*descriptio fidei*» ha due aspetti: *notitia* e *fiducia*. La prima è la cognizione che Dio esiste. La seconda riposa sulla convinzione che Dio sia colui che ricompensa con generosità chi lo cerca, e questo per mezzo di Cristo. D'altronde la prima senza la seconda non basta (come invece pensano i cattolici romani). D'altronde, senza fiducia, la «*nuda historiae notitia*» non serve a niente.

A dimostrazione che Dio opera anche negli infanti, Hunnius adduce anche il passo di *Luca* 1,15, dove l'angelo annuncia a Zaccaria che sua moglie Elisabetta avrà un figlio di nome Giovanni (il Battista), il quale adempirà la missio-

58. Ivi, p. 289.

59. Ivi, p. 289.

60. Ivi, pp. 297-300.

61. Ivi, p. 305 ss.

62. Ivi, p. 310 ss.

63. Mylius 1595, p. 28 ss.

64. Gerhardus 1645, p. 100 ss.

65. Sostenendo ad esempio che l'uomo è sì depravato a causa del peccato ma non per questo si trasforma «in peccatum ipsum», in incarnazione vivente del peccato (cfr. Hunnius 1592, pp. 106-107).

66. Hunnius 1608, pp. 866-952.

67. Ivi, p. 929 (per errore si legge: 919), c. 2.

68. Probabilmente 18,3-5 e 18,10.

ne di ricondurre al Signore i figli d'Israele e che perciò fin da quando si sarà trovato nel seno materno sarebbe stato pieno di spirito<sup>69</sup>.

Hunnius chiarisce il suo pensiero asserendo che negli adulti Dio si fa certo mediante il verbo, predicato ed udito, mentre negli infanti e nei fanciulli la rigenerazione, la fede e la salvezza sono opera non della parola bensì del battesimo<sup>70</sup>.

Il calvinista Timpler s'inserisce in questo contesto ma da una prospettiva dichiaratamente filosofica. Nel suo celebre e diffuso *Metaphysicae Systema Methodicum*<sup>71</sup>, Timpler prima esclude che l'uomo abbia una qualche cognizione innata del principio primo di tutto il creato<sup>72</sup>, e poi ribatte che Dio all'uomo non è noto per via naturale<sup>73</sup>.

La prima asserzione viene motivata con tre argomenti tratti da Aristotele: il richiamo alla mente umana come *tabula rasa* all'atto della nascita sulla quale non v'è impresso niente *actu*; la necessità che ogni «intellectio et cognitio» ha d'aver origine sensibile; l'esigenza che qualsiasi «habitus seu notitia principiorum universalium» derivi primariamente «ex observatione et inductione singularium»<sup>74</sup>. Alla tradizionale obiezione basata su *Romani* 2,14-15, Timpler risponde che nell'uomo è *innata* non la *cognitio*, bensì la «facultas et habitus ad comparandam cognitionem principiorum», e che, nell'uomo si danno sì numerosi principi i quali, come evidenti, sono conosciuti solo mediante l'intelletto naturale, senza il rinvio né ad autorità né a dimostrazioni: tuttavia la *notitia* di essi non è «proprie» innata, ossia «eo ipso momento homini insitam, quo ipse in utero materno cepit esse homo», ma è invece «adventitiam». Insomma per Timpler innata è la facoltà del conoscere ma non i suoi contenuti, le sue rappresentazioni.

Perciò è vero che l'uomo possiede la facoltà naturale di capire tutto ciò che sia per lui intelligibile<sup>75</sup>, e dunque anche Dio. Ma non è vero che di Dio abbia una nozione innata, giacché questo postulerebbe che egli, come «homo infans», nell'utero materno o appena nato, possedeva una conoscenza in atto di Dio ed intenda il significato del termine che lo designa: il che non avviene finché, con il progresso degli anni, s'acquista l'uso della ragione.

Questo per Timpler non significa affatto negare la conoscenza naturale di Dio<sup>76</sup>. Richiamandosi a Cicerone e ad Avicenna egli enumera i classici argomenti mediante cui dal libro della natura si evince l'esistenza di Dio<sup>77</sup>, e ribadisce che né il testo della lettera ai Romani, né Cicerone hanno inteso altro se non affermare che la *lex naturae* coincide con la *recta ratio*: una facoltà che si

69. Hunnius 1592, p. 929 (per errore si legge: 919), c. 2.

70. Hunnius 1592, p. 97 c. 1 (il richiamo è a *Romani* 10,14 ss.).

71. Timplerus 1607.

72. Ivi, *Liber III, Caput I, Quaestio IX*, p. 255.

73. Ivi, *Liber IV, Caput II, Quaestio II*, p. 428.

74. Ivi, pp. 255-256.

75. Ivi, p. 428.

76. Ivi, p. 429; cfr. sul punto pp. 433-436.

77. Ivi, pp. 429-431.

esplica con il tempo, a poco a poco, a contatto con l'esperienza, la quale come tale non può essere attribuita agli infanti che invece ne sono sprovvisti<sup>78</sup>.

La controversia lasciò tracce anche durante i decenni successivi.

Dopo aver difeso contro sociniani, arminiani e calvinisti la *notitia Dei naturalis insita* – in opposizione a quella *acquisita*: tra gli altri la polemica è con Timpler, Bartholomaeus Keckermann e con il sociniano Crellius<sup>79</sup> – rispondendo alla *quaestio* della maniera nella quale tale *cognitio* sia presente in noi – se «per modum facultatis [ossia in quanto *acquisita* mediante le facoltà, quelle sì innate], habitus, vel dispositionis aut actus» – Abraham Calov (1612-1686), esponente del luteranesimo rigido, all'epoca impegnato nelle dispute contro Georg Calixt ed i 'criptocalvinisti' di Helmstedt (inclinati al sincretismo dottrinale e fautori d'una netta separazione tra dottrina e morale), tratta dell'argomento relativo al carattere *actualis* piuttosto che *habitualis* della *notitia insita*. Calov reputa che questa sia un *habitus* o una *dispositio* ma che questo non significhi affatto – come gli obiettori vorrebbero – che l'intelletto faccia uso immediato dei principi innati, il che in effetti negli infanti non si verifica<sup>80</sup>.

Calov replica in sostanza che, sebbene non vediamo *in infantibus* nessun uso dei principi innati relativi a Dio, tuttavia non vi è nessun dubbio che in essi la fede operi in modo che essi ne abbiano una qualche nozione. Il fatto che la *notitia* non sia attuale non significa che non sia presente come abito: forse che i dormienti o i deliranti ne sono privi?<sup>81</sup> E lo stesso dicasi dei ciechi, dei sordi e degli anziani: come potrebbero costoro percepire la verità dei principi primi se non fosse rimasta impressa al loro interno una cognizione originaria della divinità?<sup>82</sup> O si debbono considerare *atheï speculativi* (secondo la definizione di Gijsbert Voëtius<sup>83</sup>) tutti coloro che non posseggono, in un certo momento del tempo, la cognizione di Dio?

Con Calov la cognizione innata di Dio entra nella dommatica e, secondo l'auspicio degli intransigenti, tende a divenire un articolo che contraddistingue l'ortodossia. Infatti Calov sostiene che, in conformità della patristica 'sana', i teologi ortodossi difendono una concezione innata e non acquisita della cognizione di Dio<sup>84</sup>. Non è casuale che questa affermazione cada in una pagina dove l'autore polemizza contro Conrad Horne (1590-1649), teologo di Helmstedt, che con Calixt formava il *duumviratus Helmstadiensis* (il nocciolo dell'opposizione liberale ai rigidi di Wittenberg) e che interpretava *Romani* 1,20 nel sen-

78. Ivi, p. 432.

79. Il tema della *cognitio Dei naturalis* non interessa i sociniani, al punto che Crellius non si serve di questa locuzione. La conoscenza di Dio non rivelata è ricondotta, come qualsiasi altra cognizione naturale, alla combinazione di ragione ed esperienza, fonte quest'ultima e mezzo la prima da cui e tramite cui la mente umana ottiene il suo sapere. Si veda: Crellius 1656 [1665], ed in particolare il *Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos*, pp. 65-246 e *Ad Romanos* 1, 19-21, pp. 78-81.

80. Calov 1655, p. 85, punto 3.

81. Ivi, p. 86 (per errore si legge: 76).

82. *Ibidem*.

83. Cfr. le quattro dispute *de atheismo* (1639), in Voëtius 1648, pp. 114-226.

84. Calov 1655, p. 88.

so che gli uomini possono per natura pervenire alla *notitia Dei* investigando con la mente le opere divine, e non nel senso che essa sia *nota per se*.

Musaeus<sup>85</sup> appartiene ad una diversa corrente luterana rispetto a Calov. Egli distingue tra *religionis habitus* e *theologiae habitus*<sup>86</sup>. Quest'ultimo, connesso al *ductus luminis naturae*, trova sviluppo nella teologia naturale che è la scienza avente Dio per oggetto. La teologia naturale può avere cognizione di Dio in due diverse maniere: «per *notitiam natura insitam* [...], per *notitiam acquisitam*»<sup>87</sup>.

La *notitia insita* nell'intelletto può intendersi, propriamente, in due sensi: come *notitia in actu primo* e come *notitia in potentia propinqua*. Nel primo caso l'intelletto dovrebbe possedere in se stesso per natura le *species impressae*, il che non avviene, poiché le rappresentazioni non nascono dentro di noi, «sed *transmittuntur ab objectis per sensus et phantasmata*»<sup>88</sup>. Nel secondo, che è l'interpretazione condivisa da Musaeus, l'intelletto non possiede *ab origine* i contenuti cognitivi, è però in grado d'appropriarsene «sua sola intrinseca sibi que ab utero insita vi cognoscendi». Dunque l'intelletto possiede innata la facoltà di conoscere contenuti: ma non i contenuti stessi. Ed anzi in esso si deve distinguere la cognizione dei contenuti dall'assenso dato ad essi: *potentia propinqua* vuol dire appunto che, a differenza di quanto accade nella *notitia acquisita* (dove la *potentia* è *remota*), l'assenso è immediato e, in questo caso, esso s'identifica con la cognizione.

Musaeus si richiama per quest'interpretazione delle idee innate come *habituales notitiae* a Tommaso d'Aquino ed a Melantone<sup>89</sup>, polemizzando implicitamente con i suoi colleghi d'orientamento rigido. Tuttavia, esplicitamente, i suoi strali vanno in un'altra direzione: contro l'innatista per eccellenza, Descartes, e contro i cartesiani come Johannes Clauberg<sup>90</sup>. Musaeus dedica una ventina di fitte pagine alla refutazione della nozione cartesiana di idea ed alla confusione tra piano del pensiero e piano della realtà, di cui l'autore dei *Principia* e delle *Meditationes* (le due opere più citate) s'è a suo avviso reso responsabile. Il malizioso monito di Musaeus ai tutori dell'ortodossia è chiaro: difendere l'innatismo delle rappresentazioni significa porsi accanto a Descartes e condividere la tesi cardine della sua metafisica. Un caso tutt'altro che isolato di teologo liberale che polemizza contro la *nova philosophia* in funzione antidommatica ed in difesa del latitudinarismo dottrinale.

Frommann, anch'egli teologo luterano, nel 1713 conferma che l'informazione circa l'esistenza del *Summum Numen* può derivare anche «ex *notitia Dei omnibus hominibus a natura insita*», e non solo dalla contemplazione del mi-

85. Johannes Musaeus (1613-1681) studiò a Erfurt filosofia e *humaniora*, poi passò a Jena per teologia, dove dal 1646 divenne professore.

86. Musaeus 1679, pp. 26-27.

87. Ivi, p. 52.

88. Ivi, p. 53.

89. Ivi, pp. 53-54.

90. Ivi, p. 60 ss.

crocosmo e del macrocosmo<sup>91</sup>. Questo però non dev'esser inteso come se l'esistenza attuale di Dio fosse percepita sin dalla nascita («jam inde a primo natiuitatis momento observetur, et de facto percipiatur»), bensì come espressione della perfezione dell'intelletto umano capace di cogliere l'evidenza dell'esistenza del suo creatore.

La certezza naturale circa l'esistenza di Dio va contro gli atei ma anche contro sociniani, rimostranti, calvinisti, scolastici, nonché contro Hobbes, Locke, Bayle «et alii»<sup>92</sup>. E proprio parlando di Hobbes e di Locke, Frommann afferma che costoro negano, senza motivo, la nozione naturale di Dio «in pueris et infantibus»<sup>93</sup>. Invece *pueri ed infantes* hanno una simile cognizione, sebbene non di tipo riflesso bensì diretta, di maniera che essi, pur possedendola, non ne siano consapevoli<sup>94</sup>. In altri termini, anche se presso gli infanti non registriamo l'uso d'un tal principio, questo non rende lecito negarne la presenza e l'efficienza<sup>95</sup>. Infatti vi sono molti altri fenomeni che non siamo in grado d'osservare nei piccoli, e dei quali non neghiamo la realtà. D'altronde anche molti adulti asseriscono di non avvertire il principio dell'esistenza di Dio al loro interno come innato, ma questo non significa niente: l'uomo non può liberarsi di questa nozione a meno di non far violenza alla natura, recandole oltraggio persino all'interno di se stesso<sup>96</sup>. Frommann conclude con un argomento che richiama il tema di ciò che è di volta in volta presente alla mente: dentro di noi vi sono molte cose delle quali non siamo consci in modo permanente<sup>97</sup>.

Da questa rassegna si conclude che il tema della *notitia Dei naturalis in infantibus* sorge in relazione all'esegesi polemica dei luoghi sulla teologia naturale della lettera ai Romani – non senza richiami alla tradizione stoica (filtrata da Cicerone) sulle *notiones communes* – verso la fine del Cinquecento, in coincidenza con la formalizzazione filosofico-teologica delle ortodossie protestanti,

91. Frommann 1713, *prima pars*, p. 36.

92. Ivi, p. 38.

93. Ivi, p. 39.

94. «[...] habent [...] hanc notitiam, etsi non reflexam, tamen directam, ut in illis cogitatio datur, etsi super illam non reflectant», *ibidem*.

95. «Et quamvis usum principii hujus congeniti apud Infantes non cernamus, non licet tamen ipsam notitiam negare», *ibidem*.

96. «Nam notitiam hanc insitam homo non potest exuere, quin naturae vim inferat, eamque in semetipso violet», *ibidem*.

97. «[...] multa [...] in nobis sunt, quorum non semper conscii sumus», *ibidem*. Fonte esplicita di Frommann è Zacharias Grapo (Grapius) (1671-1713), professore di teologia a Rostock, autore della *Theologia recens controversa*, 1719, il quale nel capitolo I presenta lo stesso quadro qui riassunto da Frommann. Grapo cita anche Schomer (1648-1693) 1711. Quanto all'incoscienza, sembrerebbe un caso particolare della *caligo* dovuta alla caduta, la quale non pregiudica la possibilità della fede. Hollazius 1741, pp. 875-876, rispondendo all'obiezione secondo la quale «infantes non sunt capaces fidei», afferma: «Multi adulti phrenetici, agonizantes, et somno sepulti non utuntur ratione, et tamen fidem habent. Non pendet fides ab usu rationis [...]». E più specificamente: «Habent infantes fidem non reflexam aut discursivam, sed directam et simplicem [...] per baptismum accensam».

e che, anche a causa delle obiezioni di Timpler, diventa in pochi anni un luogo comune nella controversia che oppone i luterani ai calvinisti (ed ai sociniani) circa la cognizione innata di Dio. Nella controversia entra ben presto anche l'innatismo cartesiano (in qualsivoglia modo lo s'interpretasse). Le ultime tracce di questo tema si ritrovano nella prima metà del Settecento: esse scompaiono con l'affermarsi dell'*Aufklärung*. L'intreccio dell'innatismo luterano con quello cartesiano non sembra creare soverchio imbarazzo ai teologi evangelici i quali, avversi all'attualismo del pensiero (e, nel caso particolare, dell'idea di Dio presente nei fanciulli), difendono una nozione non in atto di Dio in coloro che non possiedono *actu* l'uso della ragione: vuoi perché ancora non ne dispongono (come i *pueri*), vuoi perché essa ha cessato di funzionare più o meno temporaneamente (come avviene nei folli o in chi dorme).

Quanto a Stuart, potremmo agevolmente congetturare che egli possedesse la conoscenza d'una qualche opera che tratta dell'argomento e che se ne sia servito nel suo passo contro l'innatismo.

Se non che il vaglio delle opere sull'argomento consente d'indicare con buona probabilità quale autore e quale testo Stuart avesse sul tavolo in quel torno di tempo. Infatti, con dedica del 18 agosto 1647, esce con data 1647 (probabilmente autunno) il trattato di Henricus Nicolai, *De Notitiis Naturalibus*<sup>98</sup>. L'autore, che ispira le sue considerazioni a Gerhard e a David Rungius<sup>99</sup>, fornisce un resoconto presso che completo sul dibattito contemporaneo intorno alla cognizione naturale di Dio.

Nicolai paragona la nozione naturale di Dio ad un'istinto, ad un'inclinazione, ad un'attitudine irriflessa, che hanno anche i bruti<sup>100</sup>. Egli mette in guardia dagli eccessi d'origine pitagorico-platonica secondo cui l'uomo possiederebbe una memoria incorporea, in forza della quale sin dall'infanzia avrebbe conoscenza d'idee che solo da adulto diventano consapevoli per la mente<sup>101</sup>. Né bisogna cadere nell'eccesso opposto di coloro che, guardando ai popoli barbari ed orientali, che ne sono privi, osservano che nella natura umana è assente l'idea di Dio<sup>102</sup>. Infatti, un conto è esser nascosto o represso, un altro essere assente<sup>103</sup>. La nozione di Dio<sup>104</sup> non è assente in nessun uomo, di nessuna latitu-

98. Nicolai 1647. Nicolai (1605-1665), ottenuto il *Lam* a Marburg nel 1626, dal 1631 insegnò logica e metafisica al *Gymnasium* di Danzica. Nel 1645, per un suo scritto (*Irenicum [...]*, Rhetius, Dantisci, 1645), fu tacciato di sincretismo dagli ortodossi capitanati da A. Calov.

99. Rungius 1606, in particolare p. 22 ss. e p. 37 ss. dove però non si fa cenno agli *infantes*. Rungius fu professore di teologia a Wittenberg ed amico di Aeg. Hunnius.

100. Nicolai 1647, p. 7.

101. Ivi, p. 15.

102. Ivi, p. 18.

103. «[...] aliud latere et suffocari est, aliud abesse», *ibidem*.

104. Ecco la definizione: «Notitiae naturales sunt notitiae humanae, a Deo ortae, quibus homo ex lumine intellectus insito, et facultate Critica ac dispositione congenita veritatem theoreticarum et praticarum rerum natura cognitarum videre et agnoscere, ac rationis usu accedente in ulteriorem naturalium notitiam semetipsum per librum naturae consideratum perducere, et cognoscendo perficere potest», *ivi*, p. 21-22.



dine, di nessuna età. Nei barbari è occultata, mentre negli *infantes* manca per insufficiente sviluppo della ragione.

Discutendo l'annosa questione se il *lumen naturale* sia *habitus*, *actus*, *facultas*, *dispositio*, eccetera, Nicolai sostiene che la cognizione del divino è permanente, e non cessa mai, e dunque non è un *motus*, non è *actus*<sup>105</sup>. Se fosse *actus* non inerebbe (*inest*) sempre a tutti – inclusi *infantes*, *dormientes* e malati mentali – come invece fa, in popoli ed individui, pur manifestandosi in grado variabile in funzione delle qualità e dello sviluppo della cultura e della ragione.

Le radicate ancorché non maggioritarie concezioni relative all'idea di Dio insita negli infanti, proprie per lo più dei luterani d'orientamento teologico più intransigente, si basano in primo luogo sul sacramento del battesimo, il quale garantisce per definizione, nell'intimo di chi lo riceve, l'attiva presenza di Dio e della sua cognizione, e in secondo luogo sul presupposto gnoseologico che non tutto ciò che sta nella mente sia presente in atto alla mente, pur senza dipendere né dalla percezione sensibile né dalla memoria. La difesa della disponibilità dell'idea innata di Dio negli infanti sin dalla vita intrauterina, non è dovuta ad una particolare enfasi nei confronti della teologia naturale o razionale, bensì ad un'interpretazione rigorosa dell'efficienza sacramentale. Con il battesimo Dio entra nell'uomo: di questa presenza beneficia il feto, allorché si trova nel ventre materno (in quanto la madre sia battezzata), e beneficia il neonato quando riceve in proprio il battesimo. Fa eccezione H. Nicolai (verosimile fonte di Stuart) il quale mette in relazione la nozione innata di Dio con l'onnipresenza di Dio nel genere umano, anche nella sua parte non cristiana. L'opposta tesi 'liberale' secondo cui Dio s'apprende a poco a poco con l'educazione in base alla nozione della rivelazione (mediante vista, udito e ragione), modera il valore dommatico del sacramento e riconduce all'esperienza ed alla cultura ciò che invece, dal precedente punto di vista, si risolve nella relazione ontologica tra Dio e le sue creature (individui o specie umana), tra la verità e il pensiero che direttamente la intuisce. Da questa prospettiva – concernente il rapporto tra Dio, pensiero e verità; tra oggetto e soggetto – Descartes – sul piano metafisico, non su quello dommatico, né su quello gnoseologico – può perfino apparire – come appare a Stuart – un *luteranus*.

#### Riferimenti bibliografici

- Baumgarten 1762-1763-1764 Sigmund Jacob Baumgarten, *Untersuchung theologischer Streitigkeiten*. Erster Band. Mit einigen Anmerkungen, Vorrede und fortgesetzten Geschichte der christlichen Glaubenslehre herausgegeben von D. Johann Salomo Semler [...], Halle, bey Johann Justinus Gebauer, 1762. II vol.: 1763; III vol.: 1764.
- Calov 1655 Abraham Calov, *Systema locorum theologicorum, e Sacra potissimum Scriptura, et antiquitate, nec non adversariorum confessione doctrinam, praxin, et controversiarum fidei cum veterum, tum imprimis recentiorum pertractationem loculentam*

105. Ivi, p. 24.

- exhibens. Tomus secundus. De cognitione, nominibus, natura et attributis Dei [...]*, Wittebergae, sumptibus Andreae Hartmanni [...] typis Johannis Röhneri, 1655 [4 tomi].
- Chemnitius 1690 Martinus Chemnitius, *Loci Theologici [...]. Quibus et Loci Communes D. Philippi Melancthonis perspicue explicantur [...]*. Editi opera et studio Polycarpi Leyseri D. Editio novissima, caeteris omnibus emaculatio [...]. Francofurti et Wittebergae, sumptibus Christiani Heinrici Schumacheri. Typis Balthasar Christoph. Wustil, 1690 [I edizione: Francofurti ad Moenum 1591-1592], 3 tomi.
  - Crellius 1656 Johannes Crellius, *Opera omnia exegetica [...]*, Eleutheropoli [Amsterdam], sumptibus Irenici Philalethii, Post annum Domini 1656 [1665].
  - Descartes 1987 [1648] René Descartes, *Oeuvres*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Paris, Vrin, 1987, vol. VIII-2 [contenente : *Epistola ad G. Voetium*, 1643; *Lettre apologetique*, 1645/1648; *Notae in programma*, 1648].
  - Descartes 1997 René Descartes, *Note contro un certo manifesto*, in Id., *Il carteggio. Le polemiche*, a cura di R. Bordoli, Napoli, Cronopio, 1997, pp. 261-294.
  - Flacius 1609 Matthias Flacius Illyricus, *Clavis Scripturae [...]*. Pars prima [...], editio ultima, Basileae, per Sebastianum Hennicpetri, 1609 [ne esiste un'Altera pars].
  - Freedman 1988 J.S. Freedman, *European Academic Philosophy in the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries. The Life, Significance, and Philosophy of Clemens Timpler (1563/4-1624)*, Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 1988, 2 voll.
  - Frommann 1713 Johannes Ulricus Frommann, *Atheus stultus sive disputatio inauguralis de stultitia atheismi [...]*, Tubingae, typis Joh. Cunradi Reisii, 1713.
  - Gerhardus 1645 Johannes Gerhardus (1582-1637), *Disputationes isagogicae [...]*, Jenae, typis et sumptibus Viduae Steinmannianae, 1645 (I edizione 1637).
  - Gisenius 1621 Johannes Gisenius, *De Zwinglio-Calvinismo fugiendo partes duae [...]*, Argentorati, sumptibus et typis Pauli Ledertz, 1621.
  - Grapo 1719 Zacharias Grapo, *Theologia recens controversa [...]*, editio novissima [...], Lipsiae et Rostochii, apud Joh. Bernhard. Hartung, 1719 [II edizione 1710, editio novissima 1713].
  - Hollazius 1741 David Hollazius, *Examini theologici acroamatici univers. theologiam [...]*, editio novissima [...], Holmiae et Lipsiae, apud Godofredum Kiesewetterum, 1741.
  - Hunnius 1592 Egidius Hunnius, *Epistolae divi Pauli apostoli ad Romanos expositio plana et perspicua [...]*, Francofurti Ad Moenum, excudebat Ioannes Spies, 1592.
  - Hunnius 1608 Aegidius Hunnius, *Exegesis Epistolae ad Hebraeos scripta, recognita, et denuo emendatius edita [...]* [1585], in: Id., *Operum latinorum [...]* Tomus Quartus [...], Francofurti, Ex Officina Paltheniana, sumptibus Ioannis Iacobi Porsii, 1608.
  - Luther 1883-1980 Martin Luther, *Werke*. Kritische Gesamtausgabe, Weimar, 1883-1980, 60 voll. + 7 (indici: 1983-).
  - Meisnerus 1613 Balthasar Meisnerus, *Philosophia Sobria, hoc est: Pia consideratio quaestionum philosophicarum, in controversiis theologis, quas Calviniani moverunt orthodoxis, subinde occurrentium [...]*. Editio II correctior, Giesse Hassorum, Typis Nicolai Hampelii, 1613 [I edizione: 1611; esistono anche una *Secunda Pars*, Wittebergae, 1613 ed una *Pars Tertia*, Wittebergae, 1623].
  - Meisnerus 1616 Balthasar Meisnerus, *Dissertatio de legibus, in quatuor libellos distributa, quorum primus agit de lege in genere. Secundus de lege aeterna. Tertius de lege naturae. Quartus de legibus humanis, tum politicis, tum ecclesiasticis [...]*, Wittebergae, impensis Haered. Bechtoldi Raaben, 1616.
  - Melancthon 1834-1860 Philippus Melancthon, *Opera*, in *Corpus Reformatorum*, Halis Saxonum poi Brunsvigae, 1834-1860, 28 voll.

- Musaeus 1679 Johannes Musaeus, *Introductio in theologiam [...]*, Jenae, Apud Johannem Bielcken [...], 1679.
- Mylius 1595 Georgius Mylius (1548-1607), *In Epistolam D. Pauli ad Romanos [...]*, Excudebat Tobias Steinman, Ienae, sumptibus Salomonis Gruneri, 1595.
- Nicolai 1631 Hieremia Nicolai, *Lucerna theologica. Hoc est: theologiae, ex Sacrosancta Veteris et Novi Testamenti Scriptura concinnatae, et ad naturalis methodi leges conformatae, Libri X. Tertio et postremo recogniti, limati et locupletati [...]*, Rintelii Ad Visurgim, typis exscripsit Petrus Lucius, 1631 [I edizione: 1602; II edizione: 1611].
- Nicolai 1647 Henricus Nicolai, *De notitiis naturalibus tractatus singularis philosophico-theologicus. in quo et de essentia earum, in quo ea post lapsum consistat, an in habitu, an potius dispositione aliqua ex habitu amisso residua, et usu, effectis, amplitudine, ac speciebus disquiritur, extrema amoveantur, media via eligitur, et fundamenta sententiarum distincte partiteque aperiuntur*, Dantisci, Ex Typographeio Viduae Georgii Rhetii, 1647.
- Rungius 1606 David Rungius, *Volumen disputationum ex Epistolis Pauli ad Romanos, et ad Corinthos priori et posteriori [...]*, Wittebergae, typis M. Georgy Mulleri, 1606.
- Schomer 1711 Justus Christoph Schomer (1648-1693), *Collegium novissimarum controversiarum in universam theologiam [...]*, Rostochii, sumptibus Joh. Henr. Ruswormii, 1711 (III edizione, che ho visto; I edizione: 1703).
- Schröderus 1605 Johannes Schröderus, *Opusculum theologicum de principio theologiae, et naturali notitia Dei scriptum [...]*, Swinfurti, imprimebat Casparus Kemlinus, 1605.
- Steuartus 1648 Adamus Steuartus, *Notae in Notas nobilissimi cujusdam viri in ipsius theses de Deo*, Theopoli, s. e., 1648 [copia della *Bibliothèque Nationale* de Paris: una mano ignota ha cancellato «ipsius» sostituendolo con «suas» ed ha biffato la prima metà di «Theopoli»].
- Timplerus 1607 Clemens Timplerus, *Metaphysicae systema methodicum, libri quinque per theoremata et problemata selecta concinnatum [...]*, Francoforti, Preolo Richteriano, impensa vero Conradi Nebenii, 1607 [I edizione: Steinfurti, 1604].
- Verbeek 1992 Th. Verbeek, *Descartes and the Dutch. Early Reactions to Cartesian Philosophy 1637-1650*, Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois UP, 1992.
- Verbeek 1993 Th. Verbeek, *Le contexte historique des Notae in programma quoddam*, in Id. (édité par), *Descartes et Regius. Autour de l'explication de l'esprit humain*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta, 1993, pp. 1-33.
- Voëtius 1648 Gisbertus Voëtius, *Selectarum disputationum pars prima*, apud Joannem a Waesberge, Ultrajecti, 1648.