

MARIO SINA

I DIBATTITI SULLA RELIGIONE RIVELATA AGLI ALBORI DEL SECOLO DEI LUMI

Non poche voci si erano levate in Europa nel corso del Seicento a metter in questione la convinzione della esistenza e del valore della religione rivelata. Esse erano rivolte in particolare contro la religione cristiana.

La riflessione degli autori libertini aveva posto le premesse teoriche per una lettura puramente naturalistica di ogni religione che si pretendesse rivelata. La teoria dell'origine della religione per meri scopi politici, favorita in particolare dagli scritti di Vanini, aveva aumentato i dubbi circa l'intervento divino all'origine delle varie religioni storiche, e nel caso migliore aveva portato a considerarle, con La Mothe Le Vayer, utili invenzioni umane per stabilire tra gli uomini opportune regole di condotta. La critica all'antropocentrismo, favorita dalla caduta della concezione tolemaica e dall'affacciarsi di ipotesi di altri mondi abitati, aveva contribuito a rendere precaria tutta la storia biblica, dalla creazione al peccato originale, all'incarnazione di Cristo e alla redenzione. Le descrizioni delle usanze di uomini che non avevano avuto contatti con la civiltà europea, contenute nei resoconti dei viaggi che seguirono le scoperte geografiche, avevano messo in luce la presenza di credenze e racconti superstiziosi nelle varie tradizioni religiose, insinuando il sospetto anche nei confronti della religione cristiana. L'uso infine della critica storico-filologica aveva mostrato le precarie basi della *pia philosophia*, e aveva portato a considerare le vicende della storia antica fuori del quadro provvidenzialistico proposto dalla tradizione

* Redazione integrale di un saggio pubblicato in forma ridotta nella *Encyclopedia of the Enlightenment*, ed. A.C. KORS, Oxford University Press, Oxford-New York 2003, III, pp. 441-450, voce *Revealed Religion*.

cristiana, che collocava la rivelazione di Cristo al centro della storia dell'umanità. La religione cristiana veniva così gradualmente ricondotta nell'alveo di tutte le altre religioni positive, ed assumeva i connotati di una produzione umana, frutto dell'invenzione dei legislatori e dell'impostura del clero. Queste tesi avevano pure trovato un'originale collocazione nel sistema hobbesiano, che sottolineava lo stretto rapporto tra l'intervento rivelativo divino e il potere del sovrano.

I dubbi e le insinuazioni sulla religione rivelata avevano riaperto l'interesse per lo studio degli stessi suoi fondamenti alla luce delle nuove conoscenze scientifiche, delle nuove concezioni filosofiche e secondo nuove e più affinate metodologie di ricerca storica e filologica. Affrontare in modo critico il problema della religione rivelata significava riconsiderare numerosi problemi inerenti alla sua caratteristica di "rivelata", non solo quindi i problemi più generali connessi con il fatto religioso, come l'esistenza e la natura di Dio, la posizione dell'uomo nell'universo, la possibilità di reciproci rapporti tra la divinità e l'uomo, la capacità della ragione umana di conoscere le verità religiose..., ma anche i problemi riguardanti la possibilità e l'esistenza di una rivelazione divina, le condizioni per il suo riconoscimento, la divina ispirazione, la profezia, l'autorità di quanti si presentino come inviati di Dio, i miracoli come garanzia della loro missione, la trasmissione fedele del messaggio rivelato, i destinatari di questo messaggio, la comprensione autentica del suo contenuto.

Destinate ad incidere non poco sulla riflessione che teologi, filosofi e *savants* avrebbero condotto su questi temi furono in particolare le pagine del *Tractatus theologico-politicus* di Spinoza, pubblicato nel 1670. L'analisi della tradizione vetero-testamentaria aveva portato Spinoza a ricondurre la profezia o rivelazione divina alla sola sfera dell'immaginazione umana, in funzione non della conoscenza della verità religiosa, ma della sola obbedienza: "i Profeti non insegnarono nulla di notevole intorno agli attributi divini, ed ebbero anzi intorno a Dio opinioni oltremodo volgari; ed anche le loro rivelazioni sono conformi alle loro opinioni, come ora dimostrerò con la testimonianza della Scrittura"¹. L'elezione del popolo ebraico, depositario della rivelazione dell'Antico Testamento, risultava un fatto puramente politico e la legge divina ad esso rivelata veniva a perdere il significato di rivelazione salvifica universale: "Le Leggi dell'Antico Testamento furono rivelate e stabilite per gli Ebrei soltanto perché, avendo Dio chiamato gli Ebrei a formare una società distinta dalle altre e un impe-

¹ B. SPINOZA, *Tractatus theologico-politicus*, in ID., *Opera*, hrsg. von C. GEBHARDT, Heidelberg 1925. Cito dalla trad. it. di S. CASTELLATO, La Nuova Italia, Firenze 1971, cap. I, p. 45.

rio, era necessario che essi avessero anche leggi distinte da quelle degli altri popoli². Vera legge divina era quella espressa nell'ordine naturale delle cose, mentre il racconto dell'intervento legislativo divino nella storia del popolo ebraico doveva venir inteso come l'effetto della "deficiente intelligenza di Adamo e dei suoi discendenti", alla quale si deve "che Dio fosse immaginato quale un governatore, un legislatore, un re, misericordioso, giusto ecc". L'ignoranza di quel popolo gli impedì di vedere che "questi sono attributi della sola natura umana e sono del tutto estranei alla natura divina"³. Anche le istituzioni e le cerimonie dell'Antico Testamento non potevano venir rivestite di un particolare valore soteriologico universale; esse avevano mero valore politico, riguardavano solo l'aspetto temporale e la prosperità del regno e miravano al solo benessere della nazione ebraica: "Esse non hanno alcuna pertinenza con la legge divina, nulla hanno a che fare con quanto riguarda la virtù, né con quanto riguarda la beatitudine; esse non riguardano che la sola elezione degli Ebrei, cioè la temporanea felicità del corpo e la tranquillità dell'imperio, e perciò la loro efficacia non poté durare oltre i limiti della durata dell'imperio stesso"⁴. Ricompariva così la figura di Mosè come quella di un avveduto uomo politico, che seppe presentare al suo popolo la sua legge come legge divina, di modo che "il popolo avrebbe adempiuto ai suoi doveri per devozione, piuttosto che per paura". Prescrizioni e norme rituali ebbero per scopo "quello di abituare gli ebrei a nulla fare a proprio talento, di indurli ad agire in ogni occasione secondo la volontà altrui, e di accomodare i loro pensieri e le loro azioni al convincimento ch'essi non erano autosufficienti, ma che dipendevano da una legge ad essi superiore"⁵. La critica ai miracoli, svolta nel capitolo VI del *Tractatus*, toglieva poi ogni residua illusione circa l'origine divina della religione rivelata di cui il miracolo è suggello; l'ordine immutabile della natura ne esclude infatti la possibilità, perché "niente accade contro la natura e la natura mantiene un ordine fisso ed immutabile"⁶. Spinoza non si limitò ad affermare l'impossibilità metafisica del miracolo; egli sostenne pure la sua inutilità ai fini della conoscenza della verità religiosa, in quanto "noi non possiamo dai miracoli niente comprendere né intorno all'essenza di Dio, né intorno alla sua esistenza, né infine intorno alla sua provvidenza, ma invece possiamo di gran lunga meglio comprendere queste cose considerando l'ordine fisso e immutabile della natura"⁷. I cosiddetti

² *Ibi*, cap. III, p. 63.

³ *Ibi*, cap. IV, p. 83.

⁴ *Ibi*, cap. V, p. 91.

⁵ *Ibi*, cap. V, p. 100.

⁶ *Ibi*, cap. VI, p. 109.

⁷ *Ibi*, cap. VI, p. 111.

miracoli altro non erano che “cose insolite della natura di cui si ignorano le cause”⁸. Le pagine che la Sacra Scrittura dedicava alla narrazione dei miracoli non facevano che confermare la convinzione che “la Scrittura non insegna alcunché per mezzo delle sue cause prossime, ma che essa narra soltanto, e in quell’ordine e con quelle frasi che hanno massimamente il potere di muovere a devozione gli uomini in generale, e, in special modo, la plebe. E perciò si parla nella Bibbia di Dio e di ogni cosa, in maniera oltremodo impropria: perché la Bibbia non cerca tanto di convincere gli uomini con ragionamenti, quanto di colpire e dominare la loro immaginazione e la loro fantasia”⁹. Il ricorso alla Sacra Scrittura, fondamento essenziale della religione rivelata della tradizione ebraico-cristiana, era destinato a perdere nell’opera di Spinoza ogni valore di conoscenza della verità religiosa. Anche lo stato di corruzione in cui la Scrittura ci è giunta – denunciato nei capitoli VII-XI del *Tractatus* – stava a mostrare l’inaffidabilità del testo sacro ai fini di una sicura comprensione del verbo rivelato. La scissione tra fede e ragione diventava radicale: come non era la ragione che poteva condurre all’adesione alla religione rivelata, così dalla rivelazione la ragione non avrebbe potuto ricevere alcuna luce utile alla conoscenza. Unico fondamento dell’adesione dell’uomo ad una religione rivelata poteva essere solo un’opzione di fede, che esige “non tanto la verità, quanto la pietà” e che “è pia e salutifera soltanto in ragione dell’obbedienza”¹⁰. La verità, anche quella religiosa, era estranea alla rivelazione: apparteneva alla sola filosofia.

La serrata critica di Spinoza alla religione rivelata, e il forte richiamo da lui fatto alla ragione e alla filosofia come uniche guide alla conoscenza della verità religiosa, si accompagnavano sia alle formulazioni di un’etica costruita esclusivamente sull’analisi della natura dell’uomo e del gioco delle sue passioni, e quindi estranea ai parametri di giudizio dettati da una religione rivelata, sia alla proposta di una religione che trovava il fondamento della sua verità in quella conoscenza della mente “che procede dall’idea adeguata di certi attributi di Dio alla conoscenza adeguata dell’essenza delle cose”¹¹, e che conduceva, grazie alla conoscenza delle cause dell’ordine necessario ed eterno, all’“amor Dei intellectualis”.

Alle pagine spinoziane, riservate ad un ristretto numero di lettori, si affiancarono presto, nella libellistica destinata ad una più ampia diffusione, veloci *pamphlets*, capaci di riformulare in brevi sintesi le analisi erudite e le

⁸ *Ibi*, cap. VI, p. 109.

⁹ *Ibi*, cap. VI, p. 121.

¹⁰ *Ibi*, cap. XIV, p. 253.

¹¹ B. SPINOZA, *Ethica*, V, prop. 25.

argomentazioni filosofiche antiche e recenti contro la religione rivelata, e di riproporre con una concisione quasi catechetica i lineamenti di una religione puramente razionale. Nelle opere ad esempio di Charles Blount, uno dei più significativi autori del deismo prelockiano inglese, troviamo riprese le istanze critiche dei libertini, di Hobbes, di Spinoza per mostrare l'impossibilità di una religione rivelata e la necessità di professare quella *Religio Laici* di cui nel primo Seicento aveva parlato Herbert da Cherbury. In uno dei suoi primi scritti – il discusso volume *Miracles, no Violations of the Law of Nature* del 1683 – Blount ripropose in Inghilterra le critiche ai miracoli mosse da Spinoza e da Hobbes, al fine di destituire questo fondamentale argomento di ogni possibile utilizzo apologetico. Contemporaneamente la riproposta dei cinque articoli universali della religione naturale, attinti dalla nota formulazione di Herbert di Cherbury, si accompagnò, nelle pagine della sua *Religio Laici* del 1683, con un esplicito rifiuto della validità delle religioni rivelate, nessuna delle quali era ritenuta in grado di mostrare senza equivoco la sua origine divina. Quale sicurezza poteva mai derivarci da un'immaginazione, da una voce, da una visione o da un'estasi? E le rivelazioni, sia dei pagani sia dei cristiani, non sono forse tutte fondate su questi deboli fondamenti? Non è ragionevole basare il proprio assenso su incerte visioni ed apparizioni, su testimonianze spesso inverificabili, su racconti di prodigi che potrebbero essere o opera di impostori o effetto di forze naturali a noi sconosciute, su profezie che al massimo si presentano come oscure e vaghe predizioni. Occorre dunque giungere ad una fondazione rigorosa della religione che solo la ragione è in grado di dare e alla formulazione a priori dei principi razionali che devono informare il vero ed unico rapporto religioso, principi di validità universale, parametro assoluto di giudizio dei contenuti delle varie religioni rivelate. Il fondamento di questi principi non poteva essere altro che la ragione, la quale – come Blount ebbe a ribadire nel *Summary Account of the Deist Religion* del 1686 – “essendo la prima rivelazione di Dio, è la prima cui noi dobbiamo prestar fede, essa non si basa su di un fatto incerto fuori di noi, ma è ripiena di una luce propria che splende sempre dentro di noi”¹². Questa ragione e non la rivelazione fornisce all'uomo la vera nozione di Dio, e gli indica quale culto sia degno di Dio. Questa ragione esclude dalla religione ogni sacrificio espiatorio, perché solamente la conversione interiore ed una vita moralmente pura è espressione di pentimento; essa non riconosce la funzione di un mediatore tra l'uomo e Dio e denuncia l'irrazionalità insita nella credenza di un redentore, essendo “*misericordia Dei sufficiens Justitiae suae*”¹³.

¹² Cfr. C. BLOUNT, *The Miscellaneous Works*, 1695, p. 92.

¹³ *Ibi*, p. 89.

Il discorso sulla religione naturale del Blount non intendeva semplicemente mostrare l'importanza del ruolo della ragione nella conoscenza della verità religiosa, rivendicare le positive capacità della "unassist'd reason" e liberarla da quello stato di inferiorità che la faceva considerare una "imperfect Light" in attesa di perfezionamento dalla rivelazione. Esso veniva senza mezzi termini a negare il valore di ogni religione rivelata. Non a caso, stendendo un breve *Essay on Natural Religion*, Blount volle indicare fin dal sottotitolo il radicale contrasto *Of Natural Religion, as opposed to Divine Revelation*. L'opposizione del Blount alla religione rivelata si orientava in modo sempre più specifico contro la religione cristiana. Con la negazione della redenzione di Cristo e del suo ruolo di mediatore, con l'affermazione della sufficienza della virtù umana e con il riconoscimento dell'adeguatezza del nostro concetto naturale di Dio egli aveva già tracciato precise linee di attacco alle dottrine cristiane. In tale direzione nelle pagine di *The Oracles of Reason* (1693) egli volle mostrare che anche la nascita del cristianesimo era legata ad un "Temporal Interest"¹⁴, essendo esso soltanto frutto delle attese millenaristiche del popolo ebraico oppresso e desideroso di una liberazione soprattutto economica e politica.

* * *

I problemi sollevati contro la religione rivelata e in particolare contro il cristianesimo destarono nell'ultimo Seicento e nel primo Settecento l'interesse non solo dei filosofi, dei teologi, o del ristretto mondo dei *savants*, ma anche quello delle persone di media cultura. Gli opuscoli e i *pamphlets* antireligiosi come quelli del Blount, destinati ad una diffusione tra la gente comune, richiedevano risposte chiare e comprensibili anche per coloro che non erano in grado di affrontare lo studio dei lunghi trattati apologetici o di seguire raffinate analisi di critica testuale. Non meraviglia allora che un libro come il *De Veritate Religionis Christianae* di Ugo Grozio, pubblicato per la prima volta a Leida nel 1627, sia stato uno dei libri più diffusi e letti fino alla fine del secolo XVIII. Le decine di edizioni che esso ricevette nelle diverse aree geografiche e nelle diverse lingue europee testimoniano la vivacità e la persistenza dell'interesse per lo studio delle ragioni e dei fondamenti della religione rivelata, e in particolare della verità della rivelazione cristiana. Scritto in un linguaggio piano, e diretto "a tutti i miei concittadini, ma soprattutto ai naviganti, perché durante quei loro lunghi ozi marini avessero modo di impiegare il tempo, piuttosto che, cosa che troppi

¹⁴ Cfr. BLOUNT, *The Miscellaneous Works*, 1695, p. 158.

fanno, perderlo”¹⁵, questo breve trattato si proponeva di mostrare ai connazionali di Grozio che sarebbero venuti a contatto con i pagani della Cina e della Guinea, con i Maomettani del Medio Oriente, e con gli Ebrei, che la religione cristiana era la vera religione rivelata. A questo fine l’autore insisteva sulla superiorità della dottrina e della morale del cristianesimo e sulla perfetta conformità dell’insegnamento cristiano con quello della più illuminata ragione. Non dimenticava però di mettere in chiara luce che il cristianesimo era vera religione in quanto veramente rivelata: Cristo, che ha predicato questa religione, è l’inviato di Dio e ha suggellato questa sua missione con i miracoli¹⁶, ed in particolare con la sua risurrezione¹⁷, pertanto “Cristo stesso, come attestano tanto i suoi discepoli quanto altri, predicò la sua nuova dottrina in nome di un mandato divino, dal che senz’altro consegue che la dottrina è vera”¹⁸.

I difensori della religione rivelata non potevano però accontentarsi di riproporre la lettura delle pur chiare pagine di Grozio. Le risposte a questo attacco alla religione rivelata dovevano abbracciare tutti i problemi sollevati e per questo dovevano seguire, come ebbe a indicare con intelligenza François Lamy nella sua *Refutation du système de Spinoza*, le linee stesse segnate da chi aveva sferrato l’attacco: “La religione ha due specie di nemici: gli eretici e i libertini. Gli eretici la combattono corrompendo la Scrittura; i libertini l’attaccano corrompendo la ragione. Essa si difende dai primi rendendo alla Scrittura la sua purezza e il suo significato vero con i lumi di una tradizione costante e incorruttibile; respinge poi i secondi, o piuttosto li vince, rendendo alla ragione la sua rettitudine, con i lumi di una metafisica più pura di quella che i sensi e le passioni suggeriscono”¹⁹. Era un compito duplice, riservato il primo in particolare ai cultori delle scienze filologiche e storiche, mentre il secondo avrebbe impegnato soprattutto i filosofi.

Relativamente alle critiche mosse al testo sacro e alla tradizione ebraico-cristiana da Spinoza, numerosi furono gli scritti comparsi tanto in ambiente cattolico quanto in quello riformato, intesi a dimostrare come esse fossero prive di solido fondamento. Su questa linea troviamo anche la celebre *Demonstratio evangelica* di Pierre Daniel Huet, il quale era con-

¹⁵ H. GROTIUS, *De Veritate Religionis Christianae*, I, 1; cfr. tr. it. di F. PINTACUDA DE MICHELIS, Laterza, Bari 1973, p. 7.

¹⁶ Cfr. *ibi*, II, IV-V.

¹⁷ Cfr. *ibi*, II, V-VI.

¹⁸ *Ibi*, II, VII; tr. it. cit., p. 53.

¹⁹ F. LAMY, *Le nouvel Atheisme renversé, ou Refutation du Système de Spinoza*, chez Jean de Nully, Paris 1696, p. 9.

vinto di dover rifiutare alle radici tutte le dottrine del *Tractatus theologico-politicus*, in quanto, come ebbe a confessare in una lettera dell'ottobre 1680 a Christoph Sand, non solo erano empie, ma avventate e scientificamente inaccettabili²⁰.

Altri eruditi si preoccuparono di non procedere ad una condanna in blocco di tutte le tesi sostenute da Spinoza nel suo *Tractatus*; essi erano convinti che alcuni rilievi critici sollevati da Spinoza, come quelli relativi alla corruzione del testo sacro o all'identificazione degli autori dei singoli libri, non conducessero necessariamente alla negazione della religione rivelata, ma sollecitassero un lavoro capace di restituire “à l'Écriture sa pureté et son véritable sens”. Tra questi troviamo l'oratoriano Richard Simon, il quale nell'*Histoire critique du Vieux Testament*, pur riconoscendo lo stato di corruzione in cui versava il testo della Sacra Scrittura, a differenza di Spinoza intese porre rimedio a questo stato di cose. Servendosi dei nuovi apporti della critica egli si propose di “dare una storia critica del testo della Bibbia, a partire da Mosé fino ai nostri giorni, nonché delle principali versioni che ne sono state fatte sia dai giudei che dai cristiani”²¹, per poi presentare i criteri e il metodo capaci di condurre a traduzioni e a spiegazioni affidabili del testo sacro. Lo scopo del suo lavoro critico ed esegetico era quello di riproporre alla venerazione dei suoi contemporanei la sacra Scrittura, ritenuta espressione fedele di un patrimonio rivelato, affidato non alla morta lettera, ma alla tradizione della chiesa.

Anche il giovane erudito ginevrino Jean Le Clerc, pur opponendosi al concetto di ispirazione del cattolico Richard Simon che troppo spazio concedeva alla tradizione, e pur discutendo molte sue tesi storiche e critiche²², espresse l'intenzione di muoversi in una direzione anti-spinoziana. Scrivendo da Grenoble al Limborch il 6 dicembre 1681, egli sostenne la necessità di una confutazione del *Tractatus theologico-politicus* che fosse condotta con intelligente misura. Egli considerava questo libro pericoloso

²⁰ “Praeter impietatem, et effrenam licentiam, qua imperitos allicit, jurare ausim nihil illic inesse non ineptum, non stolidum, non absurdum. Nulla illic eruditio, nulla salis mica, nulla praestantia ingenii, judicium plane nullum. Nam res tractare ausus est, quas ne intellexit quidem; et de Libris Sacris arbitria facere, quos non totos perlegisse, nedum alte penetrasse visus est, uti eum fecisse decebat, qui quasi ex tripode de iis profari aggressus erat. Argumenta tantum quaedam rancida ex Hobbio, Peyrerio, aliisque corrasit, et retractavit, nihil ipse noui praeter nugas attulit” (Firenze, Biblioteca Mediceo-Laurenziana, Ms. Ashburnham 1866, n. 2477).

²¹ R. SIMON, *Histoire critique du Vieux Testament*, Paris 1678, p. 2.

²² Cfr. J. LE CLERC, *Sentimens de quelques Theologiens de Hollande sur l'Histoire Critique du Vieux Testament, composée par le P. Richard Simon, de l'Oratoire*, chez H. Desbordes, Amsterdam 1685.

in quanto sosteneva alcune tesi, in particolare quelle sulla libertà e sui miracoli, chiaramente contrarie alla fede cristiana. La *solida refutatio* di queste dottrine *periculosae*, della cui urgenza Le Clerc era convinto, non poteva però implicare un rifiuto complessivo di tutto il contributo di Spinoza. Bisognava saper sceverare nel libro di Spinoza “quicquid est veneni” dalle altre dottrine, in particolare da quelle riguardanti la storia critica dell’Antico Testamento, che “non solo sono vere, ma anche chiare a coloro che esaminano la cosa senza opinioni preconette”²³. La sua risposta a Spinoza non si limitò ad alcuni saggi ed opuscoli, ma trovò piena attuazione nella composizione di grandi lavori critici ed esegetici sull’Antico e sul Nuovo Testamento.

In quel medesimo volgere di anni alcuni filosofi e teologi presentarono le empie tesi filosofiche di Spinoza come logico sviluppo della filosofia cartesiana e proposero come rimedio il rifiuto della filosofia cartesiana stessa. Questa convinzione fu condivisa tra gli altri da Leibniz, che ebbe a ripetere nella lettera a Nicaise del 15 febbraio 1697 che “Spinoza non ha fatto che coltivare certi semi della filosofia di Cartesio, di modo che io ritengo che sia effettivamente importante per la religione e per la pietà che questa filosofia sia castigata, tagliando via gli errori che si trovano mescolati alla verità”²⁴. Ma la filosofia cartesiana racchiudeva davvero i germi della negazione della rivelazione cristiana? Cartesio aveva accreditato le sue *Meditazioni* come difesa della religione cristiana, si era sforzato di elaborare una spiegazione del mistero eucaristico, e, contro Henricus Regius che a proposito dell’immortalità dell’anima abbracciava la dottrina della doppia verità, aveva a chiare lettere dichiarato “non ho mai visto nessuno affermare che la natura delle cose ammetta che qualcosa vada diversamente da come insegna la sacra Scrittura, a meno che non volesse indirettamente mostrare di non aver fede nella Scrittura. Infatti, dal

²³ J. LE CLERC, *Epistolario* vol. I, a cura di M. SINA, Olschki, Firenze 1987, p. 31: “Non dubito te legisse Tractatum Theologico-Policum, qui liber per Gallias multos Pontificios non modo a sua Religione sed etiam a Christianâ alienos fecit, inter nostros autem si nondum ita grassatus est, haud minorem forte morbum pariet nisi solide refutetur. [...] Vellem itaque ut quicquid inest veneni solide refelleretur quod hactenus, nisi fallor, a nemine praestitum est. Certe quod dicit de auctore Pentateuchi, et alia eiusmodi quae ad Historiam et Criticem pertinent pleraque non modo sunt vera, sed et clara iis qui rem sine praeconceptis opinionibus expenderunt: imo etiam necessaria ad multorum Scripturae locorum intelligentiam. Sed opiniones de fato, deque miraculis, quae nulla proprie loquendo fuisse vult, ita sunt periculosae, ut pauca cerebra quae eas probauerint fidei naufragium sint euasura. Alia sunt similia quae tu optime nosti”.

²⁴ G.W. LEIBNIZ, *Die Philosophischen Schriften*, hrsg. von C.I. GERHARDT, Berlin 1875-1890, II, 563.

momento che siamo nati uomini e solo dopo siamo diventati cristiani, non è credibile che uno abbracci seriamente opinioni che reputa contrarie alla retta ragione, la quale costituisce l'uomo, per aderire alla fede per la quale è cristiano"²⁵. Egli inoltre, scrivendo nel dicembre del 1640 a Mersenne aveva ribadito la sua ferma convinzione nella verità dell'insegnamento proposto dalla religione rivelata e affidato al magistero della Chiesa: "poiché credo fermissimamente l'infallibilità della Chiesa, e poiché parimenti non dubito per nulla delle mie ragioni, non posso temere che una verità sia contraria all'altra"²⁶.

Tra le voci che si levarono a difendere la filosofia cartesiana da queste accuse e a mostrare che proprio la più rigorosa metafisica, ed in particolare la metafisica cartesiana, era in grado di convincere la ragione dell'uomo della necessità e della verità di una religione rivelata, vi fu quella di François Lamy. Sempre nella sua *Refutation du système de Spinoza*, egli riaffermò il profondo legame tra religione rivelata e filosofia, osservando sia che "la religione e la certezza della fede dipendono esse stesse in qualche modo dalla metafisica, in quanto è necessario che essa provi loro almeno che esiste un Dio, che questo Dio non è ingannatore e che la sua testimonianza è infallibile", sia che "è bene unire la ragione alla fede e passare dalla fede all'intelligenza", sia infine che "la religione ha bisogno della metafisica per difendersi contro i suoi nemici"²⁷. Inoltre con puntuali analisi egli mostrò la grande distanza della metafisica di Spinoza da quella di Cartesio, giungendo alla conclusione che "Spinoza non ha potuto servirsi delle nozioni [cartesiane] senza corromperle, e solo dopo averle alterate egli ne ha tratto le stravaganze che abbiamo esposto"²⁸. Era possibile dunque al filosofo, nel solco della speculazione cartesiana, continuare a parlare di *Verité evidente de la religion chrétienne*²⁹, e mostrare che la pretesa assurdità dell'incarnazione o la negazione del miracolo dipendevano da quelle "chimères" ed "extravagantes idées" dell'unicità della sostanza e della necessità del tutto, che non si ritrovavano nell'insegnamento di Cartesio³⁰.

La medesima profonda fiducia nel ruolo della ragione – una ragione intesa nell'ottica agostiniana e cartesiana – animò la riflessione di Fénelon,

²⁵ R. DESCARTES, *Oeuvres*, publiées par C. ADAM et P. TANNERY, Vrin, Paris 1996, VIII, p. 353.

²⁶ *Ibi*, III, p. 259.

²⁷ LAMY, *Le nouvel Atheisme renversé, ou Refutation du Système de Spinoza*, cit. p. 8.

²⁸ *Ibid.*, p. 495.

²⁹ F. LAMY, *Verité evidente de la Religion chretienne ou Elite de ses preuves et de celles de sa liaison avec la Divinité de Jésus-Christ*, E. Couterot, Paris 1694.

³⁰ LAMY, *Le nouvel Atheisme renversé*, pp. 227 e 230.

il quale nelle *Lettres sur divers sujets concernant la religion et la métaphysique* intese mostrare al duca d'Orléans “quanto i semplici principi della metafisica siano fecondi e decisivi per condurvi per una strada più breve alla perfetta conoscenza della religione” e come proprio le conseguenze tratte da essi “dimostrino la verità della religione giudaica fino ai tempi di Gesù Cristo, la verità del Cristianesimo che è succeduto alla legge di Mosé, ed infine la verità della Chiesa cattolica contro tutte le sette che da essa si sono separate”³¹.

Non pochi filosofi, anche fuori dalle linee di una speculazione ispirata a Cartesio, continuarono a sostenere la conformità razionale degli insegnamenti e dei precetti della religione rivelata cristiana e a parlare di uno stretto legame tra ragione umana e rivelazione divina. Tra questi troviamo Leibniz i cui *Essais de Théodicée* del 1710 costituiscono il punto d'arrivo di una continua, anche se frammentata riflessione sui temi connessi alla rivelazione e ai principali dogmi della religione cristiana, riflessione che fin dalla *Confessio philosophi* del 1673 cercava una formulazione organica. Rispondendo alle provocazioni di Bayle, che riduceva l'adesione religiosa ad un'opzione fideistica pur in presenza di evidenti contraddizioni, egli metteva in luce la perfetta razionalità del messaggio di Cristo e la sublime continuità tra l'ordine della natura e l'ordine della grazia. Gesù “insegnò con tutta la forza di un legislatore che le anime immortali passano in un'altra vita, dove esse devono ricevere il salario delle loro azioni”³², ed “egli da solo fece quanto tutti i filosofi avevano invano cercato di fare”³³. Non ci può essere vera pietà cui sia estranea la conoscenza, né vera religione senza o addirittura contro la ragione, infatti “non si saprebbe amare Dio senza conoscerne le perfezioni, e questa vera conoscenza racchiude i principi della vera pietà”³⁴. La vera pietà consiste sì nell'amore di Dio, “ma in un amore illuminato, in cui l'ardore sia accompagnato dalla luce”³⁵. Leibniz ricordava che la ragione dell'uomo, limitata, non può illudersi di comprendere grazie alla rivelazione tutta la verità divina e neppure di provare i misteri in essa presenti; essa però è capace di accogliere le dottrine rivelate e sostenerle contro le obiezioni³⁶: la pretesa infatti di mantenere la contraddizione e l'irrazionalità all'interno della religione rivelata ne avrebbe comportato la negazione.

* * *

³¹ FÉNELON, *Oeuvres*, par J. LE BRUN, II, Gallimard, Paris 1997, p. 762.

³² LEIBNIZ, *Die Philosophischen Schriften*, VI, 26.

³³ *Ibi*, IV, 27.

³⁴ *Ibi*, IV, 28.

³⁵ *Ibi*, IV, 27.

³⁶ Cfr. *ibi*, IV, 52.

Nell'intento di mostrare la conformità alla ragione del cristianesimo, vera religione rivelata, era presente il rischio che il messaggio rivelato venisse oscurato da un'indebita sovrapposizione di istanze proprie di peculiari sistemi filosofici, ricondotto entro categorie interpretative ad esso estranee, inquinato dalle discussioni tra le varie scuole filosofiche e teologiche. Già Jean Le Clerc, preoccupato degli esiti della scolastica cartesiana, e in particolare degli sviluppi operati dal padre Malebranche, aveva denunciato questo pericolo negli *Entretiens sur diverses matieres de theologie*, pubblicati nel 1685, e aveva espresso la convinzione che “la metafisica moderna, al pari di quella degli scolastici, non serve ad altro che ad annebbiare l'intelletto ed a corrompere la teologia”³⁷. Il suo fu un invito a procedere nello studio della Scrittura liberi dalle preoccupazioni dei metafisici, ma forniti di una solida preparazione filologica e storica, sapendo che Dio ci ha donato “les lumieres de la raison, et celles de la Révelation” non per soddisfare curiosità metafisiche o per fondare sistemi teologici, ma “per comprendere rettamente la sua volontà e per assicurarci della verità della religione che egli ci ha donato. Questo è l'uso che si deve fare della ragione nella religione”³⁸.

In particolare John Locke – il filosofo cui l'intero *Siècle des Lumières* avrebbe guardato come a sicuro punto di riferimento, riconoscendolo con Voltaire come colui “che ha dispiegato all'uomo la ragione umana”³⁹ – seppe consegnare ai filosofi del Settecento pagine equilibrate e profonde per una serena e lucida riflessione critica sui fondamenti della religione e della rivelazione cristiana. Tale infatti era stato il proposito che lo aveva spinto fin dagli incontri giovanili dell'Exeter House ad indagare, come ebbe a testimoniare il Tyrrell, “sui principi della morale e della religione rivelata”. Lo studio dei fondamenti dell'etica e della rivelazione, la verifica delle possibilità e dell'estensione del nostro sapere in questi settori, la critica tanto delle credenze popolari quanto dei sistemi dogmatici, il tentativo di dare risposta ai problemi etici e religiosi dibattuti restarono il costante punto di riferimento della sua ricerca fino agli ultimi anni di vita.

A conclusione di riflessioni durate circa vent'anni Locke giunse nel 1690, nel capitolo XVIII del IV libro dell'*Essay concerning human understanding*, a determinare con chiarezza gli ambiti di competenza della ragione e della fede, a definire i loro reciproci rapporti, garantendo alla rivelazione divina lo spazio che le era proprio. Già nelle pagine del suo diario

³⁷ J. LE CLERC, *Entretiens sur diverses matieres de theologie*, chez H. Wetstein, Amsterdam 1685, p. 207.

³⁸ *Ibi*, p. 282.

³⁹ VOLTAIRE, *Lettres philosophiques*, éd. par R. NAVES, Garnier, Paris 1964, *XIII lettre*, p. 63.

scritte a Montpellier nel 1676, egli, seguendo le indicazioni offerte dall'amico Robert Boyle nel volume sulla *Reconcilableness of Reason and Religion* del 1675, aveva espresso l'esigenza di definire i confini tra fede e ragione, perché "se gli ambiti della fede e della ragione non sono tenuti distinti da questi confini, io credo che, in materie di religione, non ci si servirà più in nessun modo della ragione e questa non avrà più alcuno spazio; e quelle opinioni e cerimonie stravaganti che si trovano in numerose religioni del mondo non meriteranno di venir biasimate. A questa rivendicazione infatti della fede in opposizione alla ragione noi possiamo, credo, attribuire in buona parte quelle assurdità che riempiono quasi tutte le religioni che dominano e dividono l'umanità"⁴⁰. Allo scopo di garantire alla ragione e alla fede gli specifici ambiti di competenza egli riproponeva la distinzione ribadita da Boyle tra ciò che è superiore alla ragione e ciò che è ad essa contrario, ricordando che "in materie che sono sopra la nostra ragione [...] noi non solo dovremmo ammettere la rivelazione, ma ce ne troviamo in necessità, e là la fede deve dirigerci completamente. Questa però non distrugge i capisaldi della conoscenza, non scuote i fondamenti della ragione, bensì ci lascia il completo uso delle nostre facoltà"⁴¹. Con inequivocabile chiarezza egli veniva a riformulare il decreto di esclusione dall'ambito della fede di tutto quanto fosse contrario alla ragione: "nelle proposizioni che sono contrarie alle nostre idee chiare e perfette, la fede tenterà invano di ratificarle o di indurvi il nostro assenso, perché la fede non può mai convincerci di qualcosa che contraddice la nostra conoscenza"⁴².

Ma il riconoscimento della possibilità della divina rivelazione doveva condurre Locke verso più approfondite indagini sulla natura e sull'estensione di essa, al duplice fine di riconoscere la religione rivelata, e di evitare le deviazioni del fanatismo religioso. In un manoscritto del 1687, dal titolo *An inward inspiration or revelation*, che raccoglie i pensieri di Locke sul valore dell'ispirazione interiore, troviamo anticipate le considerazioni destinate a confluire, a partire dalla IV edizione, nel capitolo XIX del IV libro dell'*Essay*, dedicato all'entusiasmo. Locke cercava come garanzia di un'autentica ispirazione divina "una qualche altra regola di ragione o di rivelazione, che deve distinguere quelle emozioni dello spirito come provenienti da diverse cause; diversamente il più stravagante e sconfinato entusiasmo deve passare per rivelazione"⁴³: la sola ispirazione interna infatti

⁴⁰ Oxford, Bodleian Library, Ms. Locke f 1, p. 420; trad. it. in J. LOCKE, *Scritti etico-religiosi*, a cura di M. SINA, Utet, Torino 2000, pp. 184-185.

⁴¹ *Ibi*, pp. 419-420; trad. it. cit., p. 184.

⁴² *Ibi*, p. 419; trad. it. cit., p. 184.

⁴³ Oxford, Bodleian Library, Ms. Locke c 27, ff. 73v-74; trad. it. cit., p. 205.

non si poteva considerare garanzia sufficiente della divina rivelazione. La stessa Bibbia indicava criteri esterni, segni miracolosi del divino intervento: “Poiché come i profeti ebbero bisogno di segni per convincere coloro ai quali essi erano stati inviati di essere messaggeri di Dio, così c’era bisogno anche di qualche segno, di qualche elemento distintivo dal quale il messaggero stesso potesse ricevere la garanzia che il messaggio era di provenienza divina. Allora Dio parlò a Mosè non attraverso una nuda influenza sul suo spirito, ma attraverso un roveto in fiamme che non consumava”⁴⁴. Ritornava quindi con forza l’argomento del miracolo come argomento probante l’origine divina di una rivelazione, e, proprio a riaffermare la validità di questo argomento e a studiarne le condizioni, Locke tornò nel 1702 con il suo *Discourse of Miracles*, destinato a venir pubblicato nel 1706, nei *Posthumous Works*⁴⁵.

L’indagine di Locke non si fermò però a questa importante fase di chiarificazione critica. Dopo aver definito i rapporti tra fede e ragione e studiato i criteri per riconoscere una rivelazione come proveniente da Dio, egli volle procedere allo studio e all’ascolto di questa parola rivelata. L’immagine della religione cristiana che egli ci consegna in *The Reasonableness of Christianity, as delivered in the Scriptures*, edita nel 1695, è quella di una religione perfettamente conforme alle più profonde attese di tutti gli uomini, anche dei più umili. Con la predicazione del Vangelo rivolta ai poveri (*Mt.* XI, 5) Gesù aveva portato un messaggio di salvezza, e non complessi trattati di verità dottrinali. Aveva promesso a chiare lettere a quanti avrebbero creduto in lui, riconoscendolo come il Messia, il dono della salvezza, della vita eterna, dello spirito. Per quanto l’autorità dell’insegnamento di Gesù dipendesse unicamente dal suo essere l’inviato di Dio, cosa che i miracoli stavano a provare⁴⁶, il suo insegnamento non fu mai in contrasto con le più profonde esigenze della razionalità umana. Dove la probabilità e l’incertezza avevano aperto spazi all’errore, là si inserì il suo insegnamento; dove il vizio o la superstizione avevano traviato gli uomini, là intervenne la sua opera di maestro e guida; dove, nelle cose riguardanti la nostra salvezza, appariva il limite dell’umana ragione, là venne in soccorso la rivelazione divina⁴⁷. Gesù ricondusse

⁴⁴ *Ibi*, f. 74; trad. it. cit., p. 206. Cfr. anche J. LOCKE, *Essay*, IV, XIX, 15.

⁴⁵ J. LOCKE, *Discourse of Miracles*, edito in *Posthumous Works of Mr. John Locke*, printed for A. and J. Churchill, London 1706; trad. it. in LOCKE, *Scritti etico-religiosi*, cit., pp. 579-603.

⁴⁶ J. LOCKE, *The Reasonableness of Christianity, as delivered in the Scriptures*, printed for A. and J. Churchill, London 1695, pp. 258-262; trad. it. in LOCKE, *Scritti etico-religiosi*, cit., pp. 279-429.

⁴⁷ *Ibi*, p. 265.

l'umanità al monoteismo e la chiamò ad una moralità alla quale essa non era di fatto mai giunta. Anche il culto fu da Gesù riformato in un culto interiore, spirituale, lontano dall'esteriorità e dal fasto delle cerimonie⁴⁸.

* * *

Le tesi lockiane, ed in particolare quelle espresse nella *Reasonableness of Christianity*, non tardarono a venir interpretate come premesse per la negazione della religione rivelata. Nello stesso 1695 il pastore calvinista John Edwards le annoverò tra le *several causes and occasions of atheism*. Questa lettura dimenticava sia il fatto che Locke in questo scritto – come pure nelle postume *Paraphrases and Notes* alle epistole paoline ai Galati, ai Corinti, ai Romani e agli Efesini – si era preoccupato di interpretare la Scrittura per mezzo della Scrittura stessa, in conformità con i moduli esegetici condivisi da importanti rappresentanti delle chiese riformate, sia il fatto che egli aveva proposto le sue tesi teologiche non in quanto conformi a ragione, ma come chiaramente insegnate nella stessa Scrittura. Tra queste tesi si collocava in particolare la dottrina della distinzione tra articoli fondamentali e non fondamentali, che veniva interpretata come tentativo di riduzione del messaggio rivelato nei più ristretti confini della religione naturale, mentre si trattava di una dottrina propria della tradizione latitudinaria della Chiesa d'Inghilterra, dottrina sostenuta da numerosi e non sospetti teologi riformati.

Ma le dottrine di Locke divennero subito sospette soprattutto perché furono prontamente utilizzate dagli autori deisti per distruggere i fondamenti di ogni religione rivelata ed in particolare della religione cristiana. Fin dal 1696 John Toland nel *Christianity not Mysteriorious* intese eliminare dalla religione rivelata tutto ciò che fosse soprannaturale e misterioso, e destituire di credibilità il contenuto specifico della rivelazione (il boyleano e lockiano “above Reason”), riconducendo tutto ciò che è incomprendibile alla sfera dell'irrazionale e del contraddittorio (“contrary to Reason”). Partendo dalla definizione lockiana di conoscenza come “percezione dell'accordo o del disaccordo delle nostre idee” egli esclude la possibilità di un assenso ragionevole in assenza di quell'evidenza che deriva dalle sole idee chiare e distinte⁴⁹. La rivelazione divina cessava di essere “un necessitante motivo di assenso” e veniva ridotta a semplice “mezzo di informazione”⁵⁰. L'evidenza

⁴⁸ *Ibi*, pp. 282-284.

⁴⁹ J. TOLAND, *Christianity not Mysteriorious*, London 1696, sect. I.

⁵⁰ *Ibi*, pp. 37-38: “I said *Revelation* was not a necessitating Motive of Assent, but a Mean of Information”.

del contenuto divenne il criterio dell'assenso: "non credo nulla puramente sulla sua parola, senza l'evidenza delle cose stesse"⁵¹. Il Vangelo, liberato dal mistero e da ogni elemento soprannaturale⁵², fu indicato come l'annuncio della pura religione naturale⁵³.

Locke dovette faticare non poco, anche con il celebre ed erudito Stillingfleet, vescovo di Worcester, per rivendicare la lontananza delle sue dottrine da quelle di Toland. Nella *Letter to the Right Reverend Edward Lord Bishop of Worcester* del 1697 rifiutò con forza di venir accomunato agli scrittori deistici, e a Toland in particolare. Egli difese il suo sistema filosofico, mostrando che esso non solo non era in contrasto con le dottrine evangeliche, ma era aperto all'ascolto della dottrina rivelata. Egli non aveva mai affermato che a base della certezza stessero solo le idee chiare e distinte, come aveva insinuato Toland, che aveva così indotto il vescovo di Worcester ad un'impropria sovrapposizione. "Qui però – faceva notare Locke – la Signoria Vostra unisce qualcosa che è mio con qualcosa che non è mio. Io effettivamente dico che tutta la nostra conoscenza è fondata sulle idee semplici; ma non dico per nulla che tutto deriva da idee chiare, e molto meno che noi non possiamo avere nessuna conoscenza *certa* dell'esistenza di quelle cose di cui non possediamo un'idea chiara, distinta e complessa, o che l'idea complessa deve essere tanto chiara da portare in sé l'evidenza dell'esistenza di quella cosa, che è quanto sembra la Signoria Vostra intenda qui"⁵⁴. Diverse risultavano dunque le loro dottrine: l'una riconosceva spazio alla certezza anche fuori del puro cerchio delle idee chiare e distinte, mentre l'altra, in forza di un'opposta convinzione, veniva a negare i misteri specifici del cristianesimo.

Un nuovo e importante passo per l'utilizzo in direzione deistica della dottrina gnoseologica lockiana fu compiuto nel 1707 da Anthony Collins in *An Essay concerning the Use of Reason in Propositions, the Evidence thereof depends upon Human Testimony*. In questo scritto, inteso a studiare la conoscenza che si basa sulla testimonianza, veniva in particolare studiata la conoscenza religiosa basata sulla testimonianza dei profeti, di Cristo e degli apostoli. Perché l'uomo possa ragionevolmente prestare il suo assen-

⁵¹ *Ibi*, p. 38.

⁵² *Ibi*, sect. III: "there is nothing mysterious or above Reason in the Gospel".

⁵³ Gesù "fully and clearly preach'd the purest Morals, he taught that reasonable Worship, and those just Conceptions of Heaven and Heavenly Things, which were more obscurely signifi'd or design'd by the Legal Observations. So having stripp'd the truth of all those external Types and Ceremonies which made it difficult before, he render'd it easy and obvious to the meanest Capacities" (*ibi*, p. 158).

⁵⁴ J. LOCKE, *A Letter to the Right Reverend Edward, Lord Bishop of Worcester, concerning some Passages relating to Mr. Locke's "Essay of Humane Understanding"*: in a late

so a proposizioni proposte alla sua fede non è sufficiente la credibilità del testimone, ma è necessaria la credibilità delle cose riferite. Ora questa credibilità “of things” implica secondo Collins non solo la comprensibilità delle singole idee proposte e nemmeno solo l’esclusione di quanto si mostri come irrazionale e contraddittorio, ma anche l’esclusione di tutto quanto sia “above Reason”. Se la *Reason* si identifica con la *Human Reason*, non c’è differenza tra l’incomprensibilità di quanto è ad essa contrario e di quanto le è superiore. Cade quindi la tripartizione proposta da Boyle e da Locke tra proposizioni *agreeable, above, and contrary to Reason*, perché “tutte le proposizioni considerate come oggetti di assenso o di dissenso sono adeguatamente divise in proposizioni conformi o contrarie alla ragione”⁵⁵. La ragione umana rimane l’unico criterio di verità e il suo compito è di giudicare la verità di ogni dottrina, anche di quelle rivelate⁵⁶.

L’opera di Toland, Collins e dei deisti inglesi non si limitò a piegare alcune tesi gnoseologiche lockiane in funzione della negazione della possibilità di una rivelazione di verità superiori alla ragione, ma affrontò direttamente la critica degli argomenti tradizionali a sostegno della pretesa “testimonianza divina”. Le profezie e i miracoli costituivano i segni esterni dell’intervento divino. Contro le profezie e il loro valore probatorio Collins scrisse nel 1724 il *Discourse of the Grounds and Reasons of the Christian Religion* e nel 1726 *The Scheme of Literal Prophecy considered*. In polemica con il Whiston, egli sostenne il senso simbolico ed allegorico delle profezie riportate nella Scrittura: in mancanza di un chiaro riferimento letterale ad eventi del Nuovo Testamento ed in presenza di un’equivocità ed arbitrarietà di reciproci nessi, esse venivano ridotte a simbolo ed ad allegoria, perdendo ogni valore probante. Identica sorte doveva subire l’argomento dei miracoli sotto la penna di Thomas Woolston, il quale nei sei *Discourses on the Miracles of our Saviour*, pubblicati tra il 1727 e il 1729, applicò il criterio dell’interpretazione allegorica al racconto dei fatti miracolosi del Vangelo, mostrando come “essi, in tutto o in parte, non furono mai compiuti, ma sono solo stati riferiti come narrazioni paraboliche di

Discourse of His Lordship, in Vindication of the Trinity, printed for A. and J. Churchill, London 1697, p. 99; trad. it. in LOCKE, *Scritti etico-religiosi*, cit., p. 522.

⁵⁵ “All Propositions considered as Objects of Assent or Dissent, are adequately divided into Propositions agreeable or contrary to Reason. And there remain no third Idea under which to rank them” (A. COLLINS, *An Essay concerning the Use of Reason in Propositions, the Evidence thereof depends upon Human Testimony*, London 1707, p. 24).

⁵⁶ “Because we have no Evidence for the truth of Revelation, equal to our Perception of the truth of those Propositions call’d self-evident; and therefore our Perceptions must be our Rule against any such pretended Revelations” (*ibi*, p. 43).

quanto sarebbe stato fatto da Gesù in modo misterioso e ancora più meraviglioso⁵⁷.

L'unica vera religione si identificava per questi filosofi con la religione naturale. Matthew Tindal espresse con forza questa convinzione nel *Christianity as old as the Creation*. Si tratta di una religione completamente basata sulla ragione umana, che è l'unico mezzo di cui Dio ha dotato tutti gli uomini per questo scopo: "che cosa Dio ci richiede di conoscere, credere, professare e praticare, deve essere in se stesso un servizio ragionevole; ma è la sola ragione che deve giudicare se quanto è a noi proposto come tale, sia veramente tale. Come l'occhio è il solo giudice di ciò che è visibile, l'orecchio di ciò che è udibile, così la ragione lo è di ciò che è ragionevole"⁵⁸. La luce naturale è il mezzo unico per stabilire la verità della religione e la conformità all'ordine razionale umano è misura della religione⁵⁹. Tindal non parla più di un perfezionamento della religione di natura operato dalle religioni rivelate, e in particolare dal cristianesimo: la religione naturale è una religione perfetta, basata sulla natura delle cose, sul rapporto immutabile degli esseri, da cui scaturisce l'unico fondamentale precetto che impone il rispetto di Dio e il bene degli uomini.

* * *

A difesa della religione rivelata predicarono dal pulpito della cattedrale di Londra i più celebri teologi e vescovi inglesi nei cicli di sermoni previsti dalle Boyle Lectures. Per combattere gli atei e i deisti molti di essi preferirono, specie nei primi anni, insistere sulla profonda razionalità della religione cristiana, mostrando che la religione rivelata era il perfezionamento della religione razionale. Nel 1697 Francis Gastrell difese *The certainty and necessity of religion in general: or the first grounds and principles of humane duty establis'd*; nel 1699 Samuel Bradford, vescovo di Rochester mostrò *The credibility of the Christian revelation, from it's intrinsick evidence*; George Stanhope poi, che negli anni 1701-1702 trattò di *The truth and excellence of the Christian religion*, volle sottolineare *The Wisdom of the Christian Religion*. In particolare Samuel Clarke nei cicli predicati nel 1704 e 1705, e pubblicati successivamente in *A Discourse concerning the being and attributes of God, the obligations of natural religion, and the*

⁵⁷ T. WOOLSTON, *A Second Discourse on the Miracles of our Saviour*, London 1727, p. 6.

⁵⁸ M. TINDAL, *Christianity as old as the Creation: or, the Gospel, a Republication of the Religion of Nature*, London 1730, p. 6.

⁵⁹ *Ibi*, pp. 66-67.

*truth and certainty of the Christian revelation*⁶⁰, venendo a trattare il tema della rivelazione cristiana, la presentò come completamento di verità già acquisite o raggiungibili con le sole forze razionali, o come garanzia ulteriore della verità religiosa. Nella rivelazione del Cristo, Dio “ha di fatto prevenuto tutti gli errori cui la debolezza della nostra ragione, la negligenza della nostra applicazione, la corruzione della nostra natura, o la falsa filosofia di uomini malvagi ed empì ci avrebbero potuto portare; e così in modo assolutamente sicuro ci ha dotati di una conoscenza sufficiente per renderci capaci di compiere il nostro dovere in questa vita, e per ottenere la nostra felicità nella vita futura”⁶¹. Nei suoi sermoni la norma della condotta morale e la certezza di uno stato futuro di premio o di castigo si presentano come verità raggiungibili dalla ragione umana e l’apporto della rivelazione si risolve in una ulteriore assicurazione e in una autorevole conferma.

Vi furono però anche voci che si opposero a questa forma di rivalutazione della ragione a sostegno della religione rivelata. Joseph Butler, ad esempio, nei suoi *Fifteen Sermons* del 1726 ricordava l’ignoranza, la cecità, l’oscurità dell’uomo, dovuta all’insondabilità dell’azione divina da parte della nostra ragione limitata, infatti “anche l’uomo più saggio e più istruito non può comprendere le opere di Dio, i metodi e i disegni della sua provvidenza nella creazione e nel governo del mondo”⁶². Il riconoscimento dei limiti dell’umana ragione non condusse però Butler a forme di passiva rassegnazione o ad opzioni fideistiche. Nel dilemma deistico tra la comprensione perfetta dell’ordine divino o la sua incomprendibilità assoluta, egli cercò una “via media” col ricorso all’analogia. Nella *Analogy of Religion Natural and Revealed to the Constitution and the Course of Nature* del 1736 egli sostenne che in forza dell’analogia è possibile ritrovare il legame tra l’ordine naturale e l’ordine soprannaturale. L’omogeneità di questi ordini, entrambi frutto della stessa volontà divina, permette di ricondurli alle stesse leggi generali e agli stessi principi della condotta divina. In questa prospettiva la rivelazione riceveva piena legittimazione come guida sicura per la nostra ragione limitata, perché Dio solo, autore della creazione e

⁶⁰ In questo unico volume, destinato a ricevere nel corso del XVIII secolo numerose edizioni, andarono a confluire le due celebri raccolte di sermoni di S. CLARKE, *A Demonstration of the Being and Attributes of God*, printed for J. Knapton, London 1705, e ID., *A Discourse concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation*, printed for J. Knapton, London 1706.

⁶¹ CLARKE, *A Demonstration of the Being and Attributes of God*, p. 264.

⁶² J. BUTLER, *Fifteen Sermons preached at the Rolls Chappel*, printed for J. and P. Knapton, London 1726, XV, 4.

della rivelazione, conosce nella loro completezza le ragioni e lo schema delle cose.

Più radicale fu l'opposizione di William Law. Egli volle liberare lo spazio della rivelazione dalla soggezione alla ragione umana predicata dal Tindal. Fu influenzato dalla lettura di scritti mistici, quale l'anonimo *Fides et ratio collatae ac suo utraque loco redditae* che sostituiva alla ragione, lume di una natura corrotta e incapace di ergersi alla conoscenza del divino, la fede intesa come "vivum substantialeque Dei lumen in nobis". Nel *The Case of Reason, or Natural Religion* del 1731 egli mostrò che la rivelazione, opera di Dio, precede e supera ogni giudizio puramente umano⁶³. Dal momento poi che nessun umano giudizio precede o vincola l'azione e la rivelazione divina, "una rivelazione deve essere ricevuta come proveniente da Dio non a motivo della sua intrinseca eccellenza, o perché noi giudichiamo che essa è degna di Dio, ma perché Dio ha dichiarato che questa è opera sua in un modo tanto chiaro e innegabile, quanto egli ha dichiarato che la creazione e la provvidenza sono sue opere [...] E come noi non possiamo conoscere che cosa è degno di Dio nella creazione, se non conoscendo che cosa egli ha creato, così noi non possiamo in altro modo conoscere che cosa è degno della divina rivelazione se non dalla rivelazione"⁶⁴. Non la conformità con i dettami della ragione umana, ma soltanto il miracolo e il mistero ci possono garantire dell'azione divina, in quanto proprio nel miracolo e nel mistero avviene la manifestazione di Dio, il quale è al di sopra del corso ordinario delle cose e della nostra comprensione a questo limitata⁶⁵.

Sottolineare la debolezza della ragione poteva però sortire effetti deleteri per la religione rivelata, come già si era potuto vedere nel *Dictionnaire Historique et Critique* (1697) di Bayle e come accadde nei *Dialogues concerning Natural Religion* (1779) e nella *Natural History of Religion* (1757) di Hume. Alla religione – destituita nell'*An Enquiry concerning Human Understanding* (1758) del suo fondamento logico, data l'impossibilità di ragionamenti in un campo come quello teologico, il cui oggetto è inattinabile dal nostro intelletto⁶⁶ – Hume riconosceva un fondamento meramen-

⁶³ Cfr. W. LAW, *The Case of Reason, or Natural Religion, fairly and fully stated. In Answer to a Book entitul'd "Christianity as Old as the Creation"*, printed for W. Innys, London 1731, chap. I-II.

⁶⁴ *Ibi*, p. 96.

⁶⁵ Cfr. *ibi*, chap. III.

⁶⁶ "All the philosophy, therefore, in the world, and all the religion, which is nothing but a species of philosophy, will never be able to carry us beyond the usual course of experience, or give us measures of conduct and behaviour different from those which are furnished

te antropologico e psicologico. Non era stato un discorso razionale a condurre gli uomini al riconoscimento di Dio, né l'argomento dei miracoli aveva convinto la ragione della verità di una rivelazione; furono la preoccupazione per gli eventi della vita, la speranza, il timore a creare gli dei⁶⁷. La religione si fonda su "principi irrazionali e superstiziosi" e quando poi si pretende di "trovare un contatto immediato con la divinità", l'immaginazione esaltata non trova più freni e sfocia in "pazzia, furore, rabbia"⁶⁸. Anche il binomio religione-moralità si rompe: la storia delle religioni dell'umanità ci mostra che il credente cerca "di ottenere il favore divino non con le virtù e con i retti costumi, che soli possono essere graditi ad un essere perfetto, ma con frivole pratiche, con zelo smodato, con le estasi, oppure con la fede in opinioni incomprensibili e assurde"⁶⁹.

* * *

I *Philosophes* del Continente attinsero a piene mani alle dottrine dei libertini ed eruditi del Seicento, nonché dei deisti d'oltre Manica, per sviluppare e diffondere in platee sempre più vaste le critiche alla religione rivelata e al cristianesimo. Voltaire, che grazie al giovanile soggiorno in Inghilterra aveva avuto modo di conoscere la produzione deistica, diffuse con caustica ironia le più mordaci accuse contro ogni pretesa religione rivelata, ma in particolare contro la tradizione biblica vetero e neo-testamentaria, contro le figure di Mosè, di Cristo, degli apostoli, dei profeti, e contro gli argomenti apologetici delle profezie, dei miracoli, del martirio. Questa critica fu mossa in modo sistematico negli articoli del suo *Dictionnaire philosophique* (1764) e nelle pagine dell'*Examen important de Milord Bolingbroke ou le Tombeau du Fanatisme* (1767), ma anche nei suoi scritti storici e letterari si incontra il medesimo proposito demolitore. Ai suoi occhi la rivelazione cristiana, ricondotta alla originale purezza, non doveva contenere altro che un messaggio di fratellanza rivolto a tutti gli uomini, specie ai più miseri. Gesù di Nazaret era da Voltaire presentato come il "Socrate rustico" (*Dieu et les hommes*), non certo come l'inviato di Dio, né come il redentore, e tanto meno come il Dio fatto uomo.

by reflections on common life" (D. HUME, *An Enquiry concerning Human Understanding*, sect. XI, § 27, ed. P.H. NIDDITCH, Clarendon Press, Oxford 1975, p. 146).

⁶⁷ "The first ideas of religion arose not from a contemplation of the works of nature, but from a concern with regard to the events of life, and from the incessant hopes and fears, which actuate the human mind" (D. HUME, *The Natural History of Religion*, in Id., *Four Dissertations*, Millar, London 1757, chap. II).

⁶⁸ Cfr. *ibi*, chap. VI.

⁶⁹ *Ibi*, chap. XIV.

La religione rivelata inoltre fu oggetto della più radicale opposizione da parte della *coterie holbachique*. Le convinzioni materialistiche ed atee condivise dal barone D'Holbach e dai *philosophes* che frequentarono il suo *salon*, tra cui Diderot, Buffon, Helvétius, non lasciavano alcuno spazio alla religione. Proprio per combattere la religione, ogni religione, D'Holbach si preoccupò di pubblicare e di fare circolare i manoscritti clandestini contro la religione composti tra la fine del Seicento e la prima metà del Settecento, nonché di provvedere alla pubblicazione delle traduzioni in lingua francese degli scritti dei principali deisti inglesi.

Eruditi, filosofi ed apologeti di tutta Europa continuarono nel Settecento ad approfondire i temi connessi alla rivelazione e al cristianesimo e a confutare le obiezioni degli scrittori libertini, deisti, atei. Il loro lavoro non riuscì però a contrastare la diffusione del pensiero antiteologico. Le loro lunghe argomentazioni non potevano sortire gli effetti dei veloci *pamphlets* e delle mordaci battute. Di questa differenza era ben consapevole Voltaire, che si era proposto di dare battaglia con le armi dell'ironia: "en riant". Ma lo stesso Voltaire suggerì nel 1778 un'altra spiegazione degli insuccessi dell'apologetica: tra i difensori della religione rivelata erano recentemente mancati uomini di genio quale era stato Pascal: "De tant de disputeurs éternels, Pascal est seul resté, parce que seul il était un homme de génie; il est encor debout sur les ruines de son siècle"⁷⁰.

⁷⁰ VOLTAIRE, *Dernières Remarques sur les Pensées de Pascal*, 1778; cfr. ID., *Lettres philosophiques*, ed. cit., pp. 276-277, e M. SINA, *L' "anti-Pascal" di Voltaire*, Vita e Pensiero, Milano 1970, pp. 18-25.