PhD DISSERTATIONS OF
NORTHWESTERN ITALIAN PHILOSOPHY CONSORTIUM – FINO

Le Boyle Lectures e il confronto tra ortodossia e irreligiosità nel Settecento inglese

Candidato: Marco Fornaseri

Supervisor: Prof. Brunello Lotti

Curriculum di Storia del pensiero filosofico e scientifico

Anno accademico 2024-2025 – Ciclo XXXVII

The copyright of this Dissertation rests with the author and no quotation from it or information derived from it may be published without proper acknowledgement.

End User Agreement

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-Non-Commercial-No-Derivatives 4.0 International License: https://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/legalcode
You are free to share, to copy, distribute and transmit the work under the following conditions:

- *Attribution: You must attribute the work in the manner specified by the author (but not in any way that suggests that they endorse you or your use of the work).*
- *Non-Commercial: You may not use this work for commercial purposes.*
- *No Derivative Works - You may not alter, transform, or build upon this work, without proper citation and acknowledgement of the source.*

In case the dissertation would have found to infringe the polity of plagiarism it will be immediately expunged from the site of FINO Doctoral Consortium

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI GENOVA
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TORINO
UPO UNIVERSITÀ DEL PIEMONTE ORIENTALE
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PAVIA

Indice

Avvertenza al lettore 1

Introduzione 2

Capitolo Primo – L'origine e lo scopo delle Boyle Lectures 8

1.1 Oltre "l'uso sociale della scienza": il dibattito sull'ateismo 8

1.2 La retorica della propaganda. Riforma e "spirito d'ateismo" 14

1.3 Le SRMs e la SPG. Sconfiggere i "vizi" sociali e difendere la Riforma 23

1.4 Le Boyle Lectures e la letteratura apologetica 32

Capitolo Secondo – Le questioni fondamentali nelle prime Boyle Lectures (1692-1720) 55

2.1 Le preoccupazioni del clero anglicano dopo il 1689 59

2.2 La critica deistica e la sua dimensione anticlericale 72

2.3 Il deismo nelle Boyle Lectures. La reazione del clero anglicano 81

2.4 Samuel Clarke. Tra "certezza matematica" ed evidenza morale 107

Capitolo Terzo – Le Boyle Lectures dal 1720 al 1750: l'ultima fase dello scontro con i deisti 125

3.1 I *trustees* dopo il 1715. Edmund Gibson e l'autorità spirituale della Chiesa 128

3.2 La risposta di Gibson al pericolo deistico. Le *Pastoral Letters* e la collaborazione con Daniel Waterland 143

3.3 Il nuovo *focus* dell'apologetica. Le Boyle Lectures e l'origine divina della Scrittura 154

3.4 Un resoconto della controversia deistica attraverso le *lectures* di Joseph Roper e Henry Stebbing 179

3.5 Considerazioni conclusive 187

Appendice. L'elenco delle Boyle Lectures dal 1692 al 1750 192

Riferimenti Bibliografici 194

Avvertenza al lettore

Nel testo ogni traduzione dall'originale inglese è mia. Per quanto riguarda i passi tratti dai testi (letteratura primaria) o dalle fonti manoscritte di lunghezza superiore a tre righe (tra cui le citazioni a blocco), si riporta in nota il passo nell'originale inglese per consentire un confronto immediato con la mia traduzione. Negli altri casi, quindi per le citazioni brevi, si inserisce ove necessario soltanto l'originale inglese delle parole la cui traduzione può essere dubbia, o di parole la cui restituzione in italiano è più problematica.

Ogni volta che in nota compare l'Oxford Dictionary of National Biography si fa riferimento all'edizione online (https://www.oxforddnb.com/), usando la sigla ODNB. Per la biografia di ciascun autore si riporta dunque in nota il *link* dell'articolo tratto dall'edizione online. In bibliografia si riporta invece l'edizione a stampa del testo.

I sermoni delle Boyle Lectures predicati dal 1691 al 1732 sono tratti dalla raccolta intitolata *A Defence of Natural and Revealed Religion: Being a Collection of the Sermons Preached at the Lecture founded by the Honourable Robert Boyle, Esq; (From the Year 1691 to the Year 1732)*, London 1739, 3 voll. Nelle note si riporta in ogni caso tra parentesi l'anno in cui ciascun sermone citato è stato predicato. In bibliografia si riportano il titolo e l'anno di pubblicazione della raccolta di sermoni di ciascun autore preso in esame. In conclusione del lavoro si trova un'appendice in cui vengono riportati l'anno in cui ciascuna delle Boyle Lectures è stata predicata (fino al 1750), il nome del *lecturer*, e il titolo della sua raccolta di sermoni.

Introduzione

Gli obiettivi di questo lavoro sono tentativi di risposta a due domande fondamentali. La prima, forse più ovvia, è la seguente: dal punto di vista della storiografia filosofica e della storia intellettuale, vale la pena offrire una ricostruzione complessiva delle Boyle Lectures? La risposta a questa domanda è senz'altro positiva, soprattutto in quanto le Boyle Lectures hanno ricevuto, nell'insieme, scarsa considerazione, benché i più importanti studi sull'irreligiosità nel mondo inglese in età moderna abbiano spesso assunto alcune *lectures* come un imprescindibile punto di riferimento[1]. Nella maggior parte dei casi, infatti, vengono prese in esame soltanto quelle dei tre autori che hanno avuto più rilevanza nell'esposizione e diffusione della filosofia naturale newtoniana nell'ambito di una battaglia contro le varie forme di ateismo. Si tratta dei sermoni di Richard Bentley, Samuel Clarke – spesso ricordato anche per la distinzione tra quattro forme di deismo – e William Derham. In generale, gli studiosi tendono a concentrare l'attenzione sull'epoca compresa tra il 1690 e il 1720 circa, e in particolare sulla volontà degli apologeti di contrapporre alle teorie materialistiche e meccanicistiche – e alle perniciose implicazioni politiche e sociali che si supponeva avrebbero avuto – un sistema fondato, appunto, sulla filosofia naturale di Newton[2]. Non fa eccezione a questa tendenza nemmeno l'unico testo ad aver offerto un'interpretazione più completa delle Boyle Lectures, ossia *The Newtonians and the*

[1] Si vedano ad esempio Leo J. A. Lemay, a cura di, *Deism, Masonry and the Enlightenment*, University of Delaware Press, Newark 1987; Justin Champion, *The Pillars of Priestcraft Shaken. The Church of England and its Enemies 1660-1730*, Cambridge University Press, Cambridge 1992; Roger D. Lund, a cura di, *The Margins of Orthodoxy. Heterodox Writing and Cultural Response, 1660—1730*, Cambridge University Press, Cambridge 1995; Ann Thomson, *Bodies of Thought. Science, Religion and the Soul in the Early Enlightenment*, Oxford University Press, Oxford 2008; Catherine Wilson, *Epicureanism at the Origins of Modernity*, Clarendon Press, Oxford 2008; Jeffrey R. Wigelsworth, *Deism in Enlightenment England. Theology, Politics and Newtonian Public Science*, Manchester University Press, Manchester 2009; William Gibson & Robert D. Cornwall, a cura di, *Religion, Politics and Dissent 1660-1832*, Ashgate, Surrey 2010; Wayne Hudson, Diego Lucci & Jeffrey R. Wigelsworth, a cura di, *Atheism and Deism Revalued. Heterodox Religious Identities in Britain, 1650–1800*, Ashgate, Surrey 2014.

[2] Un'eccezione alla tendenza di prendere in esame soltanto le cosiddette "early" Boyle Lectures è rappresentata dall'articolo di Robert G. Ingram, *Nature, History and the Search for Order: The Boyle Lectures, 1730-1785*, "Studies in Church History", 46, 2010, pp. 276-292. In questo articolo Ingram sostiene che la seconda generazione dei *lecturers* – collocata tra il 1730 e il 1785 – abbia basato la propria difesa del cristianesimo non più sulla teologia naturale ma sulla verità storica del testo sacro (in particolare di miracoli e profezie). Questo "cambio di paradigma" sarebbe stato determinato, a suo avviso, dall'efficacia ormai confermata dell'*argument from design*, che avrebbe condotto gli apologeti a estenderne l'applicazione anche alla dimensione storica, rintracciandovi il medesimo ordine che avevano individuato nel mondo naturale.

English Revolution 1689-1720 di Margaret C. Jacob, la quale, adottando una lettura sociologica di stampo marxista, ha sostenuto che il loro principale scopo fosse quello di promuovere un programma socio-politico basato sul carattere provvidenzialistico della filosofia naturale newtoniana. In altri termini, i rappresentanti ecclesiastici dell'ideologia dominante nel periodo successivo alla Rivoluzione inglese del 1689, i cosiddetti *low-churchmen* o latitudinari, avrebbero impiegato la nuova scienza newtoniana come fondamento di una precisa ideologia sociale e politica, finalizzata a giustificare e naturalizzare le relazioni sociali all'interno di una preesistente società di mercato[3]. Nonostante questa lettura sia stata spesso criticata, non vi sono stati tentativi di offrire uno sguardo d'insieme delle Boyle Lectures, o comunque di estendere la ricerca oltre il 1720.

Nel momento in cui si riconosce l'esigenza di una ricostruzione complessiva delle Boyle Lectures, emerge una seconda domanda: è possibile, sia attraverso un'indagine del contesto di nascita e di sviluppo delle Boyle Lectures, sia mediante un'analisi del loro contenuto, offrire un'interpretazione storica del significato delle nozioni di 'ateismo' e 'deismo' in Inghilterra tra la fine del Seicento e la prima metà del Settecento? Anche in questo caso, ritengo sia possibile rispondere positivamente alla domanda, a partire dal presupposto che le Boyle Lectures rappresentano soprattutto l'espressione delle preoccupazioni del clero anglicano nel periodo postrivoluzionario. Infatti, per comprendere adeguatamente la natura e l'impatto pubblico delle diverse forme di irreligiosità, è necessario tener conto degli interessi e delle esigenze della controparte, in questo caso il clero anglicano. Questo approccio è particolarmente interessante nella misura in cui consente di superare la problematica degli studi che

[3] Cfr. Margaret C. Jacob, *The Newtonians and the English Revolution 1689-1720*, Cornell University Press, Ithaca 1976, in particolare i capitoli 4 e 5, pp. 143-200. L'approccio e l'interpretazione di Jacob sono ben ricostruiti da Manlio Iofrida, *The Newtonians and the English Revolution 1689-1720 by M. C. Jacob*, (review), "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia", 9:4, 1979, pp. 2105-2217. Iofrida riconosce il carattere pionieristico dell'opera di Jacob, alla quale viene dato atto di essersi avventurata su un terreno molto difficile, ossia la ricostruzione della cultura di un'epoca nel suo complesso, tenendo conto degli aspetti filosofici, teologici, scientifici e religiosi, nel tentativo di trovare i fondamenti strutturali delle vicende ideali. Tuttavia, ne mette in luce svariate manchevolezze, soprattutto in merito alle ipotesi interpretative offerte, che vengono criticate per la loro eccessiva schematicità e rozzezza. Cfr. ivi, p. 2115. La lettura di Jacob, soprattutto in merito all'esistenza di un'ideologia newtoniana, intesa come un blocco unitario di dottrine, privo di articolazioni interne e non sottoposto a trasformazione o evoluzione, è stata criticata anche da Chiara Giuntini, *Scienza newtoniana e teologia razionale: Bentley, Clarke e l'ideologia delle Boyle Lectures*, in autori vari, *Il Newtonianesimo nel Settecento*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1983.

tendono a considerare le nozioni di 'ateismo' e 'deismo' in termini *essenzialistici*, vale a dire come vere e proprie 'concezioni del mondo' destinate a rimanere "monoliticamente" immutate nel corso dei secoli e, di fatto, impermeabili al contesto socio-culturale entro il quale maturano di volta in volta[4]. Il mio lavoro, quindi, è guidato in buona parte dalla convinzione che, se non altro in questa particolare fase della storia inglese – nella prima metà del Settecento – le principali forme di irreligiosità avessero grande rilevanza in relazione ai timori che generavano nei difensori dell'ortodossia religiosa e, ancor di più, ecclesiastica. In questo senso, la ricostruzione della nascita e dello sviluppo delle Boyle Lectures ha un grande valore non solo in sé, ma anche e soprattutto perché attraverso le parole dei predicatori anglicani è possibile riconoscere il valore che hanno avuto, in questo periodo storico, le etichette di 'ateismo' e 'deismo', facendo spesso emergere un quadro irriducibile alla famosa contrapposizione tra illuminismo newtoniano (moderato) e illuminismo radicale[5]. La scelta di arrivare fino al periodo intorno al 1750 è stata dettata soprattutto dal fatto che si tratta del momento in cui i sostenitori dell'ortodossia anglicana hanno tirato le fila della controversia deistica – il cui culmine era stato raggiunto tra gli anni '20 e '30 – riconoscendone le caratteristiche peculiari rispetto a ciò che, invece, aveva rappresentato il fulcro del dibattito sull'ateismo. Nell'insieme, le Boyle Lectures si rivelano un ottimo punto prospettico per ricostruire le caratteristiche e lo sviluppo del dibattito tra i teologi anglicani e i pensatori irreligiosi, nella misura in cui contribuiscono a mettere in luce gli

[4] A tal proposito si veda Wayne Hudson, *Atheism and Deism Demythologized*, in Id., Diego Lucci & Jeffrey R. Wigelsworth, *Atheism and Deism Revalued* cit., pp. 13-14. Tra alcuni degli studi novecenteschi più accreditati che tendono a considerare le nozioni di 'ateismo' e 'deismo' in termini essenzialistici si possono ricordare, ad esempio, James Thrower, *A Short History of Western Atheism*, Pemberton, Londra 1971; David Berman, *A History of Atheism in Britain: From Hobbes to Russell*, Routledge, Londra-New York 1988; Michael Hunter & David Wootton, a cura di, *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, Clarendon Press, Oxford 1992; Georges Minois, *Storia dell'ateismo* (1998), trad. it. di Oreste Trabucco e Lelio Laporta, Editori Riuniti, Roma 2000; per quanto riguarda il deismo si veda invece John Orr, *English Deism: Its Roots and Fruits*, Eerdmans, Grand Rapids 1934.

[5] Cfr. James R. Jacob & Margaret C. Jacob, *The Anglican Origins of Modern Science: The Metaphysical Foundations of the Whig Constitution*, "Isis", 71, 1980, pp. 251-267, p. 265. Secondo il loro punto di vista, l'illuminismo newtoniano era concepito dai suoi esponenti come una grande azione di contenimento ("*holding action*") contro il materialismo e il repubblicanesimo ad esso associato, in opposizione a ciò che può essere definito come illuminismo radicale, che si configura invece, nei termini impiegati da Jonathan Israel, come un rifiuto, su basi ateistiche o deistiche, di ogni compromesso con il passato, dunque come un tentativo di abbattere completamente le strutture esistenti. Si veda Jonathan Israel, *Radical Enlightenment: philosophy and the making of modernity, 1660-1750*, Oxford University Press, Oxford 2001.

obiettivi comuni dei membri della Chiesa Anglicana, impegnati a difendere una serie di valori condivisi e messi in discussione in un periodo di forte instabilità politica.

Alla luce di queste premesse, ho scelto di sviluppare il lavoro a partire da una rivalutazione, nel primo capitolo, della tesi di Margaret Jacob, che manifesta una certa unilateralità nella misura in cui riduce le Boyle Lectures al palcoscenico attraverso cui un certo gruppo di ecclesiastici – i latitudinari o *low churchmen*, appunto – promuovevano una particolare ideologia politica e sociale. Per garantire una lettura più completa delle Boyle Lectures, ho ritenuto utile porle a confronto con i sermoni predicati in altre occasioni pubbliche – come le celebrazioni dei sovrani o gli incontri annuali delle molteplici società religiose nate nel periodo postrivoluzionario – che venivano prodotti a scopo esclusivamente propagandistico. In questo modo, è stato possibile far emergere una caratteristica peculiare delle Boyle Lectures, ossia la continuità con la letteratura apologetica del secondo Seicento, nella quale – soprattutto in seguito alla pubblicazione di *The True Intellectual System of the Universe* di Ralph Cudworth (1678) – si intendeva discutere le differenti forme di ateismo *speculativo* sul piano della ragione, rinunciando al solo impiego della retorica dell'ateo corrotto, funzionale a screditare pubblicamente un certo tipo di comportamenti ritenuti antisociali e pericolosi per l'ordine costituito. In breve, si tratta di cogliere lo spirito che portò alla fondazione delle Boyle Lectures, che era radicato nell'esigenza, condivisa da Boyle e dagli apologeti dell'epoca, di fornire risposte filosofiche a una serie di ipotesi eterodosse che stavano ragionevolmente mettendo in crisi l'idea tradizionale del rapporto tra Dio e l'universo. Molti dei sermoni che compongono le Boyle Lectures, quindi, riflettono la complessità del dibattito intorno all'ateismo.

Nel secondo capitolo, attraverso una lettura complessiva delle Boyle Lectures, emergerà, all'interno del contesto postrivoluzionario – caratterizzato dalla divisione e dallo scontro tra posizioni politiche ed ecclesiologiche – la necessità dei *lecturers* di definire chiaramente un nemico particolarmente insidioso, il deismo, e di affrontarne la più concreta e pericolosa implicazione: la delegittimazione del ruolo e dell'autorità morale del clero anglicano, e in generale cristiano. In questo senso, le Boyle Lectures fanno emergere una preoccupazione comune ai membri del clero anglicano, indipendente da eventuali affiliazioni ideologiche o di partito, ossia la dimensione

intrinsecamente anticlericale del deismo, identificato con ogni forma di critica della religione rivelata, accompagnata da un'esaltazione dell'uso della ragione in questioni religiose. La convinzione che la Chiesa cristiana, e in particolare Anglicana, fosse necessaria all'interno della società non solo in virtù della propria utilità, ma soprattutto alla luce della propria legittimazione evangelica, era convinzione comunemente espressa dai ministri del culto – compresi i Boyle *lecturers* – nella maggior parte dei loro sermoni. Per questo motivo, la verità della narrazione sacra doveva essere difesa non solo per una ragione "ideale", in quanto garanzia di salvezza, ma anche per il suo intrinseco rapporto con l'autorità morale e spirituale del clero cristiano. In questa prospettiva, nell'esercizio del suo compito pastorale ed educativo, la Chiesa manteneva la propria indipendenza rispetto allo Stato, operando comunque secondo le leggi da esso stabilite. Nel corso del lavoro si vedrà come questo punto di vista fosse incarnato da due tra le più importanti figure presenti nel panorama ecclesiastico della prima metà del Settecento: l'arcivescovo di Canterbury Thomas Tenison e il suo successore come curatore principale delle Boyle Lectures, Edmund Gibson, vescovo di Londra dal 1723.

Alla figura di Edmund Gibson sarà dedicato particolare spazio nel terzo capitolo, incentrato sul nuovo *focus* delle Boyle Lectures, le quali, a partire dagli anni '20 del Settecento, hanno prevalentemente posto l'accento sull'importanza di difendere la religione rivelata. Attraverso l'approfondimento di alcuni questioni, tra le quali soprattutto la collaborazione tra Edmund Gibson e il teologo Daniel Waterland, sarà possibile comprendere come l'attenzione si sposti sulla verità della Scrittura, che rappresentava solo una parte, anche se molto rilevante, del contenuto delle Boyle Lectures fino al 1720 circa. Dal loro punto di vista, infatti, era necessario evitare di promuovere un'apologetica razionalistica, che rischiava di accentuare eccessivamente il valore della ragione, o della legge naturale, a discapito della legge divina imposta nella Scrittura. L'esaltazione della ragione naturale, infatti, era proprio l'arma attraverso la quale i deisti negavano utilità e presenza di una rivelazione di Dio nella storia. Nonostante questo tentativo di Waterland e Gibson, in un periodo in cui gli scontri politici si erano ridotti e la diffusione delle idee era agevolata dall'incremento degli spazi pubblici di discussione e dei mezzi di informazione – soprattutto i giornali – si moltiplicarono le opere dirette a negare la validità dei miracoli e delle profezie, ritenute prove fondamentali a difesa della verità rivelata. Questo attacco incentivò, quindi, la

necessità di una risposta mirata. Nell'insieme, alla fine del lavoro, emergerà pienamente la differenza tra l'intento originario di Boyle – radicato nella cultura apologetica seicentesca – e le preoccupazioni dei curatori e dei predicatori anglicani del Settecento, impegnati a difendere la propria autorità in un periodo di sempre più capillare diffusione di tendenze anticlericali e di progressiva erosione dell'importanza sociale e politica dell'istituzione ecclesiastica.

Capitolo Primo

L'origine e lo scopo delle Boyle Lectures

1.1 Oltre "l'uso sociale della scienza": il dibattito sull'ateismo

La fondazione delle Boyle Lectures risale al 1691, anno in cui lo scienziato e filosofo Robert Boyle (1627-1691) – attraverso un codicillo inserito nel suo testamento – manifestò l'intenzione di "pagare […] la somma di cinquanta sterline l'anno, per sempre o almeno per un considerevole numero di anni, come salario annuale in favore di un teologo erudito o predicatore, […] affinché presentasse otto sermoni all'anno con lo scopo di dimostrare la religione cristiana contro i famigerati infedeli, ossia atei, deisti, pagani, ebrei e musulmani, senza scendere sul piano delle controversie tra i cristiani stessi"[6]. Come è stato accennato nell'introduzione, pur trattandosi di un interessante luogo di convergenza di idee e di un rilevante strumento apologetico, le Boyle Lectures patiscono ancora la mancanza di una considerazione complessiva. L'unica opera ad aver proposto un'interpretazione della fase emergente delle Boyle Lectures è, appunto, *The Newtonians and the English Revolution 1689-1720* di Margaret C. Jacob, nella quale le Boyle Lectures vengono considerate il manifesto impiegato da un gruppo di ecclesiastici – definiti *low churchmen* o "latitudinari" – per promuovere un programma socio-politico basato sul carattere provvidenzialistico della filosofia naturale newtoniana. Jacob sostiene che

> nel diciassettesimo secolo certe filosofie naturali si sono legate a determinate ideologie politiche per ragioni storiche. […] Ai latitudinari […] la nuova filosofia meccanicistica è servita come fondazione di un'ideologia sociale per un duplice scopo: difendere e legittimare la Chiesa e lo Stato contro le minacce poste da radicali, entusiasti e atei e anche per riformare l'ordine costituito. Questi ecclesiastici e filosofi naturali volevano cristianizzare le relazioni sociali in una società di mercato che credevano fosse già presente in Inghilterra. Volevano anche

[6] R. E. W. Maddison, *The Life of the Honourable Robert Boyle F. R. S.*, Taylor & Francis, London 1969, p. 274. La prima pubblicazione del codicillo contenuto nel testamento di Boyle, relativo alla fondazione delle Boyle Lectures, risale a Eustace Budgell, *Memoirs of the Lives and Characters of the Illustrious Family of the Boyles*, London 1737, Appendix, pp. 24-26.

> provvedere alla pace religiosa in tale società inculcando la loro versione di protestantesimo liberale, e, infine, armonizzare la storia umana con il piano provvidenziale, quindi preparare la strada per l'imminente millennio[7].

Nel periodo immediatamente successivo alla Rivoluzione Inglese del 1689 – culminata con l'incoronazione di William III e Mary II ai danni del cattolico James II, rifugiatosi in Francia – la situazione della Chiesa Anglicana sarebbe stata, secondo la Jacob, analoga a quella venutasi a creare negli anni '40 del '600[8]. Nella convulsa fase storica di metà secolo, avrebbe avuto origine la necessità di rispondere al settarismo religioso e alle conseguenze potenzialmente sovversive per l'ordine sociale di teorie filosofiche come il materialismo hobbesiano. Jacob sottolinea che "le operazioni del mondo naturale così come vengono spiegate dalla nuova filosofia meccanicistica hanno fornito agli ecclesiastici, sia prima sia dopo Newton, un modello che, per analogia, rafforzerebbe la stabilità e l'armonia del 'mondo politico'. Entrambi i mondi erano intrecciati nel piano provvidenziale"[9]. La nuova scienza nella versione "cristiana" – ossia legata al presupposto che esistano delle forze spirituali e un Ente Provvidente – avrebbe quindi fornito ai latitudinari una *fondazione metafisica* della propria visione di società. Questa lettura presuppone che la formulazione di visioni del mondo o l'interpretazione filosofica del funzionamento di determinati meccanismi della natura, siano guidate dall'esigenza *ideologica* di rispondere ai cambiamenti dell'ordine sociale e politico. Dopo la Rivoluzione del 1689, in particolare, gli ecclesiastici latitudinari avrebbero dovuto far fronte all'indebolimento dell'influenza morale e politica della Chiesa Anglicana, motivo che li avrebbe spinti a riformulare, questa volta in chiave specificamente newtoniana, la propria filosofia naturale (e sociale). Jacob afferma che

> i divulgatori newtoniani non avevano mai il solo scopo di sviluppare un principio che garantisse la stabilità dell'ordine naturale. Il loro sistema iniziava

[7] Jacob, *The Newtonians and the English Revolution* cit., pp. 25-26.

[8] Gli anni '40 del Seicento videro infatti l'Inghilterra protagonista dello scontro tra i *Cavaliers*, fazione anglicana composta dai sostenitori di Carlo I, e i *Roundheads*, ossia i "parlamentaristi" di fede puritana guidati da Oliver Cromwell. Tale conflitto culminò nella decapitazione del re nel 1649 e nell'instaurazione, a seguito del cosiddetto Interregno, del Protettorato di Cromwell (sino alla Restaurazione del 1660). Alla situazione d'instabilità politica si accompagnò una fase di progressiva "dispersione" religiosa, caratterizzata dalla continua nascita di confessioni eterodosse. Il teologo presbiteriano Thomas Edwards ne fornisce un elenco preciso nell'opera *Gangraena* (1646), pubblicata al termine della Prima guerra civile inglese, nella quale attacca ferocemente la divisione settària provocata dal conflitto.

[9] Jacob, *The Newtonians* cit., p. 61.

> soltanto con i principi fisici spiegati nei *Principia*. Sapevano che gli eventi nel mondo naturale dipendevano direttamente, in ultima analisi, dagli eventi nel "mondo politico". Il loro obiettivo era costruire un modello sia fisico che morale – un'ideologia sociale fondata sulla scienza newtoniana – che conducesse alla riforma[10].

La peculiarità del "sistema latitudinario" non si limiterebbe quindi all'uso della fisica newtoniana come proprio fondamento – attraverso cui mostrare l'ordine imposto alla natura da una Mente Provvidente. L'elemento più rilevante è rappresentato dalla convinzione del profondo intreccio tra gli avvenimenti storici e gli eventi naturali, entrambi inscritti in un piano provvidenziale. L'idea di promuovere un programma ideologico basato su una serie di principi semplici e condivisibili nascerebbe dalla necessità di intraprendere un percorso di riforma finalizzato al mantenimento (e alla giustificazione) dell'ordine sociale venutosi a creare a seguito della Rivoluzione. L'arrivo di William e Mary avrebbe infatti rappresentato, secondo una lettura millenaristica della Scrittura, un evento fondamentale nella realizzazione del piano divino. Evitare l'affermazione dell'Anticristo – concretamente rappresentato non soltanto dalla Chiesa di Roma, ma anche dalle *manifestazioni pratiche* di irreligiosità – avrebbe quindi costituito la preoccupazione principale degli ecclesiastici latitudinari, la cui "religione naturale, così come viene presentata nelle Boyle Lectures, riguarda la religione soltanto come mezzo di contenimento dell'interesse personale e di mantenimento dell'ordine sociale"[11].

Dal mio punto di vista, l'interpretazione di un fenomeno come le Boyle Lectures richiede un'analisi che tenga conto della *complessità* di concetti che sono stati impiegati in maniera troppo generica e dovrebbero essere più correttamente definiti. La lettura offerta da Margaret Jacob si rivela, in questo senso, priva di sensibilità rispetto alle molteplici sfaccettature che caratterizzano sia l'intento, sia il contenuto delle Boyle Lectures. Definirle come l'espressione di una "filosofia sociale" latitudinaria, basata sui

[10] Ivi, p. 192. Una concezione simile a quella di Margaret Jacob si può trovare in Larry Stewart, *The Rise of Public Science: Rhetoric, Technology and Natural Philosophy in Newtonian Britain, 1660-1750*, Cambridge University Press, Cambridge 1992. Stewart sostiene che le Boyle Lectures siano un palcoscenico impiegato per promuovere, sul piano dell'utilità pratica, i principi della fisica newtoniana. Dal suo punto di vista, vi sarebbe un'opposizione tra la scienza intesa come una sorta di riserva intellettuale accessibile soltanto agli *hommes des lettres* e una scienza pubblica applicata e discussa nell'esperienza comune, come se fossero categorie reciprocamente escludentisi.

[11] Jacob, *The Newtonians* cit., p. 142.

principi della fisica newtoniana, significa ridurle a un semplice strumento *ideologico*, finalizzato appunto a giustificare non soltanto un determinato ordine sociale – quello post-rivoluzionario – ma anche la necessità di conservarlo attraverso una riforma morale che contribuisse a contrastare la proliferazione dei vizi. Pur offrendo suggestioni interessanti riguardo alle risposte fornite alla rivoluzione del 1689 da alcuni teologi anglicani, riconoscendone quindi il valore politico, l'opera di Margaret Jacob "non ne ha fornito una descrizione in qualità di elementi di una *campagna propagandistica* organizzata in maniera efficiente e ufficialmente sancita"[12]. A mio avviso, il riconoscimento di questa dimensione tipica di alcune importanti attività pubbliche del periodo post-rivoluzionario, aiuta a comprendere, per converso, le peculiarità di un fenomeno dall'impianto *apologetico* come le Boyle Lectures. Un aspetto, in particolare, differenzia i testi – come anche, in molti casi, i sermoni, che ne costituiscono la versione orale – prodotti a scopo propagandistico (o educativo) da quelli scritti nella forma di un'apologia della religione cristiana. Si tratta del modo in cui viene affrontata la questione relativa all'ateismo, concetto che in un caso viene semplicemente *usato* come sinonimo di viziosità, corruzione e ignoranza – l'ateo è inteso come l'esemplificazione del carattere "socialmente pericoloso" – mentre nell'altro questa figura assume, almeno in parte, il ruolo di un interlocutore che deve essere sconfitto mediante gli strumenti della filosofia, dunque sul piano della ragione. In buona sostanza, dunque, l'errore fondamentale di Margaret Jacob – quantomeno nella sua interpretazione delle Boyle Lectures – consiste nel ritenere che la questione dell'ateismo, e dell'irreligiosità in generale, si riduca alla *dimensione pratica*, ossia ai presunti pericoli che diverse teorie deterministiche e materialistiche, come quella hobbesiana, avrebbero provocato alla stabilità dell'ordine sociale. Semplificando a questo livello il significato del concetto di ateismo e, soprattutto, il valore (morale) attribuito all'ateo, le Boyle Lectures non vengono riconosciute nella loro dimensione *intellettuale*, ma soltanto come esempio di

[12] Cfr. Tony Claydon, *Courtly Reformation: Williamite Propaganda after the Glorious Revolution in England*, tesi di dottorato presentata presso l'Università di Londra, 1993, p. 20. Claydon sostiene che "nel corso del decennio molte delle mosse più significative per il rinnovamento nazionale vennero fatte dai membri dell'esecutivo o da un gruppo di ecclesiastici vicini al Re. Costoro erano specificamente riformatori di corte, che ponevano le proprie azioni in un contesto williamita. Sottolineavano che il cambio di sovrano avvenuto con la Rivoluzione aveva ispirato i loro sforzi e che il sostegno dei monarchi era la pietra angolare del loro movimento". Si veda ivi, p. 78. Contenuti molto simili si possono trovare anche nel primo libro di Claydon, prosecuzione del suo lavoro di dottorato, *William III and the Godly Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

un "uso sociale della scienza"[13]. Questo tipo di approccio presenta un problema sostanziale, che consiste nel ridurre la complessità del dibattito intorno a ipotesi scientifiche o esegetiche eterodosse allo scontro impari tra due gruppi dai margini ben definiti: da un lato, i "latitudinari", promotori di un modello morale basato sull'ordine della natura intrinseco al sistema newtoniano, dall'altro coloro che possono soltanto essere educati o convertiti, nella misura in cui sarebbero incapaci di ragionare correttamente – data la corruzione delle loro facoltà mentali. Come sottolinea Ann Thomson, "uno studio delle differenti opinioni tra gli ecclesiastici mostra che i difensori della Chiesa Anglicana avevano visioni molto più diversificate"[14]. Inoltre, "anche ammettendo una certa coerenza dietro le idee del latitudinarismo che il termine non possiede realmente, l'identificazione della Jacob tra apologetica newtoniana e politica Whig invita a confutarla"[15]. In effetti, il raggruppamento di diversi ecclesiastici sotto il cappello del latitudinarismo non è particolarmente efficace, così come la loro identificazione con i cosiddetti *Low-churchmen*, contrapposti agli *High-churchmen*[16]. Spesso queste etichette vengono usate nel tentativo di ricondurre idee, fenomeni o attività pubbliche a specifiche correnti interne alla Chiesa ufficiale, senza tener conto della presenza di preoccupazioni comuni a tutti i membri del clero anglicano, soprattutto nel periodo post-rivoluzionario. Si può dire che

> le principali spaccature tra High e Low Churchmen riguardavano la forma della Chiesa, la sua visibilità e autorità. Ma sulla sostanza delle dottrine c'era notevole accordo: il primato della Scrittura (*Sola Scriptura*), la necessità dei

[13] Questa prospettiva è spiegata da Steven Shapin, che sottolinea come Margaret e James Jacob abbiano argomentato in maniera convincente che lo sviluppo della filosofia naturale nel tardo diciassettesimo e primo diciottesimo secolo sia stato fortemente modellato dagli usi sociali della conoscenza naturale durante la Guerra Civile, l'Interregno e la Restaurazione. Boyle e la cerchia di latitudinari si sarebbero preoccupati soprattutto di mostrare l'esistenza di un ordine sociale spiritualmente governato in opposizione alle conseguenze radicali, pericolose per l'interesse latitudinario, di alcune teorie (come quella hobbesiana). Si veda Steven Shapin, *Social uses of science*, in G.S. Rousseau & Roy Porter, a cura di, *The Ferment of Knowledge. Studies in the historiography of eighteenth-century science*, Cambridge University Press, Cambridge 1980, pp. 93-140, pp. 99-100. Il testo di James Jacob al quale Shapin fa riferimento è *Robert Boyle and the English Revolution. A Study in Social and Intellectual Change*, Burt Franklin, New York 1977.

[14] Ann Thomson, *Bodies of Thought* cit., p. 12. Si veda anche Michael Hunter, *Science and Heterodoxy: An early problem reconsidered*, in David C. Lindberg & Robert S. Westman, a cura di, *Reappraisals of the Scientific Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, pp. 437-460.

[15] B. W. Young, *Religion and Enlightenment in Eighteenth- Century England: Theological Debate from Locke to Burke* (1998), Oxford University Press, Oxford Scholarship Online, 2011, p. 4 (Introduzione).

[16] Per un'analisi che diffida dell'uso dell'etichetta "latitudinarismo" si veda John Spurr, *'Latitudinarianism' and the Restoration Church*, "The Historical Journal", 31:1, 1988, pp. 61-82.

> sacramenti, l'importanza della preghiera, l'esempio pastorale del clero. In breve, le questioni sulle quali gli ecclesiastici andavano d'accordo erano molto più significative rispetto a quelle su cui differivano[17].

Rispetto a questioni concernenti l'attività pastorale, nello specifico, "essi condividevano la convinzione dell'importanza di catechizzare i giovani" e ritenevano inaccettabile, sul piano dottrinale, "la sostituzione della fede nella Scrittura con opinioni e interpretazioni […] che non erano sanzionate dal *Book of Common Prayer* o dai *Thirty-Nine Articles*"[18].

Alla luce di queste considerazioni, occorre innanzitutto sviluppare adeguatamente l'analisi delle caratteristiche della *macchina propagandistica* promossa dalla Corona e dai suoi sostenitori, che impiegano non soltanto specifiche strategie retoriche, ma anche una teoria della storia, per costruire un'ideologia sociale. Questo lavoro è fondamentale, nella misura in cui consente di evidenziare la differenza tra un'operazione *puramente ideologica* e il valore intellettuale dei *testi apologetici*, nei quali inizia a svilupparsi, a partire dalla metà del '600, una considerazione teorica di ipotesi scientifiche ai confini dell'ortodossia. Si tratta, in altri termini, di

> prendere sul serio molte delle opzioni filosofiche e religiose a disposizione di pensatori e pensatrici […], e ammettere la considerevole influenza di pressioni politiche e sociali percepite rispetto a tali pensieri senza presupporre che esista tra di loro un nesso indissolubilmente determinista[19].

Non è certamente da dimenticare l'intento, manifestato da ecclesiastici e filosofi naturali, di distanziarsi da posizioni associate all'ateismo – attraverso la comune affermazione secondo cui non esisterebbero atei speculativi. Ciò non implica però che lo studio della natura e la conseguente scelta di una visione del mondo fossero guidati

[17] William Gibson, *The Church of England, 1688-1832. Unity and Accord*, Routledge, London-New York 2001, p. 81. Tra gli altri testi che descrivono la situazione della Chiesa Anglicana in questa complessa fase storica si possono ricordare John Walsh & Colin Haydon, a cura di, *The Church of England c. 1689-c. 1833. From Toleration to Tractarianism*, Cambridge University Press, Cambridge 1993; J. C. D. Clark, *English Society 1660-1832. Religion, ideology and politics during the ancient regime*, Cambridge University Press, Cambridge 2000; Grant Tapsell, a cura di, *The Later Stuart Church 1660-1714*, Manchester University Press, Manchester 2012; Jeremy Gregory, a cura di, *The Oxford History of Anglicanism, Volume II. Establishment and Empire, 1662-1829*, Oxford University Press, Oxford 2017.

[18] Gibson, *The Church of England* cit., p. 82.

[19] Young, *Religion and Enlightenment* cit., p. 6.

esclusivamente da esigenze ideologiche e che la complessità di un dibattito filosofico possa essere ridotta alla battaglia politica tra la verità e l'ignoranza. Il primo passo da compiere, a questo punto, consiste nel delineare la forma e il contenuto della risposta fornita dal gruppo di ecclesiastici riunitisi intorno alla figura di Gilbert Burnet (1643-1715), ideologo ufficiale di William III, alla rivoluzione del 1689, elevata a occasione di rinascita morale della nazione e inserita nel piano provvidenziale di Dio. Rientrano in questa vasta opera pubblicistica, seppur talvolta in maniera indiretta, le *Societies for the Reformation of Manners* (SRMs) e la *Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts* (SPG), nate a partire da iniziative di persone indipendenti rispetto alla cerchia di William. Nonostante ciò, l'analisi degli elementi condivisi nei testi prodotti in questi ambiti mostra un analogo impiego (accusatorio) del concetto di ateismo, espresso all'interno di un linguaggio volto a promuovere gli stessi ideali[20]. Nonostante condividano l'uso di questa retorica, si vedrà come le Boyle Lectures presentino caratteristiche più affini, sia nell'intento che nel contenuto, alle opere apologetiche prodotte a partire dalla seconda metà del Seicento, in seguito al cosiddetto "revival materialistico".

1.2 La retorica della propaganda. Riforma e "spirito d'ateismo"

Prima di entrare nel merito delle varie attività nate nell'alveo della Rivoluzione, occorre mettere in chiaro alcuni aspetti riguardanti la *struttura* della macchina propagandistica guidata appunto dal teologo e storico Gilbert Burnet, divenuto celebre soprattutto in seguito alla pubblicazione sua *The History of the Reformation of the Church of England* (1679-1715), opera che contiene il *nucleo teorico* dell'ideologia post-rivoluzionaria[21]. Come sottolinea Tony Claydon,

[20] Non intendo comunque suggerire che le attività create per promuovere la riforma morale siano parte integrante della macchina propagandistica di William, prospettiva che si può trovare invece nel lavoro pionieristico di Dudley W. R. Bahlman, *The Moral Revolution of 1688*, Yale University Press, New Haven 1957.

[21] Occorre precisare che il contenuto dell'ideologia post-rivoluzionaria si trova nei primi due volumi del testo, pubblicati rispettivamente nel 1679 e 1681. Il terzo volume del 1715 è un supplemento successivo. Si vedano Gilbert Burnet, *The History of the Reformation of the Church of England*. *The First Part, of the Progress made in it during the Reign of K. Henry the VIII*, London 1679 e Id., *The History of the Reformation of the Church of England. The Second Part, of the Progress made in it till the Settlement of it in the beginning of Q. Elizabeth Reign*, London 1681.

> sarebbe un errore declassare il provvidenzialismo di Burnet a banale giustificazione di un fatto compiuto o alla confezione regalo (*gift-wrapping*) per una situazione la cui sostanza era costituita da altri principi. La Provvidenza era vitale per l'argomento di Burnet, ma la sua posizione non era intellettualmente vuota. La sua comprensione del recente intervento divino era rafforzata dalla collocazione degli eventi del 1688 in una storia della "riforma"[22].

Secondo Burnet, infatti, il corso storico aveva testimoniato la degenerazione della purezza originaria del cristianesimo, messa in atto dal clero cattolico romano – la cui dipendenza dal Papa piuttosto che dalla *Sola Scriptura* è indicata in senso dispregiativo con il termine *popery* (papismo) – accusato, tra le altre cose, di voler "mantenere i propri membri nell'ignoranza, […] di raggiungere i propri scopi nei modi più disonesti, forgiando scritti […] relativi a miracoli e profezie […], [e] di insegnare la crudeltà contro poveri innocenti che hanno un'opinione diversa"[23]. Il desiderio di potere terreno, ottenuto mediante il controllo dei propri fedeli, avrebbe contribuito, in epoca medievale, alla costruzione di una Chiesa viziosa e oppressiva. Nella sua *History of the Reformation* Burnet racconta esclusivamente la fase storica che si estende dal regno di Henry VIII fino agli inizi del regno di Elizabeth I (dal 1509 al 1560 circa), durante la quale, "dopo una serie di primi illusori tentativi, alcuni riformatori […] avevano proclamato il cristianesimo nella sua forma originaria e si erano assicurati il sostegno dei governanti"[24]. A questo periodo di sviluppo della Riforma sarebbe seguito, a partire dai primi anni del '600, un arretramento del cristianesimo protestante dovuto alla riscossa – non solo a livello nazionale, ma europeo – del cattolicesimo, che questa volta ne avrebbe messo in pericolo la sopravvivenza[25]. La lettura del passato contenuta nella *History of the Reformation* è inserita da Burnet in una più ampia interpretazione della

[22] Claydon, *Courtly Reformation* cit., p. 51.

[23] Gilbert Burnet, *The Unreasoneableness and Impiety of popery*, London 1678, pp. 2-4. Altri attacchi nei confronti del clero cattolico si possono trovare in Id., *Rome's glory, or a collection of divers miracles wrought by popish saints*, London 1673; e Id., *A rational method for proving the truth of the Christian Religion*, London 1678.

[24] Tony Claydon, *Latitudinarianism and Apocalyptic History in the Worldview of Gilbert Burnet, 1643-1715*, "The Historical Journal", 51:3, 2008, pp. 577-597, p. 584. Claydon sottolinea, peraltro, come questi aspetti della visione del mondo di Burnet siano estranei rispetto alla "tradizionale" descrizione di latitudinarismo. Dal suo punto di vista, approfondirli aiuta a comprendere, ad esempio, come la fondazione della tolleranza, che secondo la tradizionale visione del latitudinarismo risiederebbe nell'affermazione positiva dell'idea di libertà religiosa, consistesse piuttosto nel rifiuto verso la forma di coercizione attribuita alle chiese anticristiane (in particolare alla Chiesa di Roma).

[25] Si veda ivi, pp. 584-587.

storia come lotta tra chiese 'vere' e 'false', ossia l'idea, risalente a Sant'Agostino – e già all'Apocalisse – che "la storia umana fosse una battaglia cosmica tra i fedeli seguaci di Cristo – la sua 'vera chiesa' – e il suo specchio satanico"[26]. A garantire la sconfitta delle forze del male, identificate concretamente con i rappresentanti della Chiesa Cattolica, avrebbe contribuito l'intervento provvidenziale di Dio, nel cui progetto complessivo i momenti di degenerazione erano necessari al fine di ottenere la libera collaborazione dei fedeli nella realizzazione della Sua opera. È proprio questo il punto focale dell'opera di Burnet, che rappresenterà il presupposto della sua operazione propagandistica, ossia ricordare che il compimento della Riforma richiede la partecipazione attiva della popolazione. Non era quindi sufficiente accogliere la grazia divina impersonata da William III, che rappresentava l'opportunità per avviare un'altra epoca di rinnovamento spirituale; occorreva conservarla mediante il proprio comportamento, aspetto sottolineato da Burnet attraverso l'uso di un linguaggio *millenaristico*. Da questo punto di vista,

> senza seguire i suoi modelli Tudor e (early) Stuart, quindi rinunciando a un'interpretazione rigidamente apocalittica degli eventi contemporanei, era pronto a usare immagini millenaristiche per sottolineare la grandezza dell'opportunità divina appena garantita all'Inghilterra. Per lui il 1688 era un momento in cui gli inglesi potevano finalmente condurre la loro riforma alla perfezione. La Provvidenza descritta da Burnet […] non chiedeva semplicemente che gli uomini accettassero il tortuoso corso degli eventi. Al contrario, si trattava di un principio intenzionale che guidava il mondo verso l'obiettivo posto da Dio. […] Gli uomini non erano giusti se approvavano il successo terreno, ma se aiutavano attivamente la riforma che la Provvidenza, correttamente intesa, aveva rivelato[27].

Dopo la Rivoluzione Burnet si avvalse dunque della teoria della storia narrata nella *History of the Reformation* – e delle sue conseguenze – attenuando però il tenore della speculazione apocalittica. Essendosi avviata, con la conquista di William, la fase di rinnovamento spirituale, occorreva porre l'accento sull'autentica motivazione che

[26] Ivi, p. 588.
[27] Id., *Courtly Reformation* cit., pp. 56-58.

doveva guidare l'azione individuale e collettiva: non il timore della fine, ma il desiderio della realizzazione definitiva di un piano prestabilito[28].

La macchina propagandistica orchestrata da Burnet non si limitava, ovviamente, alla sua persona. Fu l'ideologo stesso a contattare, sin dal suo ritorno in Inghilterra nel 1688[29], un gruppo di ecclesiastici che avevano promosso, nei due decenni precedenti, un'intensa campagna contro la *popery*[30]. Il teologo scozzese non si limitò peraltro a cercare il sostegno di alcuni colleghi nella battaglia contro la Chiesa di Roma – con i quali, chiaramente, condivideva l'interpretazione della storia come battaglia tra due 'chiese'[31] – ma li raccomandò direttamente al futuro sovrano. Nel dicembre 1688, probabilmente alla vigilia dell'arrivo di William a Londra, Burnet gli inviò un *memorandum* in cui si legge:

[28] Da questo punto di vista, a mio avviso, Margaret Jacob insiste eccessivamente sul timore della fine (del mondo) come spinta che avrebbe dovuto guidare le azioni virtuose, dato lo stretto legame attribuito ai latitudinari tra mondo politico e mondo naturale (compiere azioni contro l'ordine sociale significherebbe mettere a rischio anche l'ordine naturale). Se nei sermoni che seguono la Restaurazione il tono è marcatamente apocalittico, nel periodo post-rivoluzionario l'accento si sposta sull'esaltazione della Riforma.

[29] Come riporta Claydon, "[Burnet era stato] sostenuto da King Charles per i suoi scritti anti-cattolici, era stato sospettato da James e aveva lasciato l'Inghilterra quando costui era salito al trono. Burnet aveva viaggiato attraverso l'Europa dal 1685 al 1686, arrivando finalmente in Olanda […] e avvicinandosi velocemente al principe d'Orange e a sua moglie". Si veda Claydon, *William III* cit., p. 29.

[30] È proprio Burnet a ricordare l'impegno di questi ecclesiastici – con particolare riferimento al regno di James II (anno 1686) – nella battaglia contro la *popery*. Scrive Burnet: "Iniziarono a predicare contro la *popery*, cosa che non fecero i *dissenters*. Si proposero di studiare i punti controversi. A ciò seguì una grande varietà di libri brevi che furono facilmente venduti e letti velocemente. Essi esaminavano le questioni legate alla *popery* con solidità di giudizio, chiarezza d'argomentazione, profonda erudizione e vivacità nella scrittura, ben oltre qualsiasi cosa fosse apparso prima di quel momento nella nostra lingua. La verità è che erano molto diseguali: infatti, se essi possono essere giustamente considerati tra i migliori scrittori che siano mai apparsi dalla sponda protestante, quelli contro cui scrivevano erano certamente i più deboli mai apparsi dalla parte cattolica. I loro libri erano scritti in modo povero e insolente, […] cosicché una vittoria su di loro non poteva che essere un'impresa di poco conto". Si veda Gilbert Burnet, *History of his own time* (1724-1734), Oxford University Press, Oxford 1833, 6 voll., vol. III, pp. 104-105: "They began to preach generally against popery, which the dissenters did not. They set themselves to study the points of controversy. And upon that there followed a great variety of small books, that were easily purchased and soon read. They examined all the points of popery with a solidity of judgement, a clearness of arguing, a depth of learning, and a vivacity of writing, far beyond anything that had before that time appeared in our language. The truth is, they were very unequally yoked: for, if they are justly to be reckoned among the best writers that have yet appeared on the protestant side, those they wrote against were certainly among the weakest that had ever appeared on the popish side. Their books were poorly but insolently writ […] so that a victory over them need have been but a mean performance". È interessante notare quale fosse la dimensione dello scontro con i cattolici nella percezione – e nella retorica – di Burnet (e non solo): una battaglia impari – tra il vero e il falso – che si poteva risolvere senza troppa fatica data la pochezza dell'avversario.

[31] Alcuni di loro lo aiutarono addirittura nella redazione della sua *History of the Reformation*. Si veda a tal proposito Claydon, *William III* cit., p. 65.

> Gli ecclesiastici londinesi che meritano particolare riguardo da parte di Vostra Altezza sono: il *Dr. Tillotson*, il più moderato e prudente uomo di chiesa di tutta l'Inghilterra […]. Il *Dr. Patrick*, diacono di Peterborough, grande predicatore e uomo dalla vita particolarmente luminosa […]. Il *Dr. Tenison*, ministro del culto di St. Martin's. È un uomo raro, rifiuta la ricchezza, e ha fatto contro la popery più di chiunque altro. Il *Dr. Stillingfleet*, diacono di St. Paul's. È l'uomo più erudito dell'epoca, da ogni punto di vista, e persona di grande prudenza e moderazione. Il *Dr. Sharp*, diacono di Norwich. Uno dei migliori predicatori in Inghilterra e un uomo davvero moderato[32].

Nella loro attività omiletica questi ecclesiastici avevano a più riprese "incolpato i cattolici per le tentazioni morali a cui l'Inghilterra aveva ceduto"[33], raggiungendo l'apice della depravazione durante il regno di James II. La responsabilità era comunque da attribuirsi, almeno in parte, all'incapacità della nazione di reagire all'ondata di vizio e corruzione[34]. Proprio sulla dimensione del pentimento e della conseguente (necessaria) redenzione – associata all'opportunità offerta dalla Provvidenza attraverso William – si focalizza la retorica della propaganda post-rivoluzionaria, alla quale i colleghi di Burnet parteciparono sin dall'inizio del 1689, ottenendo in cambio ruoli importanti nella gerarchia ecclesiastica[35]. A quel punto, i neo-promossi vescovi (o arcivescovi) si trovarono nella posizione più adatta per servirsi della rete di parrocchie

[32] Il *memorandum* è riportato in Henry Sidney (conte di Romney), *Diary of the Times of Charles II*, Henry Colburn Publisher, London 1843, 2 voll., vol. II, pp. 281-291.

[33] Claydon, *William III* cit., p. 66.

[34] Tale attribuzione di responsabilità è comune nei sermoni del periodo successivo alla Restaurazione. Un esempio utile a capirne la forma si può trovare in John Sharp, *A sermon preached on the day of the public fast, April the 11th, 1679, at St. Margaret's Westminster, before the Honourable House of Commons*, London 1679, dove si leggono queste frasi altisonanti: "Anche se manteniamo ancora la forma della pietà, non abbiamo forse perso in larga misura la sua potenza? Anche se i principi che la nostra Chiesa possiede e professa sono eccellenti, non è forse vero che molti di noi li contraddicono orribilmente? Non si osserva tra di noi una decadenza della pietà cristiana, e un aumento di ogni genere di vizi e malvagità su tutta la faccia della Terra?". Cfr. ivi, p. 7: "Though we still keep up the form of Godliness, yet we have not in a great measure lost the power thereof? Though the Principles which our Church Owneth and Professeth be excellently good; Yet do not many of us horribly contradict them in our Practices? Is there not a visible decay in Christian Piety to be observed among us, and a deluge of Vice and Wickedness of all sorts overspreading the face of the Land?".

[35] La narrazione offerta da Margaret Jacob, secondo cui i latitudinari avrebbero ottenuto posizioni di rilievo dal momento che "le loro opinioni erano state accettate", ossia in quanto la loro ideologia era risultata vincente, si rivela a mio avviso concettualmente e storicamente imprecisa. Siccome è contestabile l'idea di un gruppo omogeneo di latitudinari è forse più corretto affermare che a ottenere ruoli importanti o a confermarsi all'interno della gerarchia ecclesiastica furono coloro che accettarono di prendere parte all'impresa propagandistica williamita, venendo per questo direttamente raccomandati al sovrano. Per alcuni dettagli sugli avanzamenti di carriera di questi ecclesiastici si veda Claydon, *William III* cit., pp. 67-71.

sotto la loro giurisdizione – in particolare delle regolari funzioni religiose – come mezzo per annunciare e diffondere i valori promossi dalla Corona[36]. Le occasioni in cui venivano prodotti questo genere di sermoni, destinati ad essere replicati in forma più o meno simile sul territorio, erano senz'altro le celebrazioni pubbliche del sovrano, volte a ricordare momenti fondamentali della sua storia, dunque anche di quella nazionale. Il primo esempio risale al 31 gennaio 1689, proclamato giorno di pubblico ringraziamento (*thanksgiving day*) – attraverso un ordine del Parlamento del 22 gennaio 1689 – al fine di mostrare la propria gratitudine verso Dio per aver reso William strumento della liberazione dalla *popery*[37]. A questo decreto era associato un altro documento, con il quale si stabiliva che una commissione di vescovi componesse una preghiera speciale per l'occasione. Inoltre, si ribadiva che alla celebrazione del 31 gennaio, riservata alle diocesi londinesi, ne seguisse una successiva – due settimane dopo – estesa all'intero territorio nazionale. Come la precedente, anche quest'ultima doveva includere, oltre alla preghiera, un sermone predicato dal pastore locale[38].

L'analisi delle componenti della macchina propagandistica williamita merita di concludersi con alcune considerazioni sul *linguaggio della riforma*, diretto a veicolare una serie di valori pubblici attraverso il sermone, forma espressiva che si presta ad un ampio e ridondante utilizzo di svariate formule retoriche. Occorre innanzitutto rilevare che la pubblicazione dei sermoni – i cosiddetti *court sermons*, nei quali rientravano quelli predicati nelle celebrazioni – rappresentava il mezzo più importante per diffondere il messaggio propagandistico. L'estensione delle dimensioni di questa pratica si deve soprattutto alla regina Mary, che si prese carico della parte letteraria di promozione della corte, venendo peraltro elevata, ancor più di William, a esempio dei valori fondamentali per la vita in società[39]. Era infatti necessario trasmettere, più di ogni altra cosa, l'idea di un cambio di rotta rispetto alla corte – e all'epoca – precedente, allo scopo di presentare alla collettività il giusto modello di comportamento. Si trattava, in

[36] I ministri del culto nelle parrocchie venivano esplicitamente invitati, attraverso lettere circolari, a predicare i temi della Riforma. Cfr. ivi, p. 83.

[37] Si veda *An order of the Lords spiritual and temporal and Commons assembled at Westminster in this present convention for a public thanksgiving*, London 1689.

[38] Il titolo è *A form of prayer and thanksgiving to the Almighty God for having made his highness the prince of Orange the Glorious instrument of the great deliverance of the kingdom from popery and arbitrary power*, London 1689.

[39] Claydon, *William III* cit., pp. 93-94.

altre parole, di convincerla di rappresentare lo strumento adeguato per la rinascita morale e religiosa. Per questo motivo,

> la maggior parte della produzione era superficialmente 'apolitica', e faceva sorprendentemente scarso riferimento al monarca di fronte a cui erano predicati, occupandosi principalmente di semplici questioni pastorali e spirituali. Guidavano semplicemente il cristiano attraverso la vita, spingendolo alla devozione nel comportamento e nella fede. […] La continua stampa di sermoni anche 'apolitici' confermava che la corte controllata da Mary era un centro di edificazione e insegnamento cristiano, e mostrava che la regina ascoltava regolarmente prestigiosi ecclesiastici che lavoravano al suo fianco. L'effetto era conferire alla casa reale un'aria quasi evangelica[40].

Tra le caratteristiche fondamentali del "linguaggio della riforma" compare l'identificazione – di origine biblica, tratta dal Salmo 14 – dell'empio con l'ateo. L'accostamento tra ateismo e vizio (o correlati, come corruzione, libertinaggio ecc…), ignoranza o "malattia", era un aspetto condiviso da svariati testi dell'epoca e riscontrabile anche nei titoli di alcuni scritti filosoficamente rilevanti[41]. In questo caso, il concetto di ateismo era usato come *capo d'accusa*, volto a svilire qualsiasi affermazione ritenuta potenzialmente pericolosa ponendola sullo stesso piano dell'elucubrazione di un pazzo. Da questo punto di vista, l'ateo è concepito semplicemente come un ipocrita, dato che non crederebbe realmente che Dio non esista, ma fingerebbe di negare la presenza di un ordine provvidenziale per potersi comportare in maniera dissoluta, senza il timore della punizione eterna. L'attenzione veniva dunque posta, nella letteratura dell'epoca, sulla *dimensione pratica* dell'ateismo; era un termine adeguato a indicare, in maniera trasversale, una serie di comportamenti antisociali o di atteggiamenti guidati esclusivamente dall'interesse terreno. Data l'esigenza della corte

[40] Ivi, pp. 96-97. Interessanti informazioni relative ai *court sermons* dell'epoca, riguardanti la struttura formale, le occasioni di predicazione e la diffusione si possono trovare ad esempio in Id., *The Sermon Culture of the Glorious Revolution: Williamite Preaching and Jacobite Anti-preaching, 1685-1702*, in Hugh Adlington et alii, *The Oxford Handbook of the Early Modern Sermon* (online), Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 480-494; Pasi Ihalainen, *The Sermon, Court and Parliament, 1689-1789*, in Keith A. Francis & William Gibson, *The Oxford Handbook of the British Sermon 1689-1901*, Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 229-244.

[41] Solo per citarne alcuni, si possono ricordare *The Folly and Unreasoneableness of Atheism* (1693) di Richard Bentley, *The Darkness of Atheism* (1652) di Walter Charleton o *An Antidote Against Atheism* (1653) di Henry More. Senza contare, oltretutto, i sermoni predicati nelle svariate occasioni pubbliche – come appunto le celebrazioni del sovrano – o quelli pronunciati di fronte al Parlamento, dove l'identificazione tra ateismo e vizio era onnipresente.

di evidenziare il proprio ruolo di guida nella rinascita spirituale e morale della nazione – e, in termini ideali, di faro nella battaglia contro l'Anticristo – è comprensibile la scelta di adottare questa comune *strategia retorica* nello scontro con la Chiesa di Roma e i suoi rappresentanti, colpevoli di aver promosso (come accaduto in altri momenti storici) la corruzione della società. È possibile osservare l'uso di questa strategia sin dalle prime battute della campagna propagandistica. Nel primo sermone predicato da Gilbert Burnet dopo l'arrivo di William a Londra, il 23 dicembre 1688, si legge:

> Non abbiamo dimenticato gli eccessi criminali dell'anno 1660, e come la grande Rivoluzione [cromwelliana] che sembrava promettere tutto ciò che si poteva desiderare a una nazione colpita a lungo da guerre e cambi di governo, sia stata un insuccesso; ma anziché riceverla con i riconoscimenti dovuti a una tale benedizione, come hanno potuto le persone cospirare in tal modo per sconfiggere i piani della Provvidenza? Gli eccessi di risse e ubriachezza, e disordini di ogni genere, sono cresciuti non solo nella pratica, ma anche nella glorificazione, come se tali abomini fossero l'elemento distintivo di un uomo leale. […] Coloro che non avevano interesse nella religione, se non per portare avanti i propri piani diabolici, erano disposti a incoraggiare questo *spirito d'ateismo*, sperando che aprisse la strada a una religione che per certi aspetti è peggio rispetto a nessuna religione[42].

Burnet prosegue rimarcando il fatto che una religione che dissolve la fede e la "buona natura" – ossia i cardini della società umana – è da considerarsi addirittura più abominevole dell'assenza totale della credenza in Dio, che all'epoca non era comunque ritenuta effettivamente possibile. Per evidenziare in maniera ancor più chiara e, soprattutto, ufficiale, l'esigenza di non ricadere nel dominio del peccato, il re emanò, nel 1697, un proclama contro il vizio e l'immoralità, nel quale veniva ribadita la costante presenza, negli ultimi anni, di comportamenti nocivi al mantenimento dell'ordine sociale, ragione sulla base della quale si giustificava l'ordine di punire simili

[42] Gilbert Burnet, *A sermon preached in the chapel of St. James' before his Highness the Prince of Orange*, London 1689 (corsivo mio), pp. 12-13: "We have not forgot the Criminal Excesses of the year Sixty, and how that great Revolution that seemed to promise all that a Nation that had been so long tossed with Wars and changes of Government, could wish for, was so unsuccessful; but instead of the Nations receiving that with those Acknowledgements that were due for such a Blessing; how did all People, as it were, conspire to defeat the ends of Providence in it? The excesses of Rioting and Drunkenness, and the Disorders of all sorts, grew not only to be practised, but gloried in, as if those Abominations had been the proper distinctions of a Loyal man; […] those who were not concerned any further in Religion, than as it might advance their ungodly Designs, were willing to encourage this Spirit of Atheism, hoping that it would make way for a Religion which in some respects is worse than no Religion at all".

condotte anche attraverso l'intervento di magistrati civili[43]. Un aspetto interessante della "retorica della riforma" – soprattutto in merito alla necessità di contrastare lo *spirito d'ateismo* – era l'ampia condivisione degli ideali che esprimeva: vi aderivano non soltanto i diretti sostenitori dei sovrani, ma, in generale, anche gli ecclesiastici anglicani che avevano opinioni politiche differenti (addirittura anche molti *dissenters*). Infatti,

> offrendo una serie di modi attraverso cui le persone potevano mettersi in gioco, e rendendo la partecipazione una condizione virtuale per mantenere una carica nella Chiesa ufficiale, la campagna reclutò persone di diversa appartenenza politica ed ecclesiologica. Per esempio, i *dissenters* parteciparono entusiasticamente alle predicazioni nei giorni di digiuno (*fast-days*). Tali richiami al pentimento si adattavano bene al loro retaggio puritano e la partecipazione era un modo per dimostrare che la fedeltà dei *nonconformists* ai monarchi poteva continuare anche se la tolleranza concessa nel 1689 aveva permesso loro di rifiutare la Chiesa di Stato. Dall'altro lato, se alcuni ecclesiastici *Tory* non avrebbero comunque potuto esimersi dal predicare a sostegno del regime a causa dell'energica applicazione di digiuni e ringraziamenti, molti sarebbero stati positivamente coinvolti nella campagna di sermoni dal momento che per buona parte c'era poco da obiettare[44].

Uno dei casi più interessanti è senz'altro quello di Francis Atterbury (1663-1732), che aveva giurato fedeltà ai nuovi sovrani – nell'intento di mantenere una posizione nella Chiesa – ma si era posto come avversario della politica "comprensiva" nei confronti dei *dissenters*, oltre ad essere un sostenitore della teoria del diritto divino dei re (dunque un oppositore del sovrano conquistatore). Nonostante il suo disaccordo rispetto al ruolo di William e ad alcune delle sue scelte politiche, Atterbury sostenne gli obiettivi della Riforma e celebrò la neonata corte, sottolineando come Dio avesse concesso molte

[43] Cfr. *A Proclamation for preventing and punishing Immorality and Prophaneness*, in Josiah Woodward, *An account of the Societies for Reformation of Manners in London and Westminster and other parts of the Kingdom*, London 1699.

[44] Claydon, *The Sermon Culture* cit., p. 486. I *Tories* avrebbero predicato a sostegno della Corona non solo perché erano d'accordo con alcuni aspetti formali – come la proclamazione di giornate di digiuno e ringraziamento – ma proprio perché erano d'accordo con i valori espressi attraverso il linguaggio della riforma.

benedizioni in virtù del programma di rinascita spirituale avviato dalla corte stessa[45]. Il caso di Atterbury mostra come il "linguaggio della riforma" – ancorchè non necessariamente impiegato in favore della propaganda reale – fosse condiviso in maniera trasversale e manifestasse un'esigenza che andava oltre i limiti rappresentati dalle specifiche visioni politiche. È possibile ritrovarlo anche nella letteratura prodotta, ancora una volta nella forma del sermone, da alcune *società* nate sull'onda della Rivoluzione del 1689. Due di queste, in particolare – le SRMs e la SPG – meritano alcune considerazioni, utili se non altro a evidenziare più chiaramente la differenza tra le Boyle Lectures e le attività volte esclusivamente alla promozione – o addirittura all'imposizione – di valori sociali e norme che si ponevano in contrasto alla proliferazione del vizio e della corruzione, per le quali la letteratura rappresentava effettivamente poco più di un manifesto ideologico.

1.3 Le SRMs e la SPG. Sconfiggere i "vizi" sociali e difendere la riforma

La nascita delle *Societies for the reformation of manners* risale al 1691, a partire dall'iniziativa di alcuni "gentiluomini privati, residenti in luoghi diversi e probabilmente non residenti o abitanti di Londra"[46]. A raccontarne le fasi iniziali è proprio uno dei fondatori, Edward Stephens, pamphlettista e controversista autore di attacchi contro la Chiesa cattolica romana e, soprattutto, verso i regni precedenti quello post-

[45] Cfr. Francis Atterbury, *A sermon before the Queen at White-hall, May 29 1692*, London 1692, pp. 28-31. Alcune delle caratteristiche comunemente associate all'ateismo pratico – orgoglio, falsità e sensualità – vengono più esplicitamente prese in considerazione in Id., *The scorner incapable of true wisdom. A sermon preached before the Queen at Whitehall, October 21 1694*, London 1694. La fiducia di Atterbury nei valori e nel "linguaggio della riforma", ma non nella capacità del sovrano e dell'establishment post-rivoluzionario di realizzarla in maniera efficace, sarebbe emersa nella celebre *A Letter to a convocation man concerning the rights, powers and privileges of that body* (1697). Più in generale, Atterbury asserì l'incapacità del potere secolare di occuparsi adeguatamente di questioni concernenti l'ambito spirituale e morale, che avrebbero dovuto essere affidate a un organo composto esclusivamente da ecclesiastici e operante in modo parallelo al parlamento, ossia la Convocazione (*Convocation*).

[46] Edward Stephens, *The beginning and progress of a needful and hopeful reformation in England with the first encounter of the enemy against it, his wiles detected, and his design ('t may be hop'd) defeated*, London 1691, p. 4. Il testo presenta la firma "Socrates Christianus", data la tendenza dell'autore a pubblicare i propri scritti in forma anonima.

rivoluzionario[47]. Nella sua narrazione Stephens ricorda i motivi che hanno spinto questo gruppo di persone a promuovere un'attività di riforma dei costumi[48]. Egli scrive:

> Considerando che tutto questo malaffare, che come un torrente ha ricoperto l'intera nazione, ed ogni classe di persone, è derivato dai cattivi esempi dei regni precedenti; ma ha comunque ricevuto grande incoraggiamento dalla remissività e negligenza di magistrati e giudici di pace nell'applicazione delle leggi, obbligo che gli è imposto dal loro giuramento; questa difficoltà è parsa al di sopra del loro potere e per essa non si poteva pensare a un rimedio adeguato ed efficace se non l'autorità di Sua Maestà[49].

Il racconto di Stephens suggerisce, innanzitutto, la condivisione dei presupposti che avevano guidato la campagna propagandistica williamita; principalmente, la necessità di invertire la tendenza affermatasi nella fase storica precedente. Al tempo stesso, però, l'attacco rivolto agli ufficiali giudiziari – e non al popolo – alla luce del loro lassismo di fronte all'ondata di corruzione e per la mancata applicazione delle leggi, fa emergere il tratto costitutivo delle SRMs, ossia l'esigenza di punire differenti tipologie di vizio, tra le quali l'ubriachezza, la bestemmia e le imprecazioni in generale, attraverso strumenti secolari (principalmente i tribunali). Se la propaganda aveva uno scopo *persuasivo*, e operava attraverso la predicazione e la diffusione capillare di sermoni sul territorio, l'obiettivo primario delle SRMs era invece imporre l'uso e il rafforzamento degli strumenti *coercitivi* già disponibili ma ritenuti sino a quel momento inefficaci. L'attuazione di tale progetto venne comunque ritenuta inizialmente praticabile soltanto se vincolata al supporto della regina, che avrebbe consentito di avviare ufficialmente il processo di miglioramento degli organi giudiziari. Attraverso la mediazione di Edward

[47] Si possono ricordare, ad esempio, Id., *Popish policies and practices represented in the histories of the Parisian massacre, gun-powder treason, conspiracies against Queen Elizabeth, and persecutions of the Protestants in France, translated and collected out of the famous Thuanus and other writers of the Roman communion; with a discourse concerning the original of the powder-plot*, London 1674; oppure Id., *The true English government, and misgovernment of the four last kings, with the ill consequences thereof, briefly noted in two little tracts*, London 1689.

[48] Per un approfondimento sui fondatori delle SRMs e sull'attività di Stephens dopo l'arrivo di William a Londra si veda Andrew G. Craig, *The Movement for the Reformation of Manners, 1688-1715*, tesi di dottorato presentata all'Università di Edimburgo nel 1980, versione online del 2015, pp. 9-24.

[49] Stephens, *The Beginning and progress* cit., p 5: "Considering that all this Mischief, which like a torrent had overspread the whole nation, and all ranks and degrees of people in it, proceeded indeed from the evil examples of late reigns; but yet received great encouragement from the remissness and negligence of the magistrates and justices of the peace, in not duly executing the laws as by their oaths they are obliged to do: this appeared a difficulty above their power to overcome, and for which no proper and effectual remedy could be thought on below her Majesty's Authority".

Stillingfleet, già ricordato tra i membri della macchina propagandistica reale, la regina accolse la richiesta d'intervento, compiuto attraverso una lettera riportata sia da Stephens, sia da Josiah Woodward nel suo *An account of the Societies for Reformation of Manners*. La regina Mary invitò, nello specifico, i magistrati del Middlesex – essenzialmente di Londra – a "far eseguire, con fedeltà e imparzialità, quelle leggi, che sono state fatte e sono ancora in vigore, contro la profanazione del giorno del Signore, le imprecazioni e maledizioni, l'ubriachezza e ogni altra pratica oscena e disordinata"[50]. L'aspetto di maggior interesse di questa iniziativa non è tanto la parte operativa, quanto piuttosto la letteratura ideologica prodotta dalle SRMs per legittimare la propria azione[51]. Evidenziare la comunione d'intenti con l'attività riformistica regale, attraverso l'espressione della medesima retorica, non poteva che rappresentare, dopo l'appoggio concreto ottenuto direttamente da Queen Mary, la migliore strada percorribile[52]. Si può dire che "la monarchia svolgeva un ruolo importante per i riformatori, i quali usavano espressioni di sostegno da parte della corona per rispondere alle critiche contemporanee. Le società si presentavano anche come entità che realizzavano un servizio importante per la monarchia stessa"[53]. Pur essendo nate come iniziativa indipendente e con un obiettivo di diversa natura, le SRMs diventarono quindi, in maniera indiretta, parte della macchina propagandistica della monarchia. È quindi molto frequente trovare nei sermoni elementi tipici della retorica riformistica, tra i quali spicca ancora una volta l'associazione tra ateismo e vizio contrapposta a esplicite esaltazioni dei sovrani, elevati a esempi virtuosi. Nel suo sermone del 1697, John Woodhouse descrive gli impedimenti che hanno caratterizzato il percorso della Riforma, sottolineando che uno di essi

[50] Ivi, pp. 5-6. Per i dettagli relativi al funzionamento e alla diffusione delle SRMs sul territorio inglese si vedano T. C. Curtis & W. A. Speck, *The Societies for the Reformation of Manners. A case study in the theory and practice of moral reform*, "Literature and History", 3, 1976, pp. 45-64; Tina Isaacs, *Moral Crime, Moral Reform and the State in early eighteenth-century England: A study of piety and politics*, tesi di dottorato presentata presso l'Università di Rochester, 1979; Id., *The Anglican Hierarchy and the Reformation of Manners 1688-1738*, "Journal of Ecclesiastical History", 33:3, 1982, pp. 391-411; Eamon Duffy, *Primitive Christianity revived: religious renewal in Augustan England*, "Studies in Church History", 14, 1977, pp. 287-300.

[51] Occorre precisare che le SRMs ricevettero, sin dall'inizio, due differenti critiche. La prima concerneva la compartecipazione di anglicani e *nonconformists* sia nell'apparato organizzativo sia nella predicazione. La seconda riguardava la volontà di impiegare strumenti secolari per esercitare la soppressione del vizio.

[52] Occorre ricordare che l'esempio di Mary fu seguito dal proclama di William del 1697 e da quello di Queen Anne del 1702, ricordato in Josiah Woodward, *An Account of the Progress of the Reformation of Manners in England, Scotland and Ireland and other parts of Europe and America*, London 1704 (prima dell'indice dei contenuti).

[53] Karen Sonnelitter, *The Reformation of Manners Societies, the Monarchy and the English State, 1696-1714*, "The Historian", 72:3, 2010, pp. 517-542, p. 522.

> sorse dall'iniquità degli ultimi regni. Non è sconosciuto a molti di voi, che hanno letto le storie segrete di quei regni, o le più autentiche memorie […]; che gli arditi disegni dei traditori della Congiura delle Polveri, nell'anno 1605, ebbero una tale influenza su quel temibile principe, Re James I, che da allora in poi pochi veri passi verso la Riforma, se non nessuno, furono compiuti da lui o dai suoi. Se questa fosse la sede adeguata, potrei facilmente dirvi che il favore alla *popery* e alla profanità sono diventati principi guida nella nostra politica britannica; […] il ritorno di Charles II, dopo tutte le finte pretese in contrario, finì per favorire il cattolicesimo, e una maggiore empietà e dissolutezza. Mi è stato assicurato che un ecclesiastico di quella comunione ha detto sfacciatamente che i loro politici erano d'accordo sul fatto di non aver alcuna speranza di introdurre qui la loro religione se non mediante l'ateismo, l'irreligione e la dissolutezza della nobiltà e del clero[54].

L'operazione di autolegittimazione attraverso l'uso dei sovrani proseguì anche dopo la morte di William, avvenuta nel 1702, anche se ovviamente diminuirono le allusioni dirette alla sua figura e a quella della consorte, in favore di Queen Anne. È interessante ricordare il caso di William Nicolson, vescovo di Carlisle, che nonostante le precedenti critiche rivolte alle SRMs non rinunciò a predicare un sermone a un'assemblea tenutasi presso la chiesa di St. Mary-le-Bow, a Londra, sottolineando che William aveva "coraggiosamente intrapreso il nostro riscatto; e con un successo degno della splendida impresa, aveva tagliato rapidamente i rami più alti della nostra presente idolatria e superstizione"[55]. Si potrebbero fare molti esempi analoghi, vista l'elevata frequenza con la quale i membri delle SRMs si riunivano nelle chiese – o nei luoghi delle assemblee dissidenti – londinesi. Rispetto alla maggioranza delle analisi proposte nella letteratura sulle SRMs, in questo contesto era importante descriverne l'aspetto ideologico per mostrare che al di là di alcune differenze, spesso di natura formale, tra le componenti

[54] John Woodhouse, *A sermon preach'd at Salters-Hall to the Societies for Reformation of Manners, May 31, 1697*, London 1697, pp. 35-36: "Another great Impediment arose from the Iniquity of the late Reigns. It's not unknown to many of you, that have read the Secret Histories of those Reigns, or the more Authentick Memoirs […]; that the daring Designs of the Gunpowder-Traitors, Anno 1605, had such an Influence upon that fearful Prince, King James the First, that few, if any, true Steps, towards Reformation, were ever since advanced by him, or his. If this were a place for it, I could easily tell you, that favour to Popery and Profaneness, became Governing Principles in our British Politicks; […] the Return of Charles the Second, after all the sham Pretences to the contrary, issued in favour of Popery, and greater Profaneness, and Debauchery. I have been assured, a Clergy-Man of that Communion, did in a Frolick freely say, That it was agreed by their Politicians, that they had no hope to introduce their Religion here, but by Atheism, Irreligion, and Debauchery of the Gentry, and Clergy".

[55] William Nicolson, *A Sermon preach'd at Bow-Church London, Before the Societies for the Reformation of Manners*, London 1707, p. 13.

della Chiesa ufficiale, il "linguaggio della riforma" – nei suoi aspetti fondamentali – era condiviso pressoché universalmente (spesso, senz'altro, per motivi d'interesse)[56].

Lo stesso impulso che aveva guidato i gentiluomini ricordati da Edward Stephens a fondare la prima di una serie di SRMs diede origine anche ad altre iniziative di privati, successivamente appoggiate dalla corona. Tra le più importanti è necessario ricordare la *Society for the Propagation of the Gospel in foreign Parts* (SPG), fondata dall'ecclesiastico Thomas Bray (1656-1730) nel 1701. L'attività educativa promossa dalla SPG ha in realtà origini ben più antiche rispetto alla contingenza della rivoluzione, inserendosi essenzialmente nella tradizione delle opere missionarie attuate con continuità dagli inizi del '600. Occorre comunque precisare che questa società, come anche la sorella maggiore, la *Society for the Promotion of the Christian Knowledge* (SPCK), fondata dallo stesso Bray nel 1696, nascevano nella convinzione "dell'insufficienza delle istituzioni ecclesiastiche esistenti ad affrontare le sfide dell'ambiente religioso post-rivoluzionario, e includevano, almeno in parte, risposte alla crescente autonomia religiosa e morale del "mondo associativo" al di là della Chiesa Anglicana"[57]. Per confermare questa considerazione, in effetti, è sufficiente osservare la misura in cui l'attività di Bray era svolta direttamente per conto della Chiesa ufficiale, a partire dal suo reclutamento da parte del vescovo di Londra, Henry Compton, come commissario per la colonia del Maryland, avvenuto nel 1696[58]. Al suo ritorno in Inghilterra, il primo passo fu

> istituire, con quattro amici, l'8 marzo 1699, la *Society for Promoting Christian Knowledge*. Questa società, essenzialmente volontaria e privata, avrebbe, in aggiunta ai compiti che si era prefissata in Inghilterra, raccolto fondi per mettere

[56] La letteratura di riferimento sulle SRMs tende invece ad interpretarle attraverso l'uso di categorie nel tentativo di collocarne l'origine all'interno di una corrente politica. La tassonomia usata per interpretarle – i concetti Whig e Tory, principalmente – si rivela però parzialmente inadeguata a definirne alcune importanti caratteristiche.

[57] Brent S. Sirota, *The Christian Monitors. The Church of England and the Age of Benevolence, 1680-1730*, Yale University Press, New Haven-London 2014, p. 101. Sirota sottolinea che Thomas Bray affermò apertamente la necessità di costruire delle proposte alternative, patrocinate dalla Chiesa Anglicana, per contrastare l'emergere di società guidate da quaccheri, papisti e dissidenti. A testimoniare la presenza di seminari e *charity schools* di natura giacobita o papista tra il 1715 e il 1725 ci sono ad esempio i Wake Manuscripts, *University, Charitable and Religious Societies (1725-1726)*, volumi 15 e 16, Christ Church Oxford. Queste raccolte rendono anche disponibili svariati verbali delle assemblee della SPG (insieme a documenti ufficiali come le lettere circolari) e una serie di scritti che contengono le istruzioni che dovevano essere rispettate nelle *charity schools* anglicane.

[58] Si veda Daniel O'Connor, a cura di, *Three Centuries of Mission. The United Society for the Propagation of the Gospel 1701-2000*, Continuum, London-New York 2000, pp. 7-14.

> a disposizione librerie, biblioteche e scuole per rinforzare e arricchire la missione della Chiesa nelle sue parrocchie coloniali[59].

La differenza fondamentale rispetto alla SPCK risiede nel fatto che la SPG ricevette la sanzione ufficiale della Corona, diventando così un'entità formalmente separata e riservata alle colonie oltreoceano[60]. A livello organizzativo e sul piano degli obiettivi, però, le due società possono considerarsi pressoché sovrapponibili. L'aspetto forse più rilevante della loro attività consisteva proprio nella raccolta e nella distribuzione di testi educativi, soprattutto teologici. Bray stesso ne propose un elenco nella sua opera più famosa, *Bibliotheca Parochialis* (1697), nella quale vengono esposte anche le linee guida dell'attività pastorale[61]. A testimoniare la rilevanza di questo compito tra i tanti svolti dalle società – soprattutto la SPG – sono i verbali delle assemblee organizzate con grande frequenza nel periodo successivo alla fondazione[62]. Questi documenti sono interessanti anche perché mostrano il diretto apprezzamento, da parte dei membri della SPG, della rivoluzione williamita, evidenziando una volta di più il ruolo essenziale di questo evento – e della propaganda associata – nella definizione degli obiettivi da promuovere e, per converso, di quelli da combattere. In un verbale del 20 febbraio 1705, in particolare, vengono elencati alcuni punti che avrebbero dovuto comporre un resoconto della condizione della religione nelle piantagioni, a partire dalle informazioni fornite dal segretario della società[63]. Si legge nel verbale:

> La felice rivoluzione, quando il re William ha salvato la religione protestante della Chiesa dall'estremo pericolo della *popery*, era un'occasione più favorevole per portare avanti il disegno di propagare la religione all'estero; e in quel frangente fu

[59] Ivi, p. 9.

[60] L'atto fondativo della SPG risale al 16 giugno 1701 ed è pubblicato in C. F. Pascoe, *Two Hundred Years of the S.P.G: An Historical Account of the Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts 1701-1900*, London 1901, 2 voll., vol. II, pp. 932-942 .

[61] Thomas Bray, *Bibliotheca parochialis: or, A scheme of such theological heads both general and particular, as are more peculiarly requisite to be well studied by every pastor of a parish*, Dublin 1697. La seconda edizione, pubblicata a Londra nel 1707, contiene svariate aggiunte. Un altro suo testo interessante da questo punto di vista è *Apostolick Charity, its nature and excellence considered*, London 1698.

[62] Lambeth Palace Library, SPG I, *Minutes 1701-1708*, ff. 1-274.

[63] Il riferimento potrebbe essere al testo pubblicato l'anno seguente con il titolo *An account of the Society for Propagating the Gospel in Foreign Parts, Established by the Royal Charter of King William III. With their Proceedings and Success, and Hopes of Continual Progress under the Happy Reign of Her Most Excellent Majesty Queen Anne*, London 1706.

> fatta debita istanza dagli arcivescovi e dai vescovi al re, che di conseguenza concesse a tal fine un atto costitutivo datato 16 giugno 1701[64].

Per quanto riguarda la SPCK, invece, è interessante sottolineare l'attività pubblicistica in favore della fondazione e della diffusione delle *charity schools* sul territorio inglese, compiuta "[tenendo d'occhio] attentamente gli sforzi indipendenti in tutto il paese [e distribuendo] materiali promozionali, organizzativi e didattici"[65]. Ancora una volta è necessario far emergere, al di là delle azioni concrete svolte dalle società, l'aspetto che ne rappresenta l'ideologia: la loro forma di legittimazione. Oltre all'ufficialità garantita dall'atto costitutivo del sovrano – com'era accaduto, in maniera simile, per le SRMs – la SPG si avvaleva di sermoni celebrativi predicati annualmente presso una chiesa londinese – solitamente St. Mary-le-Bow – diffusi poi sul territorio o comunque pubblicizzati sui giornali e sulla gazzetta governativa[66]. Trattandosi di società che facevano leva sulla sottoscrizione volontaria di vescovi e arcivescovi anglicani, i predicatori dovevano anche convincere parte degli ascoltatori – e dei lettori – a pagare un contributo annuale. Tali sermoni, detti anche *charity sermons*, sostenevano quindi che

> Dio fosse il principale donatore caritatevole, dal momento che aveva donato suo figlio per redimere l'umanità. In cambio, Egli ordinava di fornire carità ai bisognosi della Terra. Più che una scelta, la carità era un dovere religioso. I *Charity school sermons* estesero questi argomenti, sostenendo che lo scopo delle *charity schools* fosse, attraverso l'insegnamento della 'vera religione', inculcare la lealtà verso la Chiesa ufficiale e lo Stato, sulla base del principio per cui la lealtà alla prima assicurava lealtà al secondo[67].

[64] Lambeth Palace Library, SPG I, f. 29: "The Happy Revolution, when the King William had rescued the Protestant Religion of the Church from extreme danger of Popery, it was then a more favourable opportunity for carrying on the design of propagating religion abroad; and upon that juncture proper application was made by the Archbishops and Bishops to the King, who accordingly granted a charter to that purpose dated 16 June 1701".

[65] Sirota, *The Christian Monitors* cit., p. 120.

[66] Un esempio di sermone del quale si riteneva necessaria la promozione pubblica è quello di Gilbert Burnet, *Of the Propagation of the Gospel in foreign Parts: A Sermon Preach'd at St. Mary-le-Bow, February 18 1703/4*, London 1704. (Lambeth Palace Library, SPG I, f. 10).

[67] Robert G. Ingram, *From Barbarism to Civility, from Darkness to Light: Preaching Empire as Sacred History*, in Francis & Gibson, *The Oxford Handbook of the British Sermon* cit., pp. 481-496, p. 484.

Tra i temi fondamentali appariva però soprattutto l'esigenza di *moralizzare* l'impresa imperialistica giustificandola nei termini di una lotta all'Anticristo, sulla base di una retorica per molti aspetti sovrapponibile a quella usata nelle celebrazioni di William e del suo ruolo essenziale nella redenzione dell'Inghilterra[68]. Anche oltreoceano, la battaglia contro lo "spirito d'ateismo", portato dagli esponenti della Chiesa di Roma, rappresentava il motivo principale, addirittura *fondativo* della società[69]. Per citare un paio di esempi, si possono ricordare innanzitutto le parole del diacono William Stanley (1647-1731), che si chiede retoricamente:

> Se Cristo stesso è venuto al mondo per morire con questo scopo, per *rivolgere gli uomini dalle tenebre alla luce, dal potere di Satana a Dio*. Se ha mandato i suoi santi apostoli a subire ogni genere di morte per questo stesso fine e per portare a termine questo stesso disegno; non dovremmo ritenerci obbligati a fare lo stesso, quando possiamo farlo così facilmente e in sicurezza, senza correre alcun simile rischio per le nostre vite?[70].

Lo scontro con i cattolici nella conversione dei pagani viene evidenziato più esplicitamente da John Williams (1636-1709), vescovo di Chichester, che sottolinea come

> la *Chiesa di Roma*, attraverso l'invio di missionari in quei luoghi, aveva in mente altri progetti; il cristianesimo era professato, ma poco veniva insegnato […]. Anzi, l'ignoranza e la negligenza presso di loro [i nativi] era davvero grande […]. Finora noi siamo almeno alla pari con la *Chiesa di Roma*, […] il successo del progetto dipende dall'uso appropriato di mezzi umani, dall'evidenza razionale e dalla benedizione divina. […] L'umiltà e la carità (che il è *vincolo della perfezione*)

[68] Tra i testi che discutono il contenuto di questi sermoni, con particolare riferimento al ruolo del commercio e a temi legati all'idea di impero si possono ricordare Rowan Strong, *Eighteenth-Century Mission Sermons*, in Francis & Gibson, *The Oxford Handbook of the British Sermon* cit., pp. 497-512; Id., *Anglicanism and the British Empire, c. 1700-1850*, Oxford University Press, Oxford 2007.

[69] L'atto costitutivo recita che la fondazione della società è dovuta al fatto che le colonie oltreoceano "sembrano essere abbandonate all'ateismo e all'infedeltà". Inoltre, data l'assenza di ministri protestanti, "diversi preti cattolici e gesuiti sono più incoraggiati ad adescare e pervertire i nostri cari, subordinati alla superstizione e all'idolatria papista (*popish*)". Si veda Pascoe, *Two Hundred Years of the S.P.G* cit., p. 932.

[70] William Stanley, *A Sermon Preach'd before the Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts, At the Parish-Church of St. Mary-le-Bow, February 20 1707/8*, London 1708, p. 6: "If Christ himself came into the World to die for this End, to turn men from Darkness to Light, from the Power of Satan to God. If he sent his Holy Apostles to suffer all kinds of death for this same End, and to bring about this same design; shall not we think ourselves obliged to do it, when we can do it so easily and safely, without running any such hazard of our lives?".

> susciteranno più reverenza nei confronti [della religione cristiana] e più rispetto verso di noi di tutte le fredde argomentazioni e le belle parole […], che saranno considerate solo discorsi oziosi quando non ci saranno i frutti con i quali dimostrarle[71].

Alla luce delle considerazioni svolte sinora, è possibile confermare il valore squisitamente ideologico assunto dalle svariate tipologie di sermoni predicati in diverse – ma comunque affini – occasioni celebrative. L'elemento preponderante è senz'altro l'uso del concetto di ateismo in chiave accusatoria, attraverso l'associazione con il comportamento ipocrita e corrotto dei rappresentanti della Chiesa di Roma, che perseguivano unicamente i loro obiettivi terreni. In questa prospettiva, lo scontro tra virtù e vizio si traduce nella battaglia ideale tra Dio e l'Anticristo, dunque tra due poli opposti che non possono dialogare né confrontarsi. A mio avviso, questa lettura delle manifestazioni ideologiche offerte sia dalla macchina propagandistica williamita, sia dalle attività nate, sulla sua scia, nel periodo post-rivoluzionario, può aiutare a contestualizzare adeguatamente i sermoni che compongono le Boyle Lectures. Benché non possano essere considerate avulse dalle condizioni politico religiose del tempo, infatti, le Boyle Lectures non possono essere ridotte, per motivi legati all'origine e al contenuto, a un semplice *manifesto ideologico* – ancor meno all'espressione di un'ideologia "latitudinaria". La parte successiva del capitolo sarà quindi dedicata all'esame degli aspetti che le caratterizzano in maniera peculiare, che verranno fatti emergere grazie all'inquadramento delle *lectures* nella letteratura apologetica sviluppatasi in Inghilterra a partire dal secondo Seicento. La ricostruzione del contesto intellettuale emerso in seguito alla pubblicazione di alcune opere in risposta agli esponenti "revival materialistico", tra le quali *The True Intellectual System of the Universe* (1678) di Ralph Cudworth, rappresenta infatti un'efficace introduzione

[71] John Williams, *A Sermon Preach'd before the Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts. At the Parish-Church of St. Lawrence Jewry, February 15 1705/6*, London 1706, pp. 30-35: "The *Church of Rome*, by sending Missionaries thither, had other Designs in View; Christianity was professed, but little taught […]; Nay, the Ignorance or Negligence among them was so great […]. We are so far at least upon even ground with the *Church of Rome*, […] the success of the Design depends upon the due Use of humane means, upon rational evidence and the Divine Blessing. […] Humility and Charity (which is the *bond of perfectness*) will more engage a reverence to that, and a regard to ourselves than all the cold arguments and goodly words […], which will be accounted but idle Speculations when there are no Fruits to shew them by". Un sermone che racchiude gli ideali e, di conseguenza, la stessa retorica espressa dalle varie società, è quello di Samuel Bradford, *Unanimity and Charity, the Characters of Christians. A Sermon Preach'd in the Parish-Church of St. Sepulchre, June 16 1709*, London 1709, predicato in occasione dell'incontro annuale dei promotori delle *charity schools* londinesi.

all'impostazione delle Boyle Lectures e ai temi affrontanti nei sermoni che le compongono.

1.4 Le Boyle Lectures e la letteratura apologetica

Prima di approfondire gli aspetti che rendono le Boyle Lectures un fenomeno singolare rispetto alle attività pubbliche nate nel mondo post-rivoluzionario, è necessario tenere presente che lo stesso Boyle incoraggiò iniziative di natura educativa analoghe a quelle successivamente istituite dalla SPCK e dalla SPG. Nel suo testamento Boyle invitò gli esecutori a impiegare parte del suo patrimonio "per usi caritatevoli e buoni a loro discrezione", chiedendo loro di "disporne la maggior parte per l'avanzamento o la diffusione della religione cristiana tra gli infedeli"[72]. Gli esecutori, tra i quali il fratello di Boyle, Richard, stabilirono in un documento del 1695 che più della metà del denaro lasciato in eredità (5400 sterline) venisse impiegata per l'acquisto del feudo di Brafferton, nello Yorkshire, al fine di sfruttarne il canone di locazione per promuovere diverse attività, tra le quali, in particolare, "l'avanzamento della religione cristiana in Virginia, nel modo e secondo le regole e i metodi stabiliti dal conte di Burlington [Richard Boyle] e dal vescovo di Londra"[73]. Il documento specifica inoltre che i proventi annuali dell'affitto venissero trasferiti – con l'eccezione di novanta sterline, devolute al *College for Propagation of the Gospel in New England* – al presidente e agli amministratori del college di William e Mary, affinché fossero impiegati nell'acquisto di beni e nell'educazione dei nativi. Nell'*Account of the Society for Propagating the Gospel in Foreign Parts* (1706) Boyle viene ricordato tra "i promotori dell'ottimo progetto di quella prima corporazione"[74], in riferimento alla società nata nel 1661 su iniziativa di Charles II, che aveva nominato lo stesso Boyle presidente[75]. Nella pagina successiva dell'*Account*, insieme al passo del testamento in cui invitava a impiegare il suo patrimonio per la diffusione della religione cristiana, è

[72] Maddison, *The Life of the Honourable Robert Boyle* cit., p. 267.

[73] Lambeth Palace Library, MS 1097-1098, *Manor of Brafferton, Yorkshire (Charity of Robert Boyle)*. Il conte di Burlington e il vescovo di Londra, sostenendo la necessità di non dimenticare il nome del benefattore, stabilirono che tale *charity* si chiamasse 'The Charity of the Honourable Robert Boyle of the City of London Deceased'.

[74] *An account of the Society for Propagating the Gospel in Foreign Parts* cit., p. 8.

[75] Si tratta della *Society for Propagation of the Gospel in New England and the Parts adjacent in America*.

riportata anche parte del codicillo specificamente dedicato alle Boyle Lectures, in particolare la parte conclusiva, nella quale si legge che ciascun *lecturer* "dovrà assistere tutte le società per la propagazione della religione cristiana all'estero, incoraggiandole in ogni impresa"[76]. Era stato Boyle stesso, quindi, a dichiarare che l'impegno dei *lecturers* dovesse estendersi alla promozione di iniziative come la SPCK e la SPG, nate dall'impulso di privati e divenute l'espressione pubblica dei progetti e dei valori sociali della Chiesa Anglicana, a cui si faceva riferimento nei molteplici sermoni ideologici. In effetti molti dei *lecturers*, prima o dopo aver pronunciato le Boyle Lectures, presero parte alle occasioni celebrative promosse dalle varie società, predicando il proprio sermone[77]. La condivisione dei valori e del "linguaggio della riforma" apparteneva quindi anche alle Boyle Lectures, che vedevano peraltro tra i curatori – nominati da Boyle stesso – anche il vescovo di Lincoln e futuro arcivescovo di Canterbury (dal 1694) Thomas Tenison, che ricoprì peraltro il ruolo di presidente della SPG (oltre ad essere uno dei sostenitori della propaganda williamita). Uno degli aspetti più comuni nelle *lectures* è proprio l'associazione tra ateismo e vizio, quindi il tipico uso del termine in chiave accusatoria, a solo scopo denigratorio. Ancora una volta, la dimensione pratica dell'ateismo si trova al centro del discorso; ad essere attaccato è lo spirito corrotto di coloro che, ipocritamente, fingono che Dio non esista soltanto per condurre una vita dissoluta[78]. A titolo esemplificativo, si possono ricordare le parole di Richard Bentley, predicate nel sermone inaugurale delle Boyle Lectures, pronunciato il 7 marzo 1692 e pubblicato con il titolo *The Folly of Atheism, and (what is now called) Deism: Even with respect to the present Life*. Bentley afferma che gli atei

[76] *An account of the Society for Propagating the Gospel in Foreign Parts* cit., p. 9.

[77] Si possono ricordare, ad esempio, John Williams, *lecturer* nel 1695-96, ricordato anche per la redazione di svariati testi contro la Chiesa di Roma, tra cui *The difference between the Church of England, and the Church of Rome: in opposition to a late book, intituled, An agreement between the Church of England, and the Church of Rome* (1687); Samuel Bradford, *lecturer* nel 1699, rettore di St. Mary-le-Bow dal 1693 e futuro vescovo di Rochester, oltre che membro della SPG; Offspring Blackall, *lecturer* nel 1700, celebre per la controversia dell'anno precedente intorno alla *Life of Milton* (1699) di John Toland; Josiah Woodward, *lecturer* nel 1710, tra i più ferventi sostenitori della riforma dei costumi e membro della SPCK dal 1699. Si possono aggiungere anche i meno celebri George Stanhope, diacono di Canterbury, e John Hancock, rettore di St. Margaret Lothbury a Londra.

[78] A differenza di ciò che accade nella letteratura propagandistica, nelle Boyle Lectures sono praticamente assenti riferimenti alla *popery* o al clero cattolico in generale. È probabile che ciò sia dovuto all'assenza dei cattolici tra coloro che Boyle aveva designato nel testamento come obiettivi polemici – nonostante volesse forse suggerire di non attaccare la religione (o la fede) cattolica più che l'atteggiamento dei suoi esponenti (insieme alle presunte pericolose conseguenze).

> preferiscono di buon grado le tenebre alla luce; e scelgono ostinatamente di perire per sempre nella tomba, piuttosto che essere eredi della salvezza nella Resurrezione dei giusti. Questi sono certamente i *folli* della Scrittura, disobbedienti e intrattabili stolti, la cui stupidità può ostacolare ogni argomento ed essere prova contro la dimostrazione stessa; *il cui fine* […] e autentica speranza è la *distruzione*, l'eterna privazione dell'essere; *il cui Dio è il loro ventre*, la gratificazione della lussuria dei sensi; *la cui gloria è nella loro vergogna*, nella riduzione dell'umanità alla condizione delle bestie[79].

Dal momento che le facoltà mentali dell'ateo sono completamente offuscate dalla lussuria, non è possibile avere un confronto sul piano della ragione. Come suggerisce il titolo, l'ateismo è trattato *anche riguardo alla vita attuale*, dunque come un difetto, se non una malattia, dalle pericolose conseguenze per il presente ordine delle cose. Le medesime conclusioni si possono trarre anche dal sermone di John Harris del 1697, dal titolo inequivocabile *Immorality and Pride the great Causes of Atheism*, dove l'attenzione è posta proprio sull'origine dell'infedeltà. Molti diventano atei, sostiene Harris, "per vera e propria stupidità, e non arrivano a credere nulla delle verità della religione, perché non vi pensano mai, né comprendono nulla di essa"[80]. Nonostante i sermoni che compongono le Boyle Lectures – analogamente ai sermoni occasionali di natura celebrativa (propagandistica) – promuovano la retorica dell'ateo corrotto, creando così una contrapposizione tra due fronti che non hanno possibilità di dialogo, è anche vero che esistono alcuni elementi che consentono di distinguere le Boyle Lectures dai sermoni prodotti a scopo esclusivamente ideologico. Per questo motivo, una corretta contestualizzazione di questo fenomeno richiede l'analisi di alcune proposte teoriche eterodosse emerse a partire dalla metà del Seicento, che determinarono l'esigenza, da parte di filosofi e teologi del tempo, di promuovere una visione del mondo in cui ci

[79] Richard Bentley, *The Folly of Atheism, and (what is now called) Deism: Even with respect to the present Life* (1692), in *A Defence of Natural and Revealed Religion: Being a Collection of the Sermons Preached at the Lecture founded by the Honourable Robert Boyle, Esq; (From the Year 1691 to the Year 1732)*, London 1739, 3 voll., vol. I, pp. 1-12, p. 5: "They willingly prefer darkness to light; and obstinately chuse to perish forever in the Grave, rather than be Heirs of Salvation in the Resurrection of the Just. These certainly are the *Fools* in the Text, indocile intractable Fools, whose stolidity can baffle all Arguments, and be Proof against Demonstration itself; *whose End* […] and very Hope is *Destruction*, an Eternal Depravation of Being; *whose God is their Belly*, the Gratification of Sensual Lusts*; whose Glory is in their Shame*, in the Debasing of Mankind to the Condition of Beasts".

[80] John Harris, *Immorality and Pride the great Causes of Atheism* (1698), in ivi, pp. 356-364, p. 357.

fosse ancora spazio per l'attività creatrice e l'intervento di Dio nella natura. Le Boyle Lectures sono, nella fase iniziale, la prosecuzione di questa esigenza.

Il momento a cui occorre risalire come punto di partenza è il cosiddetto "revival materialistico", che prese piede, come si è detto, in un periodo in cui la vita politica e religiosa dell'Inghilterra era attraversata da un profondo settarismo. In questo contesto di notevole dispersione religiosa – generata dai conflitti politici – un gruppo di filosofi e scienziati, riunitisi a Parigi intorno alla figura di William Cavendish (conte di Newcastle dal 1628 e recatosi in esilio nel 1644 dopo la sconfitta dei *Cavaliers* nella battaglia di Marston Moor), venne a conoscenza, "mediante corrispondenza, opere pubblicate e contatto personale", del pensiero di Gassendi, il cui approccio antiaristotelico e *quantitativo* nell'indagine naturale "si mescolò con le inclinazioni 'meccanicistiche' degli inglesi"[81]. Il gruppo a cui si fa riferimento è il cosiddetto "Circolo di Newcastle", formatosi in Inghilterra negli anni '20 e composto da personalità eterogenee per formazione, interessi, e ambito di studio. Tra i membri più celebri si possono ricordare Thomas Hobbes e Margaret Cavendish (1623-1673). Riguardo all'influenza dell'ambiente culturale francese, occorre sottolineare che

> L'infusione di idee cartesiane e gassendiste nell'atomismo inglese lo cambiò molto. […] Gli atomisti inglesi, sin dall'inizio del secolo, erano interessati alla spiegazione dei fenomeni attraverso l'azione della materia in movimento piuttosto che mediante il ricorso ai 'principi' o alle 'forme' scolastiche. Erano ammirati, con alcune eccezioni, dai nuovi sistemi proposti dai grandi filosofi francesi, e adattarono con entusiasmo i nuovi concetti e meccanismi in base alle loro necessità. [...] Tali meccanismi aggiunsero plausibilità e coerenza sistematica allo sforzo che essi avevano già iniziato – il tentativo di stabilire il primato della spiegazione riguardante soltanto la materia in movimento[82].

L'influenza dei filosofi francesi si rivelò essere, inoltre, di natura *metodologica*. Sulla scia di Galileo, Gassendi aveva promosso, sin dagli anni '20, una profonda critica dell'impostazione aristotelica in ambito scientifico, ossia del razionalismo qualitativo a

[81] Robert H. Kargon, *Atomism in England from Hariot to Newton*, Clarendon Press, Oxford 1966, p. 63.

[82] *Ibidem.*

sfondo finalistico[83]. In svariate opere, tra le quali le *Exercitationes Paradoxicae adversus Aristoteleos* (1624) e il *Syntagma Phylosophicum* (1658), Gassendi sottolineava, in effetti, la necessità di sostituire la pretesa di conoscere la natura essenziale delle cose (e le loro cause), pertinente unicamente alla perfezione divina, con una *scientia experimentalis*. L'aspetto più rilevante dell'influenza gassendiana sul Circolo di Newcastle, comunque, riguarda senz'altro il recupero di un'altra tradizione scientifica di origine classica, che prevedeva un'interpretazione della realtà sulla base di entità materiali quantitativamente determinate: si tratta dell'atomismo epicureo, a cui lo scienziato francese si avvicinò grazie anche all'incontro con Isaac Beeckman durante un viaggio in Olanda nel 1629[84]. La versione gassendiana dell'epicureismo rappresentava un tentativo di coniugare la fisica atomistica (o corpuscolaristica) con una *visione del mondo cristiana*, mostrando che tra fede e scienza aristotelica non vi era un nesso inscindibile[85]. Per questo motivo, sul piano dei contenuti, il filosofo francese proponeva una rielaborazione "edulcorata" della dottrina originale, tra i cui errori più evidenti vi sarebbe la negazione della provvidenza divina (benché sia ammessa l'esistenza di un Essere Supremo). Sembra anche trattarsi, in un certo senso, di un primo passo (insieme a quello di Cartesio) probabilmente involontario verso quello che Pascal definì il "Dio dei filosofi". Nel sistema gassendiano, in effetti, lo schema esplicativo della realtà era squisitamente "naturalistico"; il ruolo di Dio era quello di una provvida intelligenza ordinatrice e creatrice, il cui compito fondamentale era reggere il "sistema dell'universo". L'atteggiamento e la proposta teorica di Gassendi esercitarono, come

[83] Riguardo al superamento dell'aristotelismo e al percorso che ha condotto alla nascita della scienza moderna, con particolare attenzione al pensiero di Galileo, Bacone, Descartes, Gassendi e Hobbes, si veda Stephen Gaukroger, *The Emergence of a Scientific Culture: Science and the Shaping of Modernity, 1210-1685*, Clarendon Press, Oxford 2006.

[84] Tra i principali testi che si occupano del contributo dato da Gassendi allo sviluppo del meccanicismo in Inghilterra, e, in generale, dell'impatto che ha avuto nel pensiero filosofico e scientifico inglese, si vedano Lynn S. Joy, *Gassendi, the Atomist: Advocate of History in an Age of Science*, Cambridge University Press, Cambridge 1987 e Antonia Lolordo, *Pierre Gassendi and the Birth of Early Modern Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2007. Quest'ultimo testo è stato però criticato per la mancanza di un'adeguata contestualizzazione storica del pensiero di Gassendi, che non verrebbe spiegato né rispetto ai suoi obiettivi né in relazione alle controversie del tempo. A tal proposito si veda Margaret J. Osler, *Antonia Lolordo. Pierre Gassendi and the Birth of Early Modern Philosophy. Cambridge University Press, Cambridge 2007*, (review), "Renaissance Quarterly", 61:1, 2008, pp. 244-245.

[85] Su questo tema si vedano soprattutto Id., *Divine will and the mechanical philosophy. Gassendi and Descartes on contingency and necessity in the created world*, Cambridge University Press, Cambridge 1994 e Catherine Wilson, *Epicureanism* cit., il quinto capitolo. Questi testi si concentrano in modo particolare sul tentativo di conciliare la scienza e lo studio del mondo naturale con la religione cristiana.

accennato poc'anzi, un ruolo decisivo nello sviluppo del corpuscolarismo inglese e della nuova scienza in generale, benchè non si possa parlare di un vero e proprio cambio di paradigma rispetto alla presenza dell'aristotelismo[86]. Ciò soprattutto in virtù della scarsa quantità di scoperte, soprattutto sul piano sperimentale, che contribuirono comunque al progressivo prevalere dell'impostazione *quantitativa* su quella *razionalistico-qualitativa*. L'imporsi dell'atomismo, dunque, non fu unicamente dovuto alla ripresa di argomenti antichi (all'erudizione); un importante contributo arrivò proprio da alcuni esperimenti pratici[87]. Seguendo, a loro modo, le orme di Gassendi, Thomas Hobbes e Margaret Cavendish formularono una visione del mondo di stampo puramente materialistico, negando l'esistenza di un'anima spirituale e, di concerto, l'immaterialità di Dio (ammettendone però l'esistenza)[88], suscitando il rimprovero di un altro membro del circolo, il filosofo naturale Walter Charleton (1620-1707), che si impegnò invece a sviluppare una forma di epicureismo cristiano in linea con quella del filosofo francese. Charleton fu medico di fiducia prima di Charles I e poi di Charles II (rimasto in esilio in Francia dal 1649 al 1660) e membro della Royal Society dal 1663, ma soprattutto si distinse, "nel periodo decennale precedente la Restaurazione, [per la pubblicazione di] svariati trattati ingegnosi ed eruditi, sia sulla fisica sia su altre materie, con i quali ottenne grande reputazione, […] considerando il periodo in cui vennero scritti e che molte di quelle scoperte erano ancora nella loro infanzia"[89]. Queste parole evidenziano la *novità* delle tematiche trattate da Charleton, se non altro nel contesto inglese, tra le quali spiccano principalmente la sua versione cristiana dell'atomismo e la questione dell'immortalità dell'anima. Tra le sue opere più importanti è necessario ricordare *The*

[86] Cfr. Wilson, *Epicureanism* cit., p. 50.

[87] Cfr. ivi, in particolare il paragrafo *Particles and Qualities*, pp. 55-60.

[88] L'importanza di Hobbes è legata anche alla sua posizione nel dibattito sul *mortalismo*, ossia sulla possibilità che l'anima non sopravviva alla morte del corpo. Per le diverse versioni di questa teoria si veda Norman T. Burns, *Christian Mortalism from Tyndale to Milton*, Harvard University Press, Cambridge (Massachussetts) 1972. Oltre ad assumere una nozione baconiana di spirito, da intendersi dunque come un *corpo* sottile impercettibile ai sensi, in *Human Nature: Or The Fundamental Elements of Policy* (1650), Hobbes sottolinea che nonostante la Scrittura riconosca gli spiriti, non dice da nessuna parte che sono incorporei, ossia senza dimensione e qualità. Un aspetto che occorre evidenziare, quindi, consiste nel fondamento non solo filosofico, bensì *Scritturale* della tesi hobbesiana della materialità dell'anima (destinata per questo a perire con il corpo). In effetti, benché il suo sistema possa apparire inconciliabile con una visione del mondo cristiana, Hobbes dedicava metà del *Leviatano* a dimostrare che tutte le proprie idee fondamentali erano insegnate dalla Scrittura.

[89] *Biographia Britannica, or The Lives of the Most Eminent Persons Who Have Flourished in Great Britain and Ireland*, 6 voll. (1747-1766), vol. II, London 1748, p. 1287. Per una biografia di Charleton si veda John Henry, *Charleton, Walter, (1620/1707)*, ODNB, https://www.oxforddnb.com/view/10.1093/ref:odnb/9780198614128.001.0001/odnb9780198614128-e-5157.

Darkness of Atheism (1652) e la celebre *Physiologia Epicuro-Gassendo-Charletoniana* (1654). A causa dei frequenti attacchi sferrati all'atomismo (e, di concerto, all'epicureismo) da parte di molti teologi dell'epoca, i quali lo associavano direttamente all'ateismo (soprattutto nelle versioni eterodosse di Hobbes e Margaret Cavendish), Charleton decise di promuoverne una versione "ammorbidita", nella quale Dio mantenesse il ruolo di eminente necessità. Ciò, almeno in buona parte, nell'intento di contribuire all'accettazione dell'atomismo come modello esplicativo del mondo fisico. Secondo Charleton, l'atomismo avrebbe faticato a imporsi se identificato con l'ateismo. Il filosofo inglese scelse quindi di sviluppare, in particolare nella prima opera, tre questioni:

> In primo luogo, […] dimostrare che il moderno epicureismo di Gassendi era stato privato delle eresie che certamente contaminavano le formulazioni pagane, specificamente la materialità e mortalità dell'anima e l'inerenza del moto alla materia. In secondo luogo, […] dissociare l'atomismo dalle visioni strettamente materialistiche di Hobbes, Margaret Cavendish e di quei volgari eretici come Overton, *unendosi all'assalto* [nei loro confronti]. [Infine], […] mostrare quanto può essere potente la dottrina atomistica nel promuovere la *pietà*, nozione introdotta da Bacone quarant'anni prima[90].

Analogamente a Gassendi, Charleton sembrava voler "salvare" il ruolo essenziale di Dio come creatore e governatore del mondo. Secondo il medico inglese, infatti, "attribuire un moto intrinseco alla materia significherebbe rimuovere la necessità di Dio dall'universo"[91]. A suo giudizio, inoltre, l'atomismo poteva rivelarsi un importante sostegno al cosiddetto *argument from design*, secondo cui è possibile evincere l'esistenza di Dio a partire dalla perfezione della natura. Come spiegare, domanda il filosofo, l'incontro-scontro originario tra gli atomi nel costituire l'immensità della Terra, se non attraverso la presenza di un Dio ordinatore? Con tale quesito, retorico nell'intenzione, Charleton rivelava di non essere convinto che un universo così complesso potesse essersi sviluppato senza la "mano" di un Architetto molto abile. Egli non fu, comunque, l'unico pensatore a rispondere alle opere dei sostenitori del "revival materialistico". La stessa intenzione fu espressa anche dai platonici di Cambridge, in

[90] Kargon, *Atomism in England from Hariot to Newton* cit., p. 85.
[91] *Ibidem*.

particolare Henry More (1614-1687) e Ralph Cudworth (1617-1688), che condividevano con Charleton l'idea che l'atomismo potesse essere considerato la miglior teoria per descrivere la struttura interna del mondo fisico solo se privato delle sue presunte implicazioni ateistiche[92]. In conformità allo spirito del tempo, entrambi manifestavano la propria avversione nei confronti della spiegazione aristotelica del mondo naturale, nello specifico il ricorso alle qualità occulte, in favore di un modello esplicativo atomistico, ritenuto da Cudworth il più adeguato fondamento per una visione del mondo teista. All'affermazione hobbesiana dell'inesistenza di sostanze spirituali e al determinismo derivante da questa posizione, i teologi inglesi contrapposero una proposta teorica fondata sul dualismo metafisico di stampo cartesiano, accompagnata da una gerarchizzazione (di origine neoplatonica) delle sostanze spirituali stesse. La caratteristica peculiare della loro reazione a Hobbes fu senz'altro la *sistematicità*; essi non svilupparono semplicemente risposte alle singole teorie del filosofo materialista, bensì un vero e proprio *schema di pensiero* i cui principi s'incardinavano nella tradizione del platonismo cristiano[93].

[92] Per approfondire, in generale, il platonismo di Cambridge, si vedano Sarah Hutton & Douglas Hedley, a cura di, *Platonism at the Origins of Modernity. Studies on Platonism and Early Modern Philosophy*, Springer, Dordrecht 2008; Sarah Hutton, *The Cambridge Platonists*, in Sacha Golob & Jens Timmermann, *The Cambridge History of Moral Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2017; Id., *Philosophy, Religion, and Heterodoxy in the Philosophy of Henry More, Ralph Cudworth, and Anne Conway*, "Church History and Religious Culture", 100:2-3, 2020, pp. 157-171. Per lo sviluppo del platonismo in Inghilterra, con particolare attenzione alla ricezione, da parte dei platonici di Cambridge, del pensiero di Cartesio e Spinoza, si veda Luisa Simonutti, a cura di, *Forme del Neoplatonismo. Dall'eredità ficiniana ai platonici di Cambridge. Atti del Convegno (Firenze, 25-27 ottobre 2001)*, Leo Olschki, Firenze 2007. Uno dei testi di riferimento sul pensiero di Cudworth rimane quello di J. A. Passmore, *Ralph Cudworth. An Interpretation*, Cambridge University Press, Cambridge 1951. Per una biografia di More si veda Robert Crocker, *Henry More, 1614-1687. A Biography of the Cambridge Platonist*, Springer, Dordrecht 2004.

[93] Dal punto di vista di More "Platone aveva dato un'interpretazione spirituale dell'universo e Descartes, attraverso la sua teoria meccanicistica, aveva mostrato i limiti che il meccanicismo stesso non poteva oltrepassare". Si veda W. R. Sorley, *A History of English Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1937, p. 79. Nel trattato *The Immortality of the Soul* (1659) More manifesta apertamente la propria concezione metafisica, sottolineando la necessità dell'esistenza della sostanza spirituale, in assenza della quale non si spiegherebbe il movimento della materia (rispetto alla quale lo spirito ha uno *statuto ontologico* superiore). Egli crede infatti che non esista alcunché di *puramente* meccanico; il meccanicismo come teoria consente di *descrivere* una minima parte del mondo naturale ma non di trovare una risposta, ad esempio, alla causa del movimento della materia (per il quale è *necessaria* la presenza dello spirito). Hobbes sarebbe dunque un "cattivo materialista", dal momento che "ammette soltanto l'esistenza dei corpi materiali"; al contrario, "l'arguto e moralizzato materialista [è colui che] spiega ogni evento naturale sulla base di leggi meccaniche senza però asserire che ogni cosa nell'universo deve essere composta da materia e corpi". Cfr. Henry More, *Divine Dialogues* (1668), Glasgow 1743, 3 voll., vol. I, pp. 1-133. Si veda a tal proposito Paola Rumore, *Mechanism and materialism in early modern German philosophy*, "British Journal for the History of Philosophy", 24:5, 2016, pp. 917-939, p. 926, dove si sostiene che More sembrava proporre un'articolazione originale del termine materialismo,

Dalle opere discusse sinora emerge inoltre un aspetto rilevante dell'*atteggiamento* degli apologeti inglesi nei confronti delle teorie materialistiche e meccanicistiche di stampo hobbesiano. Come si è già potuto osservare, era comune anche nella letteratura apologetica l'identificazione dell'ateismo con il vizio, ossia con l'offuscamento delle facoltà mentali dovuto alla prevalenza del desiderio di soddisfare i piaceri della carne. In tal modo, equiparando una posizione teorica al risultato di un'incapacità della ragione, era possibile ridurla a una congettura priva di *valore speculativo*. Ne è un esempio concreto l'affermazione di More in *An Antidote Against Atheism* (1653), dove si legge:

> Quando dico che dimostrerò che *Dio esiste* non sto promettendo che produrrò sempre argomenti tali da essere riconosciuti dal lettore così forti sino a obbligarlo ad ammettere che è completamente impossibile che sia diversamente: ma saranno tali da meritare il *totale assenso*, e otterranno il *totale assenso* da una mente senza pregiudizi. Perciò immagino che daremo *totale assenso* a ciò che tuttavia potrebbe essere altrimenti[94].

Riferendosi alla dimostrazione dell'esistenza di Dio, More sostiene che si dovrà dare ad essa (o ad esse) totale assenso, benché vi sia la possibilità *che le cose stiano diversamente*. Il filosofo inglese non ritiene che le dimostrazioni dell'esistenza di Dio siano logicamente cogenti in maniera irrefutabile, tuttavia "saranno tali da meritare il *totale assenso* da parte di una mente senza pregiudizi". Ciò significa che soltanto coloro la cui mente è libera da precondizionamenti daranno l'assenso; a negarlo saranno quelli che non sono in grado di adoperare la ragione in maniera adeguata. Le cose possono anche essere diverse, a maggior ragione dal punto di vista di chi è viziato dall'incapacità di comprendere. S'intuisce dunque che l'ateismo è inteso, in primo luogo, come una "malattia dell'anima"[95]; la sua *origine* risiede in un "disordine naturale, dal quale non

---

che poteva essere inteso sia come *teoria fisica*, o modello di descrizione del mondo naturale, sia come un concetto che godeva di un vero e *proprio impegno ontologico*. In questo secondo caso, essendo contrario alle verità religiose, occorreva rifiutarlo.

[94] Henry More, *An Antidote Against Atheism* (1653), in Id., *A Collection of Several Philosophical writings of Dr. Henry More*, London 1662[2], Libro I, Cap. II, pp. 9-p. 10: "When I say that I will demonstrate *That there is a God*, I do not promise that I Will always produce such arguments, that the reader shall acknowledge so strong, as he shall be forced to confess that it is utterly impossible that it should be otherwise: but they shall be such as shall deserve *full assent*, and win *full assent* from any unprejudic'd mind. For I conceive that we may give *full assent* to that which notwithstanding may possibly be otherwise".

[95] Ivi, Libro III, Cap. XVI, p. 141.

può derivare nulla se non l'errore", nella misura in cui le facoltà dell'ateo sono "annebbiate dal peccato"[96]. Una simile strategia è condivisa anche da Cudworth, secondo cui l'ateismo è un rovesciamento del sistema dell'universo, dunque dei principi fondamentali della ragione, messo in atto da coloro che non sono in grado di adoperarla[97]. Nella sua opera più celebre, *The True Intellectual System of the Universe* (1678), Cudworth sceglie tuttavia di non ridurre l'ateismo a una malattia, ritenendolo il frutto del predominio dei sensi sulla ragione, *negandone* cioè *il valore filosofico*. Questa strategia, adottata con notevole frequenza da More, si limita nel testo di Cudworth a una sola occorrenza degna di nota. Scrive Cudworth:

> Oltre a questi *atei filosofici*, dei quali abbiamo descritto le svariate tipologie, non si può dubitare siano esistiti in tutte le epoche altri atei che non abbiano affatto filosofato, né abbiano preteso di produrre alcun particolare *sistema* o *ipotesi ateistica* facendo uso della ragione; costoro erano invece guidati da stupida, benché sicura, incredulità […]. È vero al tempo stesso che tutti gli atei, e soprattutto quelli che più di tutti fingono di ragionare e filosofare, possono in un certo senso classificati come *entusiasti* e *fanatici*. Ciò dal momento che non sono portati al loro ateismo da alcuna prescrizione della ragione, ma soltanto da un impeto cieco e irrazionale […], ispirati da […] uno *spirito mondano* […], opposto allo *spirito divino*[98].

Nella sua immensa opera Cudworth discute le differenti deviazioni dalla verità eterna e immutabile, definita *philosophia perennis*, rispetto alla quale l'ateismo rappresenta una degenerazione[99]. Questo concetto racchiude quindi alcune tipologie di errori prodotti da

[96] Kenneth Sheppard, *Anti-Atheism in Early Modern England 1580–1720*, Brill, Leiden-Boston 2015, p. 141.

[97] Il "sistema dell'universo" cudworthiano rispecchia in buona misura lo schema metafisico elaborato da More; vi rientrano infatti la gerarchia delle sostanze spirituali, l'esistenza di anime immortali e la passività della materia.

[98] Ralph Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe*, London 1678, Libro I, Cap. III, p. 134: "Besides these *Philosophick Atheists*, whose several Forms we have now described, it cannot be doubted, but that there have been in all Ages many other Atheists that have not at all Philosophized, nor pretended to maintain any particular *Atheistick System* or *Hypothesis*, in a way of Reason, but were only led by a certain dull and sottish, though confident, disbelief […] Though it be true in the mean time, that even all manner of atheists whatsoever, and those of them who most of all pretend to Reason and Philosophy, may in some sense be justly stiled also both *Enthusiasts* and *Fanaticks*. Forasmuch as they are not led or carried on, into this way of Atheizing, by any clear Dictates of Reason or Understanding, but only by a *certain Blind and Irrational Impetus* […], inspired by […] a *Mundane Spirit*, […] opposed to the *Spirit that is of God*".

[99] Cudworth ritiene che la *philosophia perennis* si identifichi con la verità che "fu conosciuta da Adamo prima della Caduta e divinamente articolata da Mosè. Quest'ultimo aveva poi insegnato questa

un uso inadeguato della ragione, tra i quali la convinzione che la conoscenza sia basata unicamente sui sensi (dunque che l'idea di Dio non sia innata), l'attribuzione alla materia di un principio intrinseco di attività (in contraddizione con il dualismo delle sostanze) o una concezione meramente materialistica della realtà, dalla quale consegue la negazione del libero arbitrio. Ciascuna delle ipotesi teoriche in questione, che risalgono sino all'antichità, viene minuziosamente discussa e confutata, mostrando un cambiamento significativo nella percezione dell'irreligiosità: l'ateismo iniziava ad essere considerato come un *errore teorico* che richiede una confutazione filosofica (argomentativa). In questa prospettiva, gli atei non vengono più meramente ridotti a esseri irrazionali, ma ritenuti alla stregua di persone che *non fanno un uso corretto* della ragione. Questa strategia, che implicava dedicare specifica attenzione a ogni forma di ateismo, "sembrava condurre a tante domande quante ne provava a soddisfare, dato che il processo di confutazione […] esponeva gli argomenti ateistici che avrebbero dovuto invece essere protetti da occhi non istruiti"[100]. In un certo senso, quindi, sembra che Cudworth abbia sortito l'effetto opposto a quello desiderato: anziché confutare in maniera definitiva le varie forme di ateismo, avrebbe contribuito alla comparsa di nuove questioni, tra le quali, ad esempio, quella relativa all'effettiva esistenza di *atei speculativi*[101]. L'atteggiamento di Cudworth nei confronti delle teorie ateistiche (e degli atei) sembra essere già presente in un opera pubblicata pochi anni prima, nella forma del dialogo, con il titolo *Firmianus and Dubitantius, or, Certain dialogues concerning atheism, infidelity, popery, and other heresies* (1674) dell'accademico ed ecclesiastico Thomas Good (1609-1678). Nel primo dialogo, *Against Atheisme*, il credente Firmianus, dopo aver annunciato allo scettico Dubitantius di voler dimostrare che il

---

verità agli Egizi, che la insegnarono a Pitagora, che la trasmise a Platone, e fu infine recuperata dai Padri della Chiesa e dai neoplatonici nella tarda antichità". Si veda Sheppard, *Anti-Atheism* cit., p. 166.

[100] Ivi, p. 167.

[101] Cudworth delinea quattro forme di ateismo, ciascuna delle quali viene fatta risalire a un pensatore o a una corrente filosofica dell'antichità. Queste tipologie di ateismo possono essere ricondotte a due gruppi distinti: nel primo rientrano l'ateismo atomistico (Epicuro) e quello ilopaziano (Anassimandro), mentre nel secondo l'ilozoismo e l'ateismo stoico o cosmoplastico. Cudworth sottolinea che il punto d'incontro tra i diversi modelli di ateismo risiede nell'idea per cui l'origine della vita sarebbe da attribuirsi al movimento della materia, per natura priva di coscienza – in altri termini, le varie proposte sarebbero accomunate da un "corporalismo" (materialismo) di fondo. Tuttavia, il filosofo cantabrigense manifesta la necessità di estendere la confutazione anche all'ilozoismo e all'ateismo stoico, che rispetto alle forme prime due forme di ateismo atomistico presentano alcune caratteristiche differenti, addirittura contrastanti, pur configurandosi nell'insieme come differenti tipologie di materialismo. La loro caratteristica principale consisterebbe nell'attribuzione di un principio intrinseco di energia alla materia. Cfr. Cudworth, *The True Intellectual System* cit., in particolare il terzo capitolo, pp. 101-181.

mondo non esiste dall'eternità, elenca una serie di principi che "nessun uomo razionale negherà", tra i quali "ciò che è fatto, è fatto da qualcos'altro, siccome nulla può prodursi da sé", oppure "ciò che è infinito non ha né inizio né fine"[102]. Se l'ateo fosse considerato poco più di un selvaggio, ignorante e dominato dal vizio, per quale motivo verrebbe sviluppato un argomento a partire da principi condivisibili soltanto da un essere razionale? È vero che Dubitantius non è un ateo *tout court*, bensì un cristiano scettico, ma è altrettanto vero che sarebbe stato rischioso ammettere apertamente la possibilità che un ateo fosse dotato della capacità di comprendere o addirittura di formulare affermazioni valide sul piano speculativo[103]. Questa eventualità sembra essere parzialmente presa in considerazione in un testo successivo, scritto dal teologo John Edwards (1637-1716) in risposta alla *Reasonableness of Christianity* (1695) di John Locke, ossia *Some Thoughts Concerning the Several Causes and Occasions of Atheism* (1695). Edwards scrive:

> Per dire il meglio di questo tipo di uomini, un ateo non è altro che uno sprovveduto: ha forse fatto dei tentativi nella scienza, ma con scarsi risultati; è arrivato a qualche nozione vaga e banale, ma non è penetrato nel cuore delle cose. Ne consegue che è pieno di dubbi e cavilli, che è in grado di sollevare, ma non ha abbastanza capacità per risolverli[104].

In questo caso, sottolineando che l'ateo è una persona di cultura superficiale, Edwards gli riconosce l'aver tentato la strada della scienza. Lo studio della natura lo avrebbe condotto a porsi dei dubbi, ai quali però non sarebbe stato in grado di fornire una soluzione (o forse, avrebbe risposto senza ammettere il ruolo di Dio nell'universo).

---

[102] Thomas Good, *Firmianus and Dubitantius, or, Certain dialogues concerning atheism, infidelity, popery, and other heresies and schisme's that trouble the peace of the church and are destructive of primitive piety written in a plain and easie method for the satisfaction of doubting Christians*, Oxford 1674, p. 9.

[103] Con l'espressione usata nel titolo dei dialoghi, ossia "cristiani dubbiosi", potrebbero anche essere indicati coloro che, come Hobbes, erano annoverati tra gli atei ma non negavano apertamente l'esistenza di Dio, bensì avevano promosso ipotesi, come appunto l'atomismo, che declinate in un certo modo portavano a mettere in dubbio l'esistenza di Dio.

[104] John Edwards, *Some Thoughts Concerning the Several Causes and Occasions of Atheism, Especially in the Present Age. With Some Brief Reflections on Socinianism: And on a Late Book Entituled The Reasonableness of Christianity as deliver'd in the Scriptures*, London 1695, pp. 6-7: "To say the best of this kind of Men, and Atheist is but a half-witted Person: He hath perhaps made some Attempts in Science, but to little purpose: He hath attain'd to some slight and trivial Notions; but hath not penetrated into the heart of Things; and thence it comes to pass, that he is full of Doubts and Cavils, which he is able to raise, but he hath not Skill and Ability enough to answer them".

È a queste premesse che occorre fare riferimento per fornire un'adeguata descrizione dello *spirito del tempo* nel quale Boyle aveva sviluppato le proprie riflessioni[105]. Come gli altri sostenitori della nuova scienza – tra cui lo stesso Charleton – Boyle "dovette spiegare in che modo il [suo] atomismo si distinguesse da quello dei [suoi] rivali, i presunti atei materialisti"[106]. Da questo punto di vista è necessario ricordare che, pur condividendo gli stessi intenti dei platonici di Cambridge, Boyle "vedeva il rischio che principi occulti come quelli di Cudworth e di More potessero essere presi come naturali: Dio si sarebbe così identificato con la natura e la possibilità della sua azione al di fuori di essa implicitamente negata; il suo potere sarebbe stato ridotto tanto quanto lo aveva fatto il materialismo hobbesiano"[107]. Questo aspetto è legato al carattere *volontaristico* della teologia di Boyle, secondo la quale le opere della natura sarebbero la manifestazione diretta della bontà e dell'onniscienza di un Dio intelligente; i platonici di Cambridge, invece, aderivano ad una teologia *intellettualista*, sostenendo che Dio interverrebbe nel mondo umano attraverso la mediazione di entità intermedie di neoplatonica memoria[108]. Ciò aiuta a comprendere il modo diverso con cui Boyle difese il suo corpuscolarismo rispetto ai platonici. Mentre More, ad esempio, "assunse un orientamento platonico-cartesiano per connettere […] l'umano e il divino, […] Boyle e altri filosofi naturali del periodo interpretarono le loro attività sperimentali come un'apologia dell'ortodossia anglicana in un'ottica probabilistica"[109]. Il punto di partenza di Boyle è proprio la definizione della differenza tra meccanicismo corpuscolaristico (*corpuscular mechanism*) e atomismo epicureo. In *The Excellency of Theology* (1674), Boyle scrive:

> Quando parlo della filosofia corpuscolare o meccanicistica, sono lungi dal voler intendere, con gli Epicurei, che gli Atomi, incontrandosi per caso in un vuoto infinito, siano capaci da se stessi di produrre il mondo, e tutti i suoi Fenomeni; né

[105] Per una ricostruzione complessiva della vita e delle opere di Boyle si vedano ad esempio Michael Hunter, *Alchemy, magic and moralism in the thought of Robert Boyle*, "The British Journal for the History of Science", 23:4, 1990, pp. 387-410; Id., a cura di, *Robert Boyle Reconsidered*, Cambridge University Press, Cambridge 1994; Id., *Boyle. Between God and Science*, Yale University Press, New Haven 2010; Id., *Boyle Studies. Aspects of the Life and Thought of Robert Boyle (1627-91)*, Ashgate, Surrey 2015.

[106] Sheppard, *Anti-Atheism* cit., p. 36.

[107] Michael Hunter, *Science and Society in Restoration England*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, p.182.

[108] D'altronde Boyle era d'accordo con loro e con la maggior parte dei teologi dell'epoca, sulla scia di Cartesio, riguardo all'intrinseca passività della materia.

[109] Sheppard, *Anti-Atheism* cit., p. 149.

> con alcuni filosofi moderni, i quali, supponendo che Dio abbia messo nell'intera massa della materia una quantità […] di movimento, non avesse bisogno di fare altro per creare il mondo, dal momento che le parti materiali sarebbero state in grado, mediante movimenti propri, di inserirsi in un tale sistema [...]. Sostengo soltanto una filosofia che si occupa delle cose puramente corporee, che distingue tra l'origine delle cose e il corso successivo della natura, e insegna non solo che Dio ha dato il movimento alla materia, ma che all'inizio guidò i vari movimenti delle sue parti in modo che si inserissero nel mondo che aveva stabilito dovessero comporre[110].

Boyle si pone quindi sulla stessa linea di Charleton, anche se a quest'ultimo "deve andare gran parte del merito per aver rimosso molte obiezioni teologiche all'atomismo, [mentre] a Boyle deve essere dato merito per l'accettazione dell'atomismo in Inghilterra attraverso i suoi tentativi di portare le ipotesi meccanicistiche sia di Gassendi che di Cartesio entro i confini della filosofia sperimentale"[111]. Infatti, una delle caratteristiche essenziali dell'atteggiamento di Boyle era lo scetticismo riguardo alla certezza di qualsiasi sistema, la cui veridicità deve essere empiricamente dimostrata. In un certo senso si può dire che "la filosofia atomistica e quella cartesiana erano ipotesi di lavoro, strumenti euristici nelle sue ricerche sperimentali"[112]. Ciò che Boyle respingeva con forza erano quelli che considerava i "dogmi" dell'epicureismo, tra cui soprattutto l'eternità della materia e l'idea che il mondo naturale avesse avuto origine dalla collisione accidentale degli atomi. A suo avviso, "una filosofia naturale probabilistica e corpuscolaristica basata sull'esperimento empirico era maggiormente in grado di spiegare i fenomeni naturali assumendo una posizione più appropriatamente moderata.

[110] Robert Boyle, *The Grounds for and Excellence of the Corpuscular or Mechanical Philosophy*, London 1674, p. 1, introduzione: "When I speak approvingly of the corpuscular or mechanical philosophy, I am far from endorsing the view of the Epicureans that atoms, meeting together by chance in an infinite vacuum, are able unaided to produce the world and all its phenomena; or the view of some modern philosophers that God put into the whole mass of matter such an invariable quantity of motion that that was all he needed to do to make the world. the material parts being able by their own unguided motions to work themselves into what we recognise as a system. All I'm defending is a philosophy that deals only with purely corporeal things and distinguishes the ultimate origins of things from the subsequent course of nature, and teaches concerning that God not only gave motion to matter but also at the outset guided the various motions of its parts in such a way that he contrived them into the world he planned for them to compose".

[111] Robert H. Kargon, *Walter Charleton, Robert Boyle, and the Acceptance of Epicurean Atomism in England*, "History of Science Society", 55:2, 1964, pp.184-192, p. 187.

[112] Ivi, p. 188.

Era anche in armonia con la verità della religione cristiana"[113]. Due aspetti furono così posti al centro dell'attenzione da Boyle, almeno nella sua opera più propriamente teologica: la convergenza tra teismo e corpuscolarismo e, soprattutto, l'importanza dello studio empirico del mondo naturale come forma di conoscenza di Dio attraverso le Sue opere[114]. Come scrive in *The Excellency of Theology* (1690), "la teologia e la filosofia sembrano essere soltanto parti dell'ipotesi universale, i cui oggetti, suppongo, siano la natura, i piani e le opere di Dio, nella misura in cui possono essere scoperti da noi. . . in questa vita"[115].

La discussione del contesto intellettuale nel quale emergono le riflessioni di Boyle è essenziale per comprendere buona parte degli obiettivi e del contenuto delle *early* Boyle Lectures. Benché, come si è detto, non si possa escludere una parziale comunione d'intenti con la letteratura ideologica delle attività post-rivoluzionarie, è necessario andare oltre questa interpretazione dando rilievo all'esigenza teorica di difendere e promuovere la nuova scienza sia come descrizione veritiera del mondo naturale sia come componente fondamentale di una visione del mondo cristiana. A differenza di Cudworth, ad esempio, Boyle non pubblicò opere esplicitamente dedicate all'ateismo, forse per evitare di essere accusato di promuovere, anche se involontariamente,

[113] Sheppard, *Anti-Atheism* cit., p. 120.

[114] Boyle scrive a questo proposito: "Non nego che se la conoscenza della natura cadesse nelle mani di un ateo risoluto, o di un libertino sensuale, egli potrebbe impiegarla male per opporsi ai fondamenti, o screditare la pratica, della religione. Ma andrà molto diversamente, se una profonda visione della natura sarà acquisita da un uomo di probità e ingegno, o almeno libero da pregiudizi e vizi, che potrebbero renderlo indisposto a comprendere e migliorare quelle verità filosofiche, che lo condurrebbero naturalmente verso sentimenti religiosi. Poiché, se una persona così qualificata nella sua morale, e quindi disposta a utilizzare la conoscenza delle creature per confermare la propria fede, […] farà un grande progresso nella vera filosofia, sono convinto che la natura si rivelerà molto leale al proprio Autore e, invece di alienare la sua mente dalla religione, fornirà motivazioni importanti e non comuni, per concludere che tali sentimenti siano altamente razionali e giusti". Cfr. Robert Boyle, *The Christian Virtuoso. Shewing, That by being addicted to* Experimental Philosophy, *a Man is rather Assisted, than Indisposed, to be a Good Christian*, London 1690, 2 voll., vol I., pp. 6-8: "I deny not, but that, if knowledge of Nature falls in the hands of a Resolved Atheist, or a sensual libertine, he may misemploy it to oppugn the Grounds, or Discredit the Practice of Religion. But it will fare much otherwise, if a deep insight in nature be acquired by a man of probity and ingenuity, or at least free from prejudices and vices, that may indispose him to entertain and improve those truths of philosophy, that would naturally lead him to Sentiments of religion. For, if a person thus qualified in morals, and thereby disposed to make use of the knowledge of the creatures to confirm his belief, […] shall make a great progress in Real Philosophy, I am persuaded, that Nature will be found very loyal to her Author, and instead of alienating his Mind from making religious Acknowledgments, will furnish him with weighty and uncommon Motives, to conclude such Sentiments to be highly rational and just".

[115] Id., . *The Excellency of Theology Compar'd with Natural Philosophy*, London 1674., p. 52.

posizioni che vi erano associate[116]. Tuttavia, nei frammenti inediti, è possibile trovare affermazioni che mostrano la necessità di affrontare le argomentazioni degli atei attraverso gli *strumenti della filosofia*, non limitandosi a sminuirle come se fossero soltanto le affermazioni di individui corrotti. Ecco un esempio:

> Ci sono tre argomenti principali su cui insistono gli *atei filosofici* per giustificare il fatto che non credono, e a tutti questi tre si può rispondere su *basi filosofiche*, <come> si è detto altrove. [...]. Non ammetto che gli argomenti filosofici a favore e contro l'esistenza di Dio siano così controbilanciati da lasciare (come dicono loro) la partita sul pareggio, ma [sostengo] che la religione cristiana prevarrebbe, perché gli argomenti degli infedeli tratti solo dalla filosofia sono compensati da altri argomenti dello stesso tipo[117].

L'idea di rispondere alle obiezioni suscitate dalle teorie eterodosse viene resa esplicita nel terzo punto del codicillo inserito da Boyle nel testamento – già presentato all'inizio di questa discussione. Lo scienziato inglese, oltre a invitare i *lecturers* a prendere parte alle iniziative a sostegno della diffusione della religione cristiana, sottolinea che devono "essere pronti soddisfare gli *scrupoli* che chiunque possa avere riguardo a tali questioni e rispondere alle *nuove obiezioni* o difficoltà che potrebbero sorgere alle quali non è stata ancora data una buona risposta"[118]. In questa indicazione sembra innanzitutto emergere una preoccupazione risalente agli anni giovanili di Boyle, una sorta di ansia spirituale che lo aveva colto per la prima volta durante una visita sulle montagne francesi, "dove il diavolo è avvantaggiato dalla melancolia di un luogo così triste", nel quale l'umore di Boyle "suggerì pensieri […] strani e orribili e dubbi disturbanti riguardo ad alcuni fondamenti della religione cristiana"[119]. Sarebbe stata questa

[116] Riguardo ai possibili motivi per cui Boyle non avrebbe pubblicato testi sull'ateismo si veda J.J. Macintosh, *Robert Boyle on Epicurean atheism and atomism*, in Margaret J. Osler, a cura di, *Atoms, Pneuma, and Tranquillity: Epicurean and Stoic Themes in European Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, pp. 197-219.

[117] Id., a cura di, *Boyle on Atheism*, Toronto University Press, Toronto 2005, pp. 306-307 (corsivo mio): "There are three main Arguments insisted on by Philosophical Unbeleivers, to justify their unbeleif, and all these three may be answered upon Philosophical Grounds, <such as> we have elsewhere. I do not grant that the Philosophical Arguments for & against the existence of God, did so counterbalance each other as to leave (as they speak) a drawn match, yet still the Christian Religion would prevail, because the infidels arguments drawn only from philosophy, being countervail'd by other Arguments of the same kind". Gli argomenti degli atei filosofici a cui Boyle fa riferimento sono l'incongruenza dei miracoli rispetto alle leggi di natura, l'irrazionalità del dogma della Trinità e di altri articoli di fede e, infine, l'inconcepibilità dell'idea di Dio.

[118] Maddison, *The Life of the Honourable Robert Boyle* cit., p. 274.

[119] Robert Boyle, *An Account of Philaretus During his Minority* (1648), in ivi, pp. 2-45, p. 34.

esperienza, in origine, a spingerlo "a indagare seriamente la verità dei fondamenti del cristianesimo, e ad ascoltare ciò che i turchi, gli ebrei e le principali sètte di cristiani potevano affermare per difendere le loro opinioni"[120]. Questi scrupoli di coscienza lo avrebbero accompagnato per tutta la vita, come testimoniano anche le confessioni fatte a Edward Stillingfleet e Gilbert Burnet, risalenti al mese precedente la redazione del testamento[121]. Questi dubbi avrebbero spinto Boyle, in gioventù, verso lo studio della natura e, almeno in parte, alla fondazione delle omonime *lectures*. Si può dire che

> nel complesso, l'importanza di Boyle sta nel modo in cui ha trasformato la sua iniziale preoccupazione umanistica cristiana, [che consisteva nel] persuadere gli altri a vivere in maniera più devota, in una vera e propria teologia naturale basata in parte su fatti scientifici e in una teologia della creazione fondata su una concezione umile della portata e dello status della conoscenza scientifica. In una certa misura, Boyle può essere visto come un microcosmo di correnti storiche macroscopiche della prima modernità, epoca in cui i più vecchi obiettivi umanistici, che concepivano la pietà come obiettivo principale della religione, sono stati parzialmente eclissati da nuovi atteggiamenti 'scientifici' verso la 'religione' e le diverse 'religioni'[122].

Nell'idea alla base delle Boyle Lectures si compenetrano quindi due questioni distinte ma interconnesse. Da un lato l'esigenza, risalente all'esperienza giovanile di Boyle, di promuovere una religiosità attiva, espressa peraltro anche nel contributo alla nascita di attività educative, le quali, come si è visto, avrebbero acquisito connotati ideologici (se non altro nelle loro espressioni letterarie)[123]. L'intento originario delle *lectures* sembra quindi radicato, almeno in parte, nella preoccupazione, comune ai teologi del suo tempo, "di educare la coscienza individuale alla via della santità e la coscienza sociale

[120] Ivi, p. 35.

[121] Queste confessioni sono riportate in Michael Hunter, *Casuistry in Action: Robert Boyle's Confessional Interviews with Gilbert Burnet and Edward Stillingfleet, 1691*, "Journal of Ecclesiastical History", 44:1, 1993, pp. 80-98. Raccontando la confessione fatta a Stillingfleet il 22 giugno 1691, Boyle afferma che il suo confessore gli avrebbe rivelato di aver "incontrato molte persone turbate dagli stessi scrupoli di cui mi lamentavo. […] Disse di aver conosciuto molti che si lamentavano di suggestioni blasfeme, generalmente uomini di pietà ma di carattere melancolico e […] che provava compassione per tutte le persone che erano state tentate da tali orribili pensieri". Cfr. ivi, p. 95.

[122] Edward B. Davis, *Boyle's Philosophy of Religion*, in Jan-Erik Jones, a cura di, *The Bloomsbury Companion to Robert Boyle*, Bloomsbury Academic, London-New York 2020, pp. 257-282, pp. 257-258.

[123] L'esperienza giovanile di Boyle lo avrebbe spinto a promuovere una religiosità improntata alla conoscenza di Dio, in una prospettiva simile a quella espressa dai platonici di Cambridge. Boyle avrebbe mantenuto quest'idea tutta la vita, unendola all'attitudine sperimentale messa in pratica nello studio del mondo naturale.

alla via della giustizia"[124]. D'altra parte, come rivela il suo testamento, Boyle incoraggiò i *lecturer*s a rispondere alle *obiezioni* formulate contro la religione cristiana, quindi agli argomenti dei pensatori eterodossi, seguendo in sostanza l'esempio degli apologeti seicenteschi. Come sostiene ragionevolmente Michael Hunter, "c'è un elemento di verità nella tesi di Richard Westfall secondo cui 'più che rispondere a ipotetici atei, [gli apologeti] cercavano di rispondere ai propri dubbi'"[125]. Questa considerazione è valida dal momento che, innanzitutto, non esistevano atei dichiarati; inoltre, questi stessi dubbi emergevano spesso, come nel caso di Boyle, dall'esperienza personale, dunque in maniera indipendente rispetto al confronto con le teorie apparse sin dal "revival materialistico". Alla luce di quanto detto sinora, però, è altrettanto ragionevole ammettere che siano state proprio le ipotesi materialistiche e meccanicistiche *à la* Hobbes, attraverso le loro spiegazioni alternative del funzionamento e della struttura del mondo naturale, a generare qualche domanda rispetto alla presenza di Dio nell'universo. Gli stessi apologeti dovevano spesso giustificare i motivi dello studio della natura, per evitare di incorrere nell'accusa di ateismo[126]. In ogni caso, i rischi a cui era esposta la visione del mondo cristiana determinavano gli obiettivi polemici a cui era necessario rispondere attraverso gli strumenti della filosofia. Si deve comunque precisare che

> nell'Inghilterra della prima modernità gli apologeti sostenevano spesso che la presenza degli atei nella società minacciasse di rompere i legami dell'ordine personale, sociale e politico. […] Si pensava che gli atei fossero presagio di un

[124] Thomas Wood, *English Casuistical Divinity During the Seventeenth Century, With Special Reference to Jeremy Taylor*, SPCK, London 1952, introduzione, p. X. Per altri riferimenti alla religiosità di Boyle si vedano ad esempio John T. Harwood, a cura di, *The Early Essays and Ethics of Robert Boyle*, Southern Illinois University Press, Carbondale-Edwardsville 1991; J.J. Macintosh, *Robert Boyle's Epistemology: The Interaction of Science and Religion*, "International Studies in the Philosophy of Science", 6:2, 1992, pp. 91-121; Edward B. Davis, *Robert Boyle's Religious Life, Attitudes and Vocation*, "Science and Christian Belief", 19:2, 2007, pp. 117-138.

[125] Michael Hunter, *Science and Society in Restoration England* cit., p. 184.

[126] La stessa Royal Society ricevette pesanti accuse di ateismo. Catherine Wilson ne ricorda un esempio: "Robert South, il prolifico e irascibile canonico di Christ Church, e oratore dell'Università di Oxford, in un sermone del 1678 descrisse la Royal Society come 'figli di Epicuro, sia per voluttà che per irreligione'. Sebbene Hobbes fosse di fatto escluso dalla società, South la considerava un focolaio di 'hobbismo'. Egli [South] si avvalse del contrasto religioso tra la conoscenza e l'amore di Dio e la conoscenza e l'amore del mondo: 'Sebbene ci sia vanità, dolore e insoddisfazione nella conoscenza degli oggetti creati, inferiori, ci viene comunque assicurato che conoscere Dio equivale alla vita eterna'". Cfr. Wilson, *Epicureanism* cit., p. 237. Come si è visto, Boyle aveva chiarito, in risposta a tali accuse, che lo studio della natura e la dimostrazione sperimentale della validità delle sue leggi non negavano, anzi contribuivano all'incremento della conoscenza e dell'amore per Dio. Per la necessità, soprattutto da parte degli ecclesiastici, di giustificare il proprio interesse per lo studio della natura si veda anche Mordechai Feingold, *Science as a Calling? The Early Modern Dilemma*, "Science in Context", 15:1, 2002, pp. 79-119.

> mondo sociopolitico capovolto, un mondo che sarebbe necessariamente precipitato nel caos, nel disordine e, infine, nella tirannia. Di conseguenza, la visione apologetica della politica della prima modernità era teologica nella misura in cui l'ordine politico dipendeva dalla giusta pratica e dalla giusta credenza[127].

Pur mantenendo l'associazione retorica dell'ateismo con il vizio, legata alla convinzione che gli atei potessero essere un pericolo per l'ordine sociale, ma anche per evitare di essere accusati a loro volta, i *lecturers* adottarono l'impostazione del fondatore. Il primo esempio è inevitabilmente offerto da Richard Bentley, che affronta in modo critico una serie di ipotesi teoriche tra le quali, in particolare, la possibilità che il pensiero sia una proprietà intrinseca della materia. Come sottolinea Michael Hunter, "gran parte del testo di Bentley prendeva in esame le affermazioni dei non credenti e le confutava, utilizzando le scoperte di scienziati come Boyle, Malpighi e Van Leeuwenhoek, anche se nella sua settima e ottava *lecture* egli si discostò più che altrove dall'opposizione alle nozioni degli infedeli per fornire un'esposizione delle teorie cosmologiche di Newton"[128]. Nel suo primo sermone, lo stesso nel quale aveva dichiarato che l'ateismo è il risultato di un offuscamento delle facoltà mentali, negando quindi all'ateo un confronto sul piano razionale, Bentley "rifiuta l'affermazione che il vero ateismo speculativo non possa esistere, sulla base del fatto che la negazione della 'Provvidenza, dell'immortalità dell'anima, di un futuro giudizio universale, e di qualsiasi essenza incorporea' equivalgono all'ateismo, anche se questi individui si nascondono dietro il nuovo nome di '*deisti*, che non è poi così odioso'"[129]. Scrive Bentley:

---

[127] Sheppard, *Anti-Atheism* cit., p. 201. Un simile atteggiamento fu condiviso anche da un promotore della tolleranza religiosa come John Locke. Nella sua *Reasonableness of Christianity* (1695) Locke aveva ammesso la possibilità di estendere la tolleranza a ebrei e musulmani; siccome credono in Dio e riconoscono l'esistenza di una legge morale divina, possono raggiungere uno *standard* minimo di decenza morale – anche se non raggiungeranno la salvezza eterna. Gli unici che non devono essere tollerati, per il motivo opposto, sono gli atei, il cui comportamento non può che essere immorale. Su questo argomento si veda Diego Lucci, *John Locke's Christianity*, Cambridge University Press, Cambridge 2021, pp. 175-196.

[128] Hunter, *Science and Society* cit., p. 184. Prima di pubblicare le sue *lectures* Bentley si sarebbe rivolto direttamente a Newton per avere delucidazioni rispetto a specifiche questioni astronomiche e per chiedere conferma rispetto al corretto uso di queste idee. Per la corrispondenza si veda ad esempio Isaac Newton, *Principi matematici della filosofia naturale*, edizione italiana a cura di Franco Giudice, Einaudi, Torino 2018, pp. 99-118. Per l'originale inglese si veda H. W. Turnbull et alii, a cura di, *The Correspondence of Isaac Newton*, Cambridge University Press, Cambridge 1959-1977, 7 voll., vol. III, pp. 233-256.

[129] Thomson, *Bodies of Thought* cit., p. 61. Nel suo testo Ann Thomson fa riferimento a Bentley, *The Folly of Atheism* cit., p. 2.

> Questo comportamento passivo e sconsiderato degli atei è così assurdo che sarebbe ritenuto incredibile se non si presentasse alla nostra osservazione quotidiana. Esso proclama ad alta voce che non sono sviati dal loro ragionamento, ma che sono tenuti prigionieri nella negazione di Dio dai loro desideri libidinosi. Quando i piaceri del Paradiso vengono disprezzati e calpestati, come perle gettate davanti ai porci, c'è poca speranza di recuperarli attraverso gli argomenti della ragione. Tuttavia, come consiglia *Salomone*, non risponderemo *a questi stolti secondo la loro follia, per non essere come loro*. È opportuno *mettere a tacere l'ignoranza di questi stolti*, affinché i credenti siano più risoluti nella loro fede[130].

Nonostante gli stolti non siano guidati dalla ragione, Bentley nega la possibilità di rispondere loro sul piano dell'ignoranza: per vincere il confronto con gli atei non sembra sufficiente la retorica, occorre rispondere a ogni possibile teoria che ponga ragionevoli dubbi rispetto alla certezza della religione – dunque della visione del mondo cristiana[131]. Questa convinzione è condivisa anche da John Harris, che nei suoi sermoni ripropone le principali teorie eterodosse, dall'inconcepibilità dell'idea di Dio all'eternità della materia. Harris impiega in risposta soprattutto gli argomenti presenti nel repertorio di Cudworth, aggiungendo anche, oltre ad alcune questioni trattate da Boyle e dallo scienziato John Ray, un riferimento all'argomento antropologico di Locke[132]. È particolarmente interessante la ripresa dell'argomento di Cudworth secondo cui "la dottrina delle sostanze immateriali era sia *concomitante*, sia il *necessario risultato* di

[130] Bentley, *The Folly of Atheism* cit., p. 5: "This supine and inconsiderate Behaviour of the Atheists is so extremely absurd, that it would be deemed incredible, if it did not occur to our daily observation; it proclaims aloud, that they are not led astray by their Reasoning, but led captive by their lusts to the Denial of God. When the very Pleasures of Paradise are contemned and trampled on, like Pearls cast before Swine; there's small Hope of reclaiming them by Arguments of Reason. But however, as *Solomon* adviseth, we will answer *these Fools not according their Folly, lest we also be like unto them*. It is expedient that we *put to Silence the Ignorance of these foolish men*, that Believers may be the more confirmed and more resolute in the Faith".

[131] Per un approfondimento sul sistema metafisico elaborato da Richard Bentley nelle sue Boyle Lectures si veda Patrick J. Connolly, *Metaphysics in Richard Bentley's Boyle Lectures*, "History of Philosophy Quarterly, 34:2, 2017, pp. 155-174.

[132] Cfr. John Harris, *The Atheist's Objection*, &c. *Refuted* (1698), in *A Defence of Natural and Revealed Religion* cit., pp. 365-374, p. 374. L'argomento antropologico di Locke si può trovare nel *Saggio sull'intelligenza umana* (1690), trad. it. di Camillo Pellizzi, Laterza, Roma-Bari 2011, p. 704, dove si legge: "Dalla considerazione di noi stessi, e da ciò che infallibilmente troviamo nella nostra costituzione, la nostra ragione ci porta alla conoscenza di questa verità certa ed evidente: c'è un Essere Eterno, potentissimo e sapientissimo". Per l'edizione inglese si veda John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (1690), Peter Nidditch, a cura di, Clarendon Press, Oxford 1975, Libro IV, cap. X, p. 621. Per un approfondimento sugli argomenti di Locke contro l'ateismo si veda Diego Lucci, *John Locke on Atheism, Catholicism, Antinomianism and Deism*, "Etica & Politica/Ethics & Politics", 20:3, 2018, pp. 201-246.

questo tipo di filosofia"[133], ossia dell'atomismo antico prima della corruzione portata da Epicuro. Un ultimo esempio estremamente indicativo della necessità di affrontare razionalmente le ipotesi eterodosse è rappresentato dalle *lectures* del celebre filosofo e teologo Samuel Clarke (1675-1729), pronunciate nel 1704 e nel 1705. Gli otto sermoni predicati da Clarke in ciascun anno saranno raccolti in un due testi separati e intitolati, rispettivamente, *A Demonstration of the Being and Attributes of God. More particularly in Answer to Mr. Hobbes, Spinoza and their followers* (1704) e *A Discourse Concerning the Unalterable Obligations of Natural Religion and the Truth and Certainty of the Christian Revelation* (1705). Nelle battute iniziali del primo scritto, Clarke elenca le cause fondamentali dell'ateismo, ribadendo che esistono persone "che hanno speso il loro tempo vivendo pressappoco come le bestie" o "che sono soggiogati dal potere di costumi malvagi, [dunque] decisi a non ascoltare alcun ragionamento che li obbligherebbe ad abbandonare gli amati vizi"[134]. Tuttavia, non è a loro che intende rivolgere le proprie *lectures*, bensì a coloro che

> attraverso il *ragionamento speculativo*, e sulla base dei principi della filosofia, […] vogliono far credere che gli argomenti contro l'esistenza di Dio e i Suoi attributi, […] dopo la più completa e rigorosa ricerca, siano più forti e conclusivi di quelli che intendono provare queste grandi verità[135].

Ovviamente Clarke, come i suoi colleghi, assumendo la verità assoluta dei presupposti teologici – sopra tutti, l'esistenza di Dio – e avendo, di conseguenza, l'obiettivo di coniugare l'atomismo con una visione del mondo cristiana, considera le ipotesi ateistiche come il risultato di una falsa filosofia, quindi dell'incapacità di adoperare la ragione in maniera corretta. Al tempo stesso, però, indica la necessità di rivolgersi a

[133] John Harris, *The Atheist's Objection, against the Immaterial Nature of God, &c. Refuted* (1698), in ivi, pp. 386-395, p. 394. Secondo Cudworth l'ipotesi atomistica sarebbe la perfetta alleata della teoria delle sostanze immateriali dal momento che a partire dall'indagine delle proprietà della materia (il corporeo), ossia estensione e impenetrabilità, occorrerebbe ammettere che esista una sostanza spirituale per poter spiegare ogni forma di attività.

[134] Samuel Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God. More particularly in Answer to Mr. Hobbes, Spinoza and their followers* (1704), in *A Defence of Natural and Revealed Religion* cit., vol. II, pp. 3- 66, p. 3.

[135] *Ibidem*: "In the way of *Speculative Reasoning*, and upon the Principles of Philosophy, they pretend that the arguments used against the Being or Attributes of God, seem to them, after the strictest and fullest Enquiry, to be more strong and conclusive, than those by which we endeavour to prove these great Truths".

coloro che, pur giungendo a conclusioni errate, hanno sollevato dei dubbi rispetto al ruolo di Dio nell'universo.

In conclusione, si può affermare che la contestualizzazione dell'origine delle Boyle Lectures, realizzata attraverso il confronto con gli obiettivi e le caratteristiche della letteratura ideologica prodotta nel periodo post-rivoluzionario, ha permesso di contestare l'interpretazione sinora più accreditata di questo fenomeno intellettuale e sociale. L'errore principale di Margaret Jacob è consistito infatti nel ridurre le Boyle Lectures al manifesto ideologico promosso da alcuni esponenti della Chiesa Anglicana, che avrebbero aspirato principalmente a difendere e promuovere l'ordine instauratosi a seguito della Rivoluzione del 1689 mediante l'affermazione di valori pubblici in contrasto con la proliferazione dei vizi sociali. Questa lettura presuppone che la questione dell'ateismo si riducesse alla necessità di eliminare i pericoli *pratici* derivanti dall'affermazione di teorie materialistiche e deterministiche, dunque all'idea che l'ateo, in quanto individuo dedito unicamente ai piaceri del corpo e prigioniero dell'ignoranza, rappresentasse soltanto un problema per la conservazione dell'ordine costituito. Come si è visto, invece, lo spirito che portò alla fondazione delle Boyle Lectures si radicava nell'esigenza, condivisa da Boyle e dagli apologeti dell'epoca, di fornire risposte filosofiche a una serie di ipotesi eterodosse che stavano ragionevolmente mettendo in crisi il ruolo di Dio nell'universo. Pur condividendo la retorica dell'ateo corrotto con gli scritti propagandistici delle *societies* – ispirati effettivamente dalla volontà di promuovere comportamenti virtuosi – i sermoni che compongono le Boyle Lectures riflettono la *complessità* del dibattito intorno all'ateismo, concetto che racchiudeva una molteplicità di posizioni teoriche emerse sulla scia del "revival materialistico"[136]. La varietà degli argomenti presi in esame nelle *lectures*, peraltro, è in contrasto con l'idea secondo cui rappresenterebbero la semplice esposizione di un'ideologia newtoniana. Oltre a Bentley, che dedicò gli ultimi due sermoni alla discussione delle questioni astronomiche esposte da Newton nei *Principia Mathematica* (1687), soltanto Clarke e,

[136] Per interessanti considerazioni sulle sfaccettature del concetto di ateismo nell'Inghilterra della prima modernità si vedano ad esempio Michael Hunter, *The Problem of 'Atheism' in Early Modern England*, "Transactions of the Royal Historical Society", 35, 1985, pp. 135-137; Michael Buckley, *At the Origins of Modern Atheism*, Yale University Press, New Haven-London 1987; David Berman, *A History of Atheism in Britain* cit.; Michael Hunter & David Wootton, *Atheism from the Reformation to the Enlightenment* cit.; Gavin Hyman, *Atheism in Modern History*, in Michael Martin, a cura di, *The Cambridge Companion to Atheism*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.

soprattutto, William Derham, nella sua *Physico Theology: Or A Demonstration of the Being and Attributes of God, From his Works of Creation* (1713), avrebbero dedicato spazio alla discussione delle scoperte di Newton[137]. Senz'altro non è possibile escludere che le Boyle Lectures aspirassero a promuovere una religiosità vincolata all'esigenza di costruire una società virtuosa, e che quindi, in senso lato, avessero anche uno scopo politico. Questa considerazione è effettivamente coerente sia con la partecipazione di Boyle alla promozione di attività educative, a cui erano stati "vincolati" anche i *lecturers*, sia con l'esperienza personale del filosofo inglese, tra i cui obiettivi si può anche includere la volontà di riportare sulla retta via coloro che avevano sperimentato, nel proprio vissuto, la possibilità che Dio non esistesse. D'altra parte, queste ipotesi non consentono di affermare che le Boyle Lectures, a differenza dei sermoni prodotti dagli esponenti della Corona o dai predicatori delle *societies*, mirassero a trasmettere un'ideologia o uno specifico ideale politico, pur condividendo parte del "linguaggio della riforma". La loro attenzione era rivolta piuttosto a trovare argomenti che consentissero di fornire una giustificazione filosofica alla visione del mondo cristiana, che rischiava di essere messa in dubbio da ipotesi ritenute errate, ma che si rivelavano non così prive di qualche fondamento.

.

[137] Per un ulteriore approfondimento sull'uso apologetico della filosofia naturale tra la fine del Seicento e il primo Settecento, in cui è riservato spazio anche a Derham, si vedano John Dahm, *Science and Apologetics in the Early Boyle Lectures*, "Church History", 39:2, 1970, pp. 172-186 e Neal C. Gillespie, *Natural History, Natural Theology, and Social Order: John Ray and the "Newtonian Ideology"*, "Journal of the History of Biology", 20:1, 1987, pp. 1-49. Quest'ultimo articolo assume l'interpretazione sociologica di Jacob come un punto di riferimento, asserendo l'esistenza di un'ideologia newtoniana.

Capitolo Secondo

Le questioni fondamentali nelle prime Boyle Lectures (1692-1724)

Nella prima parte di questo lavoro sono state presentate alcune questioni essenziali per comprendere gli obiettivi originari delle Boyle Lectures, la cui nascita si radicava in alcune esigenze espresse non solo dal fondatore, ma peculiari dello spirito del tempo. In particolare, è stato possibile osservare la differenza tra i sermoni propagandistici – e, in generale, ideologici – caratterizzati da un uso esclusivamente retorico del concetto di ateismo, e i sermoni predicati dai *lecturers*, ispirati sia dalla volontà di discutere le principali teorie materialistiche e meccanicistiche impiegando argomenti filosofici, mostrando di reputarle degne di un serio esame, sia dal desiderio di promuovere una religiosità pratica, indicando a tale scopo i vantaggi dello studio della natura. Il prossimo passo consisterà nel cercare di comprendere un aspetto che emerge specificamente dal contenuto delle Boyle Lectures, ossia l'avversione nei confronti del deismo[1]. Benché non si possano considerare come un tutto organico, ma piuttosto come testi indipendenti – ciascuna *lecture* rappresentava il tentativo autonomo di rispondere a una o più opere polemiche – una loro lettura complessiva fa trasparire la necessità dei *lecturers* di definire chiaramente quest'ostico avversario e, al tempo stesso, di affrontare la sua più concreta e pericolosa implicazione: la delegittimazione del ruolo e dell'autorità morale del clero anglicano, e in generale cristiano, conseguenza diretta della critica della verità della Scrittura (soprattutto del Vangelo). All'esigenza di dimostrare l'esistenza di Dio a partire dallo studio del mondo naturale – in particolare attraverso l'*argument from design* – nel tentativo di contrastare le tesi riconducibili al materialismo hobbesiano, si affiancò quindi, sin dalle prime *lectures*, la discussione di

[1] Tra i principali testi incentrati sul significato del termine deismo e sugli autori identificati con questo appellativo si vedano Giancarlo Carabelli, *Deismo inglese e dintorni: alcuni studi recenti*, "Rivista Critica di Storia della Filosofia", 33:4, 1978, pp. 418-451; Robert E. Sullivan, *John Toland and the Deist Controversy: A Study in Adaptations*, Harvard University Press, Cambridge 1982; Roger L. Emerson, *Latitudinarianism and the English Deists*, in Leo J. A. Lemay, a cura di, *Deism, Masonry and the Enlightenment* cit.; Diego Lucci, *Scripture and Deism*, Peter Lang, Berna 2008; Wayne Hudson, *The English Deists*, Pickering & Chatto, London 2009; Id., *Enlightenment and Modernity: The English Deists and Reform*, Pickering & Chatto, London 2009; Jeffrey R. Wigelsworth, *Deism in Enlightenment England. Theology, Politics and Newtonian Public Science* cit.; Id., Wayne Hudson & Diego Lucci, *Atheism and Deism* cit.

questioni più direttamente connesse all'immediato interesse degli esponenti del clero a ogni livello. Le Boyle Lectures, in questo senso, rivelano il timore degli ecclesiastici anglicani rispetto al deismo, ossia la critica della religione rivelata, che portava con sé la negazione delle istituzioni ecclesiastiche a partire dalle loro stesse radici – in breve, rappresentava una pericolosa forma di anticlericalismo.

Per comprendere più chiaramente la peculiarità di questa critica è necessario, a mio avviso, dedicare alcune considerazioni preliminari alla convulsa situazione della Chiesa Anglicana nel periodo postrivoluzionario. Lo scontro politico tra le due correnti ecclesiologiche interne alla Chiesa stessa – *High* e *low churchmen* – riguardante lo specifico rapporto che avrebbe dovuto esistere tra la Chiesa e lo Stato, incentivò infatti l'esplosione della prospettiva anticlericale originariamente espressa nelle opere di Thomas Hobbes e James Harrington – e che avrebbe trovato in John Locke un fervente sostenitore. I sostenitori di questa forma di anticlericalismo proposero una lettura erastiana radicale della storia della Riforma, ponendosi peraltro sulla scia di alcuni ecclesiastici tra i quali Gilbert Burnet, che aveva negato l'indipendenza della Chiesa rispetto allo Stato sul piano del potere temporale. Sfruttando lo scontro tra *High* e *low churchmen*, categorie il cui uso divenne strumentale e finalizzato, in molti casi, a svilire gli antagonisti, i critici anticlericali costruirono una vera e propria campagna politica contro gli *High Churchmen*, termine con cui identificavano coloro che esaltavano eccessivamente il ruolo della Chiesa a livello politico. Le opere che esprimevano questa critica anticlericale non si spingevano sino a negare la verità della Scrittura, ne sostenevano invece un'interpretazione che tendeva a svilire il valore e l'importanza del clero nel conferimento dei sacramenti, negando che gli ecclesiastici potessero ritenersi parte di un'entità distinta rispetto al resto del popolo. In breve, si trattava di difendere la cosiddetta *priesthood of all believers*, secondo cui ciascun membro della comunità di cristiani, ossia della Chiesa, godeva, secondo la Scrittura, dei medesimi privilegi. Nelle Boyle Lectures, come si è appena visto, i membri del clero anglicano cercavano invece di rispondere all'attacco definito più propriamente *deistico*: ciò significava confrontarsi con argomenti che minavano, attaccandone la radice essenziale, ogni forma di autorità, soprattutto spirituale e culturale, del clero anglicano, che trovava nel racconto evangelico il fondamento di giustificazione, tra le altre cose, della propria attività omiletica. In questo caso, trattandosi della difesa della verità storica del cristianesimo,

oltre che delle istituzioni basate su di essa, l'impresa apologetica venne promossa da tutti i membri del clero, indipendentemente dalle differenze politiche e dal grado di importanza attribuito alla dimensione formale ed esteriore della religione.

Alla luce di queste premesse, occorre sottolineare che la prospettiva del mio lavoro non consiste nel tentativo di definire un singolo autore con il termine deista, o nel cercare di stabilirne l'ateismo, strada percorsa da altri studiosi in maniera decisamente proficua[2]. Si tratta invece di provare a ricostruire, attraverso un approccio testuale e contestuale, l'esigenza che ha portato i principali apologeti anglicani dell'epoca a utilizzare il termine "deismo" per indicare un certo *ordine di problemi*, mettendone così in risalto la peculiarità e al tempo stesso anche la pericolosità. Il presupposto di questo approccio consiste nell'idea secondo cui

> queste etichette hanno valore quando studiate in relazione all'ortodossia e in virtù dei deliberati tentativi dei contemporanei di creare e mantenere fronti contrapposti: in particolar modo il tentativo dell'establishment anglicano di etichettare il pericoloso – e quindi unificante – "altro". […] Le visioni deistiche venivano formulate in un continuo, addirittura dialettico processo di dialogo – più o meno civile – con critici agguerriti ma completamente ortodossi. I deismi potevano assumere forme diverse in diversi contesti, ma rispondevano sempre a domande che l'ortodossia generava, ed erano al tempo stesso definiti e diffamati dall'ortodossia. Anche il libero pensiero era denunciato da scrittori religiosi che al

[2] Un esempio del tentativo di stabilire l'ateismo di un autore, Anthony Collins, è offerto da David Berman, che intende mostrare quale concetto sia più adatto per definire il filosofo inglese tra i molteplici usati per descriverlo, ossia deista, infedele, libero pensatore, filosofo minuto o ateo. Secondo Berman, Collins era un ateo speculativo piuttosto che un deista, forse il primo della storia inglese. Cfr. David Berman, *Anthony Collins and the Question of Atheism in the Early Part of the Eighteenth Century*, "Proceedings of the Royal Irish Academy", 75:5, 1975, pp. 85-102; Id., *Anthony Collins: aspects of his thought and writings*, "Hermathena", 119, 1975, pp. 49-70. Riflessioni sull'ateismo di Collins si trovano anche in Pascal Taranto, *Du déisme à l'athéisme: la libre pensée d'Anthony Collins*, Honoré Champion, Paris 2000, dove si evidenziano in particolare le implicazioni ateistiche dello scetticismo di Collins. In questo caso, "se l'ateismo di Collins ha senso, quest'ultimo può consistere soltanto nella sua opposizione ai sistemi di pensiero prevalenti, dei quali vuole eliminare i fondamenti. Il lavoro di Collins è dunque una serrata discussione dei pregiudizi che si pongono come certezze, che possono avere soltanto il diritto di essere trattate come ipotesi". Cfr. Taranto, *Du déisme à l'athéisme* cit., p. 20. Sull'ateismo di Collins si può fare riferimento soprattutto a Gianluca Mori, *L'ateismo dei moderni*, Carocci, Roma 2016, pp. 161-171.

tempo stesso non erano necessariamente contrari ai principi basilari della libertà di pensiero e della ricerca intellettuale[3].

Non si tratta dunque di affermare che il deismo fosse, in senso assoluto, più temibile dell'ateismo, o che si possa tracciare a posteriori una netta distinzione tra posizioni ateistiche e deistiche. Si vuole piuttosto sostenere che, per una serie di ragioni, il deista era percepito dai suoi detrattori anglicani come una maggiore minaccia al mantenimento della propria egemonia culturale nel già precario equilibrio postrivoluzionario. In linea di principio, infatti, l'ateo dovrebbe essere ritenuto una minaccia maggiore rispetto al deista[4]. Se il primo manifesta scetticismo nei confronti dell'esistenza di Dio, sino a negarne l'esistenza, o comunque ne critica gli attributi tradizionali, il secondo limita la propria contestazione, almeno secondo i teologi anglicani, a questioni connesse all'interpretazione della Scrittura, fino a metterne in dubbio l'utilità o addirittura la veridicità. In questi termini, il deista dovrebbe essere considerato più onesto e tollerabile, condividendo con la comunità dei cristiani il fondamentale presupposto teistico per vivere in società – che rappresenta al contempo l'unico fondamento adeguato del sistema dell'universo[5]. Per quale ragione, dunque, i *lecturers* avrebbero deciso di dedicare sempre più spazio a rispondere agli attacchi di un nemico che risulterebbe, per definizione, meno pericoloso per la tenuta sociale (e meno predisposto all'errore in generale)? Per comprendere la natura e la gravità dei problemi posti dagli argomenti e dalle polemiche dei deisti è necessario innanzitutto evidenziare quali fossero i comuni interessi dei membri del clero nel periodo postrivoluzionario, e, per

[3] Elad Carmel, *Anticlerical legacies. The deistic reception of Thomas Hobbes, c. 1670-1740*, Manchester University Press, Manchester 2024, pp. 8-9.

[4] Il termine ateismo, come si è visto, era usato per raccogliere una serie di posizioni teoriche (speculativo) o comportamenti (pratico) ritenuti estremamente dannosi per l'ordine sociale. All'interno del concetto di ateismo erano incluse anche varie forme di blasfemia. A tal proposito si veda David Stephen Manning, *Blasphemy in England, c. 1660-1730*, tesi di dottorato presentata presso l'Università di Cambridge, 2008. È particolarmente interessante uno dei presupposti del lavoro di Manning, che consiste nell'offrire "l'immagine [comune] di un gruppo di altrimenti sconnessi e talvolta differenti individui, che [però] erano legati dal momento che definivano in maniera analoga la sostanza della blasfemia", pp. 58-59. Un discorso simile può essere esteso anche al dibattito sulla natura e le preoccupazioni generate dal deismo, che veniva spesso ridotto a una forma di ateismo mascherato nel tentativo di svilirlo.

[5] Questa considerazione è presente, ad esempio, nella *Ragionevolezza del Cristianesimo*, nella quale Locke si oppose al deismo in virtù dell'eccessiva importanza attribuita alla ragione, ritenuta capace, da sé sola, di fondare la morale. Nonostante questa avversione, Locke affermò la necessità di concedere la tolleranza ai deisti sulla base della loro accettazione dell'esistenza di un ente creatore e legislatore, dunque anche di una legge morale divina. Analogamente ai pagani, attraverso la ragione naturale i deisti potevano comprendere e rispettare almeno i principi essenziali della legge di natura, pur non potendo disporre di un sistema morale completo, realizzabile soltanto attraverso il contributo della Scrittura. Cfr. Lucci, *John Locke's Christianity* cit., pp. 207-208.

converso, quali fattori ne mettessero in crisi l'attività se non la presenza come parte integrante e necessaria dell'establishment. Si potrà quindi osservare in quale misura, al di là delle differenze e divisioni interne, gli interessi degli ecclesiastici anglicani fossero uniti dall'esigenza di contrastare una serie di forze che stavano corrodendo il loro ruolo all'interno della società.

2.1 Le preoccupazioni del clero anglicano dopo il 1689

La storiografia relativa alla condizione della Chiesa Anglicana nel periodo postrivoluzionario si è spesso focalizzata sulla divisione tra due fazioni politicamente distinte: da un lato i *low-churchmen*, di appartenenza Whig, improntati ad un atteggiamento erastiano e alla tolleranza nei confronti dei *dissenters*, dall'altro gli *High-Churchmen*, legati ai Tories, rigorosamente schierati in favore dell'uniformità sancita nel 1662 e più propensi a difendere l'autorità della Chiesa in materia religiosa[6]. Questa lettura si basa e invita a focalizzare l'attenzione sulla presenza di alcuni dibattiti molto specifici, emersi soprattutto in corrispondenza di episodi pubblicamente rilevanti ed esplosivi. Il primo esempio paradigmatico è rappresentato dalla pubblicazione, nel 1697, della *Letter to a Convocation Man concerning the Rights, Powers and Privileges of that Body* da parte del già ricordato Francis Atterbury, intimorito dall'incapacità del potere politico di frenare la diffusione di opere e credenze irreligiose, soprattutto dopo

[6] Un'ottima descrizione della disputa interna alla Chiesa, insieme alla sua storia, è offerta in Jeffrey Chamberlain, *Accommodating High Churchmen. The Clergy of Sussex, 1700-1745*, University of Illinois Press, Urbana-Chicago 1997. Riguardo alla questione più specifica dei Non-Jurors, concernente l'indisponibilità ad accettare l'imposizione di un sovrano *de facto* e l'abbandono della teoria ereditaria del diritto divino in favore di quella provvidenziale, si veda Gibson, *The Church of England* cit., in particolare il secondo capitolo. Rispetto alle categorie in discussione, si veda J. C. D. Clark, *Church, Parties and Politics*, in Gregory, *The Oxford History of Anglicanism* cit., p. 293, dove si legge: "l'uso metaforico di questi termini per riferirsi all'ecclesiologia si sviluppò ampiamente soltanto dopo i conflitti prodotti dalla Rivoluzione del 1688 e dall'impeto che quest'ultima diede all'ulteriore reificazione delle identità Whig e Tory a livello politico".

la proclamazione del *Toleration Act* (1689) e l'abrogazione del *Licensing Act* (1695)[7]. Atterbury sosteneva l'esistenza di una "cospirazione universale presso una certa categoria di persone, sotto il nome di deisti, sociniani, latitudinari, negatori di misteri, e loro presunti interpreti, per indebolire e rovesciare la fede comune [catholick faith]", ritenendo che la migliore reazione contro di essa fosse una "Convocazione che si riunisse regolarmente e fosse libera di agire"[8]. Dietro questa proposta si celava la convinzione di Atterbury che una parte del clero – i *low-churchmen* – non soltanto sminuisse il problema dell'eterodossia, ma addirittura vi contribuisse in maniera volontaria. Una posizione decisamente più moderata fu assunta da William Wake (1657-1737), futuro arcivescovo di Canterbury, il quale, su richiesta di Thomas Tenison, pubblicò in risposta ad Atterbury *The Authority of Christian Princes over Their Ecclesiastical Synods Asserted* (1697). L'eterodossia, infatti, doveva essere affrontata secondo la legge; riunire una Convocazione indipendentemente dalla decisione del sovrano, oltre a non essere consentito dall'*Act of Submission* del 1536, avrebbe rappresentato secondo Wake un fardello anziché un privilegio[9]. Il secondo episodio che provocò non solo un veemente dibattito, ma un vero e proprio scontro politico, fu la predicazione del sermone *The Perils of False Brethren, both in Church, and State* (1709) da parte di Henry Sacheverell (1675-1724). In maniera ancor più incisiva e diretta rispetto ad Atterbury, Sacheverell fornì la propria definizione di appartenenza alla Chiesa, domandandosi retoricamente:

[7] Tra i testi che raccolgono informazioni sul Licensing Act o sulle conseguenze provocate dalla sua abrogazione si vedano ad esempio Randy Robertson, *Swift's "Leviathan" and the End of Licensing*, "Pacific Coast Philology", 40:2, 2005, pp. 38-55; Rachel Scarborough King, *The Manuscript Newsletter and the Rise of the Newspaper, 1665-1715*, "Huntington Library Quarterly", 79:3, 2016, pp. 411-437. L'articolo senz'altro più significativo è però quello di Alex Barber, *'Why don't those lazy priests answer the book?' Matthew Tindal, Censorship, Freedom of the Press and Religious Debate in Early Eighteenth-Century England*, "History", 98:5, 2013, pp. 680-707. Barber sottolinea come "attraverso la ricostruzione del dibattito riguardo l'accettabile natura della stampa, emergano alcune nuove risposte concernenti l'effettiva accettazione dell'abrogazione del Licensing Act affermata dagli studiosi. […] L'analisi dei metodi […] impiegati per perseguire *The Rights* [di Tindal] dimostra come i contendenti religiosi, [ossia] tutti gli ecclesiastici, reagirono al mondo aperto dall'abrogazione", pp. 682-683. A cambiare poteva essere invece la percezione di come doveva essere gestita la censura di opere sediziose, come accadde nel caso di *Christianity not Misterious* (1696) di Toland.

[8] Atterbury, *Letter to a Convocation Man* cit., pp. 6-7.

[9] Gibson, *The Church of England* cit., pp.101-102. Per un approfondimento della *Convocation Controversy* e del suo impatto nel dibattito politico e religioso si vedano soprattutto Martin Greig, *Heresy Hunt: Gilbert Burnet and the Convocation Controversy of 1701*, "The Historical Journal", 37:3, 1994, pp. 569-592; Alex Barber, *The Restraint of the Press in England, 1660-1715: The Communication of Sin*, Boydell Press, Martlesham 2022; Jake Griesel, *Reformed orthodoxy as conformity in the post-Restoration Church of England*, in Id. & Esther Counsell, a cura di, *Reformed Identity and conformity in England, 1559-1714*, Manchester University Press, Manchester 2024.

> Chi sono quelli che *meritano* il titolo di *uomini di Chiesa*, coloro che *difendono* severamente le *dottrine comuni* su cui la *Chiesa*, come *Società*, si *fonda*; o coloro che le *scambierebbero* con un incrocio di tutte le *sette*? Coloro che sostengono con zelo la sua *missione* […], o coloro che la distruggerebbero accogliendo *presbiteri scismatici* senza *ordinazione episcopale*, i quali eliminerebbero la *vera Chiesa* e ne *cancellerebbero* la costituzione?[10].

Essere membri autentici della Chiesa Anglicana significa, insiste Sacheverell, ammettere che la separazione da essa sia un vero e proprio peccato, che la conformità occasionale[11] rappresenti un'ipocrisia, che si debba servire Dio soltanto secondo la forma prescritta della liturgia e che la conformità alla Chiesa e all'autorità ecclesiastica sia l'unica via per la salvezza. Da questo punto di vista, i sacramenti e le cerimonie della Chiesa non possono essere dispensati anche dai laici – come nel caso del discusso *Lay Baptism* – mentre le scomuniche e le censure non devono essere interpretate come sinonimo di *priestcraft* o *popery* ma devono essere mantenute. La moderazione dei latitudinari avrebbe nascosto un interesse politico, ossia l'acquisizione di cariche e ruoli di prestigio; oltrettutto, costoro avrebbero fatto ricadere la responsabilità del conflitto e della divisione sui "veri figli della Chiesa", colpevoli di aver alzato troppo i toni[12]. Queste considerazioni risultano in linea con un precedente pamphlet di Sacheverell, *The Character of a Low church-man* (1702), nel quale gli avversari politici (gli ecclesiastici designati da Sacheverell come '*low-churchmen*') vengono equiparati a deisti, sociniani, quaccheri, anabattisti, ebrei e turchi, gruppi religiosi ai cui principi si adatterebbero

[10] Henry Sacheverell, *The Perils of False Brethren, both in Church, and State,* London 1709, p.14: "Who best *deserve* the Name of *Church-Men*, those that strictly Defend, and *Maintain* the *Catholic Doctrines* upon which the *Church*, as a *Society*, is *Founded*; or those who would *Barter* them for a *Mungril-Union* of all *Sects*? Those who zealously support her *Mission*, […] or those who would destroy it, to take in *Schismatical Presbyters* without *Episcopal Ordination*, which would *Un-Church* the very *Church*, and *Annihilate* her Constitution?"

[11] Nel periodo precedente erano stati promossi molteplici tentativi per eliminare la "conformità occasionale" concessa ai *dissenters*. Si trattava di disegni di legge – proposti tra il 1702 e il 1704 – che non avrebbero consentito di mantenere cariche di governo a coloro che, dopo aver ricevuto la comunione della Chiesa Anglicana, avessero iniziato a partecipare a congregazioni non conformiste. Ciascuno di questi disegni fu affossato dai vescovi nella *House of Lords*, non direttamente ma attraverso l'aggiunta di alcuni emendamenti che sarebbero risultati inaccettabili alla revisione della *House of Commons*. Per una considerazione sul tema in generale si vedano ad esempio John Flaningam, *The Occasional Conformity Controversy: Ideology and Party Politics, 1697-1711*, "Journal of British Studies", 17:1, 1977, pp. 38-62; Brent Sirota, *The Occasional Conformity Controversy, Moderation and the Anglican Critique of Modernity, 1700-1714*, "The Historical Journal", 57:1, 2014, pp. 81-105.

[12] Sacheverell, *The Perils of False Brethren* cit., pp. 14-15.

all'occorrenza, in base alle proprie esigenze[13]. Vi sono anche testimonianze che, pur aderendo a un'ecclesiologia di natura '*High Church*', rivelano un'attitudine meno combattiva, come quella espressa nello scritto anonimo *A Letter to a Friend Concerning the New Distinction of High and Low Church* (1704), dove si legge:

> Alcuni uomini esprimono uno zelo così ardente per la Chiesa, che, se non tempestivamente impedito, la infiammerà; ed altri incorrono nell'estremo opposto e pensano di spegnere queste fiamme rinunciando alla Chiesa e sacrificando il suo ordine e la sua costituzione alla pace e alla moderazione. E quale di questi comportamenti rischia di rovinare di più la Chiesa, è difficile dirlo; ma è sin troppo evidente il pericolo in cui la Chiesa si trova divisa tra l'uno e l'altro. Spero che il numero di questi uomini da entrambe le parti non sia molto grande, anche se fanno un gran rumore. Ma coloro che sono cordiali amici della Chiesa modereranno il loro zelo con le regole della prudenza e della carità; e gli amici della pace e della moderazione si prenderanno cura di garantire l'equilibrio dell'assetto istituzionale della Chiesa d'Inghilterra. Dunque entrambi sono d'accordo sul punto principale, anche se in alcuni casi particolari possono differire sui mezzi per raggiungere quel fine, a cui entrambi mirano. Eppure non potremmo pensare ad altro che a questo, che ha dato origine a quella sciocca e perniciosa distinzione tra *High Church* e *Low church*, di cui tu ed io non siamo riusciti a comprendere il significato; né sono mai riuscito a incontrare nessuno che potesse darne una spiegazione ragionevole.

[13] Id., *The Character of a Low-Church-man: Drawn in Answer to the True Character of a Church-man: Shewing the false Pretences to that name,* London 1702, p. 8: "He that is of all *Religions*, is really of no *Religion*. Now to Cloak this Impiety, They Stile themselves, in *Indefinite* Terms, *Protestants at Large*, that is, of all Religions besides the *Popish*, which they will not allow to be such; and so by an *Universal Latitude*, *Comprehension* and *Indifference* to every Sect and party, but that of the *True Establish'd Church*, they run into the common Herd, and are *Deists*, *Socinians*, *Quakers*, *Anabaptists*, or *Independents*; *Turks* or *Jews* upon occasion, take all to be equally Orthodox, as it suits best with their Interest". Sacheverell sottolinea che i Whig *low-churchmen* sono dell'idea che i loro avversari "sarebbero '*High'* rispetto al *diritto divino dell'episcopato*, all'*ininterrotta successione* al trono, per le *liturgie* contro le *preghiere estemporanee*, per la dottrina primitiva e la disciplina della *Chiesa antica*", concludendo che "se costoro vorranno fare *distinzioni*, che le distinzioni siano tra *High-Churchmen* e *atei*, *High-Church* e *No-Church*", ivi, pp. 26-28: "Perhaps, if we would ask him [the low-churchman], what Character Sir *John Packington* has, […] he would be apt to insinuate that he was *High* for the *Divine Right of Episcopacy*, *High* for the *Uninterrupted Succession*, *High* for the *Liturgies* against *Extemporary Prayers*; *High* for the Primitive Doctrine and Discipline of the *Antient Church* […]. If therefore the will make any *Distinction*, let it be of *Churchmen* and *Atheists*, *High-Church* and *No-Church*". Il riferimento è al politico Sir John Packington (1671-1727), membro della House of Commons tra il 1690 e il 1727, esempio degli ideali attribuiti agli *High Churchmen*. Viene espressa una simile opinione nel pamphlet anonimo dal titolo *The Distinction of High-Church and Low-Church, distinctly considered and fairly stated: With some Reflections upon the popular Plea of Moderation*, London 1705.

E ancora, poco dopo:

> Non mi immischierò nell'ultimo disegno di legge sull'*Occasional Conformity*, né censurerò la condotta dei miei superiori in tale materia. Quali ragioni politiche ci possano essere per respingere un disegno di legge che aveva un aspetto così giusto sia sulla Chiesa che sullo Stato, non posso dirlo; ma sono sicuro che non vi fossero ragioni ecclesiastiche. E sono alquanto persuaso che molti di quei reverendi prelati che votarono contro quel disegno di legge, condannarono allo stesso tempo la *conformità occasionale* come uno scisma senza motivo; e non c'è ragione di sospettare il contrario per la maggior parte di essi. Se ci fosse qualcuno che ha respinto il disegno di legge sulla base di principi tali da giustificare la *conformità occasionale*, dovrebbe rispondere da solo, poiché non posso rispondere per lui. Devo però confessare che sarebbe stata una questione di grande scrupolo per me aver dato un voto che avrebbe potuto avere la minima apparenza di giustificare un simile scisma, e di sacrificare i principi fondamentali dell'unità e della comunione della Chiesa a un interesse secolare[14].

Gli scritti di Atterbury e Sacheverell rivelano innanzitutto la misura in cui le categorie in esame – *High* e *low churchmen* – fossero finalizzate a fornire una rappresentazione

[14] Anon., *A Letter to a Friend Concerning the New Distinction of High and Low Church*, London 1704, pp. 1-8: "Some Men express such a flaming Zeal for the Church, as if not timely prevented, will set it on Fire; and others run into the contrary Extreme, and think to quench these Flames by giving up the Church, and Sacrificing its Order and Constitution to Peace and Moderation. And Which of these is most like to ruin the Church, is hard to say: but it is too Visible, what Danger the Church is in between them, I hope the Number of these Men on either side is not very great, though they make a very great noise: But the Generality of those, who are hearty friends to the Church, will govern their zeal by the Rules of Prudence and Charity; and the Friends of Peace and Moderation will yet in all their Concessions take care to secure the Constitution. So that they are agreed in the main point, thug in some particular cases they may differ about the Means of compassing that end, which both they aim at. And Yet we could think of nothing but this, which has occasioned that foolish and pernicious distinction of *High* and *Low* Church, which you and I could not understand the Meaning of; nor could I ever meet with any Man, who could give a reasonable Account of it". – "I will not meddle with the late Bill about *Occasional Conformity*, nor censure the conduct of my Superiors in that Matter. What Politick Reasons there might be to reject a Bill, which had so fair an Aspect both on Church and State, I cannot tell; but I am sure there were no Ecclesiastical Reasons for it. And I am abundantly satisfied, that many of those Reverend Prelates who voted against the Bill, did at the same time condemn *Occasional Conformity*, as a causeless schism; and there is no Reason to suspect otherwise of the greatest number of them. If there were any, that rejected the Bill upon such Principles, as must justify *Occasional Conformity*, they must answer to themselves, for I cannot Answer for them, though I must confess, it would have been matter of great Scruple to me, to have given any vote, which might have had the least appearance of justifying such a Schism, and of Sacrificing the Fundamental Principles of Unity and Church Communion to a Secular Interest". Il riferimento è al disegno di legge promosso nel 1704 per eliminare la conformità occasionale, che consisteva, come ricordato, nella possibilità per i *dissenters* di prendere occasionalmente la comunione nella Chiesa Anglicana allo scopo di ottenere cariche pubbliche, pur continuando a partecipare a congregazioni non conformiste.

mistificata dell'avversario. Si trattava, in altre parole, di etichette impiegate in senso denigratorio all'interno di un gioco politico, nel quale "le identità dei partiti erano il prodotto sia dei protagonisti che dei loro antagonisti, bloccati in una battaglia di ridefinizione reciproca"[15]. Gli ultimi due passi, tratti appunto da *A Letter to a Friend Concerning the New Distinction of High and Low Church*, evidenziano in effetti la possibilità, già accennata nel primo capitolo di questo lavoro, che i membri del clero anglicano fossero legati da una comunione d'intenti, nonostante vi potesse essere disaccordo sui mezzi necessari per ottenere il miglior risultato per la Chiesa.

L'identificazione di singoli ecclesiastici attraverso le categorie di *High* e *low churchman* non sembra quindi essere una strada proficua da percorrere, dal momento che questi termini, in primo luogo, non rendono conto della presenza di valori condivisi indipendentemente da eventuali affiliazioni politiche, e, in secondo luogo, non consentono di distinguere chiaramente l'interesse del clero dall'interesse secolare, ancorché talvolta potessero sovrapporsi. In riferimento al latitudinarismo, spesso associato ai *low-churchmen*, si può forse parlare più propriamente, usando un'espressione di William Gibson, di un insieme di valori e idee, conciliabili con lo zelo dottrinario e formale solitamente attribuito, in maniera quasi esclusiva, ai promotori dell'indipendenza del potere temporale della Chiesa[16]. Determinate scelte o posizioni politiche degli ecclesiastici potevano seguire l'interesse di un partito – *Whig* o *Tory* – ma erano prese spesso in funzione di quello che veniva interpretato come l'interesse

[15] Come si è già accennato, la tendenza a classificare secondo le categorie di *High* e *low churchman* divenne ancor più frequente nel periodo postrivoluzionario. In questa fase, come sostiene Mark Knights, svariati fattori – in particolare il conflitto tra partiti politici – determinarono il passaggio verso una società rappresentativa e, di concerto, incentivarono il continuo tentativo di dare una rappresentazione mistificatoria dei propri avversari attraverso la menzogna, la calunnia e la rappresentazione faziosa (*partisan fiction*). Cfr. Mark Knights, *Representation and Misrepresentation in Later Stuart Britain. Partisanship and Political Culture*, Oxford University Press, Oxford 2005, dove si legge: "I partiti politici – *Whigs* e *Tories* – nacquero e prosperarono in aspro conflitto tra di loro. Uomini e donne presero parte a una lotta ideologica sulla natura della Chiesa, dello Stato, dell'autorità e dell'obbedienza. E c'era stata una rivoluzione finanziaria che aveva creato un debito nazionale finanziato con fondi pubblici per la prima volta. Questi fattori si combinarono nel produrre una cultura politica faziosa a livello nazionale, in cui la partecipazione del pubblico divenne parte integrante del processo politico. Tuttavia, il coinvolgimento del pubblico e il suo più ampio ruolo come fonte di autorità, sollevò interrogativi sulla capacità delle persone di formulare giudizi politici informati e razionali. La stampa di parte, i *coffee-houses*, le campagne elettorali e le petizioni erano un mezzo per informare e coinvolgere il pubblico [...], ma anche, potenzialmente, un mezzo per sovvertirne il giudizio razionale". Cfr. ivi, p. 3. Tenendo conto di questo contesto, anziché identificare gruppi definiti attraverso un termine, cercando di delimitarne una sorta di essenza, può considerarsi una strategia più utile analizzare la modalità d'uso dei termini *High* e *low churchman* e lo scopo a cui tendono.

[16] Cfr. Gibson, *The Church of England* cit., p. 78.

superiore della Chiesa Anglicana, dunque non si rivelano adeguate per indicare l'adesione individuale a una certa ideologia o corrente politica. Votare a favore del *Toleration Act* o dell'abrogazione del *Licensing Act* rappresentava un compromesso ritenuto necessario per difendere il ruolo istituzionale della Chiesa Anglicana all'interno dell'establishment, anche se si trattava di una decisione che poteva portare, forse inconsapevolmente, a conseguenze diametralmente opposte all'obiettivo desiderato, in favore dell'interesse secolare e a discapito di quello della Chiesa stessa[17]. Allo stesso modo, votare contro l'*Occasional Conformity Act*, ossia accettare l'acquisizione di cariche pubbliche da parte dei *dissenters*, poteva essere una posizione presa nell'ottica di accontentare il partito dominante, in questo caso i *Whigs*, per cercare di mantenere l'alleanza tra la Chiesa Anglicana e una corrente politica che stava in guardia contro le intrusioni sacerdotali nella vita pubblica[18]. L'adozione di questa strategia accomodante non consente però di definire figure come Thomas Tenison o Edmund Gibson (1669-1748), futuro vescovo di Londra, come *low churchmen*, o addirittura come *Whig low churchmen tout court*. Pur essendo autori di scelte politiche che avallavano la tolleranza dei *dissenters* e la dipendenza, sul piano temporale, della Chiesa rispetto allo Stato, costoro non differivano dalla maggioranza del clero anglicano nel sostenere l'importanza della gerarchia ecclesiastica e dei diritti della Chiesa Anglicana, ritenuta indipendente rispetto allo Stato nell'esercizio del suo potere spirituale e morale, derivante da Dio stesso. In questo senso, la Chiesa rimane l'unica autorità legittima nella promozione dei valori della Riforma, in maniera distinta rispetto allo Stato. Le Boyle Lectures rappresentano, ancora una volta, la manifestazione della preoccupazione provocata dagli attacchi alla verità della Scrittura, che portano con sé un'intrinseca

[17] Il *Toleration Act* e l'abrogazione del *Licensing Act* sono un esempio di decreti che contribuirono a ridurre il potere istituzionale e l'egemonia culturale della Chiesa Anglicana, dal momento che, rispettivamente, la privarono del ruolo di Chiesa nazionale e favorirono la pubblicazione di qualsiasi opera senza previa censura. Il fatto che, in realtà, i membri del clero in generale non fossero contenti del pluralismo religioso aperto dal *Toleration Act* è spiegato in Pranav Jain, *Excommunication in Postrevolutionary England, 1689-1714*, "Journal of British Studies", 63:1, 2024, pp. 63-81, dove si mette in evidenza la preoccupazione di ogni frangia del clero nei confronti di quello che veniva percepito come un declino morale e verso la minaccia posta dalla tolleranza concessa ai *dissenters*. Nonostante un disaccordo rispetto ai mezzi, gli ecclesiastici di ogni corrente politica ritenevano fondamentale la presenza delle scomuniche. Per un'analisi approfondita del *Toleration Act* e delle sue ambiguità nell'applicazione pratica si veda Ralph Stevens, *Protestant Pluralism: The Reception of the Toleration Act, 1689-1720*, Boydell Press, Martlesham 2018.

[18] Si veda Nigel Aston, *Anglican Responses to Anticlericalism in the 'Long' Eighteenth Century, c. 1689-1830*, in Id. & Matthew Cragoe, a cura di, *Anticlericalism in Britain c. 1500-1914*, Sutton Publishing, Stroud 2000, pp. 115-137, p. 118.

negazione del fondamento stesso di legittimità dell'attività del clero. Da questo punto di vista, il discorso che affrontano va oltre eventuali disaccordi di natura ecclesiologica, basati su letture differenti della storia della Riforma: tutti i *lecturers* sono ugualmente impegnati a difendere la necessità del clero e delle istituzioni cristiane, la cui esistenza era strettamente legata alla verità del racconto evangelico.

Occorre quindi sottolineare, innanzitutto, che la Rivoluzione del 1689 portò con sé e accentuò una varietà di problemi che trascendevano le differenti affiliazioni politiche e, di conseguenza, le apparenti (se non costruite) distinzioni tra *High* e *low-churchmen*. Mentre tentavano di difendere gli interessi politici della Chiesa attraverso il rafforzamento dell'alleanza con la Corona[19], gli architetti e i sostenitori ecclesiastici dell'assetto postrivoluzionario dovettero assistere all'intensificarsi di un sentimento e di una prospettiva anticlericale, la cui espressione fu incentivata proprio dalla proclamazione del *Toleration Act* e dall'abrogazione del *Licensing Act* – oltre ad essere favorita dai dibattiti e dagli scontri emersi in occasione di episodi come quelli ricordati poc'anzi[20]. In realtà, l'origine di questa prospettiva anticlericale risale alla metà del 17° secolo, trovando la sua massima espressione negli scritti di Thomas Hobbes e del filosofo James Harrington (1611-1677), i quali, attraverso l'ermeneutica scritturale, contribuirono a mettere in discussione una certa "comprensione delle origini, della natura e del potere dell'autorità 'ecclesiastica', […] fornendo una risorsa testuale combinata che divenne la fondazione di un attacco erastiano al clericalismo negli anni '90 del Seicento e nei primi anni del Settecento"[21]. L'aspetto più rilevante di questa

[19] Si è visto nel primo capitolo come attraverso i sermoni ideologici e propagandistici, caratterizzati da un'elevazione dei valori pubblici espressi dal sovrano, tutti i predicatori avessero proprio l'obiettivo di legittimare il proprio ruolo – e quello della Chiesa in generale – all'interno dell'establishment, ponendosi come l'unica autorità legittima nella promozione della Riforma.

[20] Da un punto di vista storiografico, la pubblicazione dei pamphlet di Atterbury e Sacheverell, che promuovevano un'idea troppo "forte" di Chiesa e dunque anche di *priesthood*, deve essere considerata non tanto come prova di un'interpretazione divisiva del clero e della Chiesa Anglicana, quanto come occasione offerta ai critici anticlericali, che sfruttavano il dibattito interno alla Chiesa e le categorie da esso ideologicamente promosse per delegittimare qualsiasi forma di autorità espressa dal pulpito.

[21] Justin Champion, *"Religion's safe, Priestcraft is the War": Augustan Anticlericalism and the Legacy of the English Revolution, 1660-1720*, "The European Legacy", 5:4, 2000, pp. 547-561, p. 552. Pur avendo un'idea decisamente differente in merito alla forma di governo ideale – Harrington era contrario alla monarchia assoluta, teorizzò infatti un modello costituzionale repubblicano – sia Hobbes che Harrington erano sulla stessa lunghezza d'onda rispetto alla difesa dei cittadini dai privilegi di cui il clero si fregiava, soprattutto la possibilità esclusiva di legittimare l'ordine politico. Cfr. Mark Goldie, *Priestcraft and the birth of Whiggism*, in Nicholas Philipson & Quentin Skinner, a cura di, *Political Discourse in Early Modern Britain*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, dove si evidenzia, ad esempio, il fatto che Harrington attribuisse agli ecclesiastici "l'abitudine di identificare la Chiesa soltanto

critica, riproposta nel periodo postrivoluzionario soprattutto da Tindal e Toland in alcune delle loro opere, concerneva dunque la legittimità del potere sociale esercitato dal clero in ogni sua forma, ossia era rivolta contro la concezione tradizionale secondo la quale "la Chiesa era [considerata] un meccanismo di 'incarnazione' della giustizia divina: indipendentemente dal fatto che l'enfasi soteriologica fosse posta sul pulpito o sui sacramenti, sul battesimo o sull'assoluzione, la 'chiesa' intratteneva un *ordo*, se non una *jurisdictio*, creata da Dio"[22]. Era dunque l'idea stessa di Chiesa ad essere messa in discussione, in particolare attraverso la contestazione della possibilità che i ministri di culto si ergessero a interpreti della Bibbia, fornissero precetti di vita attraverso i catechismi o le opere pastorali e, soprattutto, usassero l'omiletica per santificare l'ordine sociale. La versione di *priesthood* posta sotto intenso attacco nel periodo postrivoluzionario si può ritrovare in diverse opere comunemente ritenute espressione dei valori "*High Church*", trattandosi di esaltazioni della componente visibile o esteriore della Chiesa[23]. Un esempio paradigmatico è senz'altro *A Companion for the Festivals and Fasts of the Church of England* (1704) dello scrittore *Non-juror* Robert Nelson (1656-1715), in cui viene delineata una visione sacra dell'ordine sacerdotale. Nella forma di una preghiera, Nelson scrive:

> O Gesù misericordioso, che hai promesso continuità alla tua Chiesa e alla sfida ai poteri dell'oscurità e alle porte dell'inferno, e a questo scopo hai costituito diversi ordini, lasciando un potere ai tuoi apostoli e ai loro successori, i vescovi, di […] nominare preti e diaconi per l'edificazione della tua Chiesa, il beneficio di tutti i cristiani […]; abbi pietà dei tuoi ministri, i vescovi, dài loro […] assistenza e il potere di comprendere e mettere alla prova lo spirito di coloro che sono venuti per

---

con sé stessi. […] Ovunque costoro abbiano reso illegale per i laici discutere o fare patti rispetto al governo della Chiesa, […] la teologia diventa un monopolio e la libertà religiosa dei laici è limitata". Cfr. ivi, p. 217.

[22] Champion, *"Religion's safe, Priestcraft is the War"* cit., p. 551.

[23] Il numero di testi religiosi, così come di ogni tipologia di testo, subì un notevole aumento a partire dagli ultimi decenni del XVII secolo. Per un'analisi approfondita delle nuove tipologie di opere emerse con l'aumento quantitativo di pubblicazioni, oltre a interessanti informazioni sui principali editori e sugli acquirenti, si vedano soprattutto Ian Green, *Print and Protestantism in Early Modern England*, Oxford University Press, Oxford 2000 e Jamie Marc Latham, *The Clergy and Print in Eighteenth-Century England, c. 1714-1750*, tesi di dottorato presentata presso l'Università di Cambridge, 2017. Questo lavoro è particolarmente interessante perché offre una revisione dell'idea secondo cui la storia della stampa dell'epoca avallerebbe la cosiddetta '*secularization thesis*' – in altri termini, le opere pubblicate avrebbero visto, come altri ambiti della società, un declino della dimensione religiosa. In realtà le opere religiose avrebbero avuto un ruolo decisivo nella crescita del commercio dei libri e nello sviluppo del dibattito all'interno dell'emergente sfera pubblica.

> essere ordinati al ministero della tua parola e dei tuoi sacramenti; che essi (i vescovi) non impongano affrettatamente le mani su alcun uomo, ma che ordinino con maturità, prudenza e pietà […] coloro che attraverso la conoscenza, la discrezione e la vita santa sono strumenti adeguati alla conversione delle anime, alla guida dei comportamenti […] e in grado di promuovere l'interesse nella vera religione[24].

In queste righe emergono le principali caratteristiche attribuite all'ecclesiologia condivisa da *High Churchmen* e *Non-juror*, in particolare l'idea che la Chiesa visibile, nella sua struttura composta da tre ordini – vescovi, preti e diaconi – fosse la sola depositaria degli strumenti per la salvezza; in altri termini, Dio avrebbe legittimato il clero, erede e successore di Cristo e degli apostoli, a conferire i sacramenti ai fedeli, equiparandone così lo statuto a quello di veri e propri angeli, mediatori tra il cielo e la terra[25]. Questi concetti si trovano anche alla base di un'opera estremamente discussa, dal titolo rivelatore *An Epistolary Discourse, proving from the Scriptures and the First Fathers, that the soul is a principle Naturally Mortal, but Immortalized actually by the Pleasure of God to Punish or Reward, by its union with the Divine Baptismal Spirit, wherein is proved that none have the power of giving this Divine Immortalizing Spirit*

[24] Robert Nelson, *A Companion for the Festivals and Fasts of the Church of England*, London 1704, p. 494: "O Merciful Jesus, who hast promised Perpetuity to thy Church, and a Permanency in Defiance of all the Powers of Darkness and the Gates of Hell, and to this Purpose hast constituted several Orders, leaving a power to thy Apostles, and their Successors the Bishops […] to appoint Priests and Deacons for the Edification of thy Church, the benefit of all Christian People […] have Mercy upon thy Ministers the Bishops, give them […] Assistance, and a Power of Discerning and trying the Spirits of them who come to be ordained to the Ministry of thy Word and Sacraments; that they may lay Hands suddenly on no Man, but maturely, prudently, and piously such who […] by Learning, Discretion and a holy Life, are apt Instruments for the Conversion of Souls, to be examples to the people […] and able to promote all the Interests of true religion".

[25] Per una ricostruzione approfondita dell'ecclesiologia *High Church*, ancorché eccessivamente propensa a tracciare una netta divisione tra gruppi interni al clero anglicano, si veda Robert D. Cornwall, *Visible and Apostolic, The Constitution of the Church in High Church Anglican and Non-Juror Thought*, University of Delaware Press, London-Toronto 1993. Altri importanti esponenti di questa concezione "forte" e sacra di *priesthood* sono, ad esempio, il teologo George Hickes (1642-1715), autore dei *Two Treatises on the Christian Priesthood and on the Dignity of the Episcopal Order: with a Prefatory Discourse in Answer to a book entitled, The Rights of the Christian Church &c.* (1707), e il teologo e critico teatrale Jeremy Collier (1650-1726), protagonista di un dibattito sull'immoralità degli spettacoli teatrali, considerati responsabili di promuovere un'indegna rappresentazione satirica dei membri del clero. Tra i testi che ricordano la sua collocazione nella controversia si vedano ad esempio Joseph Wood Krutch, *Governmental Attempts to Regulate the Stage after Jeremy Collier Controversy*, "PMLA", 38:1, 1923, pp. 153-174; Robert D. Hume, *Jeremy Collier and the Future of London Theater in 1698*, "Studies in Philology", 96:4, 1999, pp. 480-511 e David Manning, *'The devil's centres of operation': English theatre and the charge of blasphemy, 1698-1708*, in Elizabeth Burns Coleman & Maria Suzette Fernandes-Dias, a cura di, *Negotiating the Sacred II: Blasphemy and Sacrilege in the Arts*, ANU Press, Canberra 2008.

since the Apostles but only the Bishops (1706), del celebre teologo e controversista Henry Dodwell (1641-1711)[26]. La prospettiva espressa in queste opere tende dunque a enfatizzare la necessità di ricevere i sacramenti – in particolare il battesimo – da un ministro della Chiesa Anglicana, il cui ruolo risulterebbe, da questo punto di vista, imprescindibile, in quanto ufficialmente sanzionato da Dio stesso. Occorre evidenziare che al di là del disaccordo rispetto all'esercizio, da parte della Chiesa Anglicana, di un potere temporale, la questione concernente il sacerdozio (*priesthood*), relativa quindi alla presenza di ministri del culto legittimati da Dio a somministrare sacramenti e predicare valori e doveri morali, vedeva un fronte ecclesiastico unito contro gli attacchi sferrati all'unica vera religione, quella narrata nella Scrittura – in particolare nel Vangelo. Ancorché vi fossero letture diverse della storia della Riforma Anglicana[27], che portavano a conflitti sul piano giurisdizionale, gli ecclesiastici erano concordi nell'evidenziare la differenza tra il clero e i laici, pur enfatizzando in diverso grado il valore della componente formale della religione (soprattutto rispetto alla parte rituale e cerimoniale). Alcuni ecclesiastici, infatti, erano più propensi a porre l'accento sulla

[26] Quest'opera scatenò un'intensa polemica generata dall'affermazione della naturale mortalità dell'anima, benché il suo intento fosse chiaramente apologetico. Tra i principali partecipanti a questo dibattito si ricordano Samuel Clarke, che rispose pubblicando *A Letter to Mr. Dodwell: wherein all the arguments in his epistolary discourse against the immortality of the soul are particularly answered, and the judgment of the Fathers concerning that matter truly represented* (1706) e il libero pensatore Anthony Collins (1676-1729), che iniziò un'intensa corrispondenza con Clarke riguardo alla possibilità della materia pensante (*thinking matter*). Per la corrispondenza si vedano William Uzgalis, *Selections from the Clarke-Collins Correspondence*, in John Perry, a cura di, *Personal Identity*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 2008, pp. 283-314 e Id., a cura di, The *Correspondence of Samuel Clarke and Anthony Collins, 1707-08*, Broadview Press, Peterborough 2011. Sulle posizioni di Dodwell in relazione alla corrente mortalista si veda Ann Thomson, *Bodies of Thought* cit., pp. 97-134.

[27] Per un'interessante disamina dello scontro ideologico tra le due principali letture della storia della Riforma – quindi tra la tradizione risalente al quacchero George Fox (1624-1691) e la proposta realista (*royalist*) di Peter Heylin (1599-1662) – si veda Andrew Starkie, *Contested Histories of the English Church: Gilbert Burnet and Jeremy Collier*, "Huntington Library Quarterly", 68:1-2, 2005, pp. 335-351. L'aspetto più rilevante di questo articolo riguarda senz'altro la peculiare interpretazione della storia offerta da Collier nella sua *Ecclesiastical History* (1714), espressione della volontà degli *High Churchmen* di articolare l'identità della Chiesa in maniera indipendente rispetto allo Stato. La particolarità della lettura di Collier consiste nel radicamento della dottrina dell'obbedienza passiva "nella convinzione teologica relativa all'insegnamento e all'esempio della Chiesa. Questa convinzione implicava che la Chiesa e lo Stato fossero due società separate, e che l'autorità dei vescovi in materia spirituale 'deriv[asse] niente di meno che dal cielo stesso' (no lower than from heaven itself). L'autorità della Chiesa era intimamente connessa con la dottrina dell'Incarnazione, che affermava la possibilità che il divino e lo storico coesistessero. Era questa intersezione di teologia e storia, ecclesiologia e politica, che poneva i *low churchmen* e i deisti nello stesso campo e rendeva conto dell'allarme degli *High Churchmen* contro quelle eresie – arianesimo, socinianesimo e deismo – che negavano la divinità di Cristo". Cfr. ivi, pp. 338-339. La proposta di Collier era molto più condivisa – o comunque apprezzata – di quanto si possa pensare, come testimonia il carattere trasversale delle sottoscrizioni alla sua opera, tra le quali compaiono non soltanto i nomi di Francis Atterbury e George Hickes, ma anche dei *low churchmen* William Fleetwood (1656-1723) e Charles Trimnell (1663-1723), oltre a quello di Isaac Newton.

dimensione interiore della fede, dunque sulle pratiche individuali come la preghiera e la lettura del testo sacro, oltre che sull'importanza della virtù piuttosto che della stretta osservanza di doveri positivi. È interessante ricordare, a tal proposito, l'esempio di Gilbert Burnet, comunemente annoverato tra i più celebri critici della visione *High Church*. In effetti, riferendosi alle idee di Dodwell sull'autorità della Chiesa e sul sacerdozio, egli scrive:

> [Le sue] stravaganti idee, di cui il clero del mio tempo si è fatto troppo assorbire, hanno indebolito il potere della Chiesa e inasprito le menti degli uomini contro di essa più di quanto abbiano mai fatto tutti i libri scritti contro la sua autorità; infatti il veleno segreto di questi principi ha indirizzato troppi membri del clero verso il papismo e a un'avversione per la Riforma[28].

Nonostante questa critica, derivante dalla volontà di imporre un'opposta ideologia della Riforma a sostegno di una visione erastiana, nel famoso *Discourse of the Pastoral Care* (1692) Burnet si espresse chiaramente, anche se con tono più moderato, in difesa del sacerdozio[29]. Dopo aver presentato i lineamenti del percorso di preparazione di un membro del clero, nell'ottavo capitolo del *Discourse* Burnet delinea la sua funzione pubblica e privata, sottolineando che

> gli *ordini* sono l'essenza di un *patto* tra *Cristo* e gli *ecclesiastici* che garantisce privilegi e poteri in cambio della promessa di doveri e *incarichi*; e questo compito è la premessa del patto, è *contrattuale*. […] [Gli ecclesiastici] promettono che, *con l'aiuto di Dio, offriranno la loro fede diligente nell'amministrare la dottrina e i sacramenti, insieme alla disciplina di Cristo, come Dio ha comandato* […]. L'uomo di Chiesa sostiene che *con l'aiuto di Dio sarà pronto con fedele diligenza a bandire tutte le dottrine erronee, contrarie alla*

[28] Burnet, *History of his own time* cit., vol. 6, p. 194: "Dodwell's extravagant notions, which have been too much drunk by the clergy in my time, have weakened the power of the Church, and soured men's minds more against it, than all the books wrote or attempt made against it, could have ever done; and indeed the secret poison of those principles has given too many of the clergy a bias towards popery, with an aversion to the reformation, which has brought them under much contempt".

[29] Tra le altre cose Burnet sottolinea che, nella discussione delle regole espresse nel Vangelo per i ministri di culto, non farà uso "dei passaggi che riguardano immediatamente gli apostoli: la loro funzione è infatti straordinaria, come erano anche gli aiuti forniti loro per compiere i loro doveri". Cfr. Gilbert Burnet, *A Discourse of the Pastoral Care*, London 1692, p. 29. In tal modo Burnet chiarisce di non essere d'accordo con l'idea della successione apostolica, valore fondamentale nell'ecclesiologia *High* e impiegato per giustificare la necessità di un potere temporale della Chiesa indipendente da quello dello Stato.

parola di Dio, e a usare ammonizioni pubbliche e private, ed esortazioni, sia ai malati che a tutti gli altri, in base alla necessità[30].

Secondo Burnet, i privilegi del clero – derivanti dalla promessa di attenersi a specifici doveri, come conferire i sacramenti – sono garantiti in virtù di un patto sacro tra Cristo e ogni singolo prete, che non godrà ovviamente di poteri straordinari come gli apostoli, ma avrà comunque, nel pieno rispetto delle leggi dello Stato, un ruolo intermedio tra Dio e i laici. La predicazione è senz'altro lo strumento che più caratterizza l'attività del clero: in effetti, Burnet vi dedica l'ultimo capitolo del suo testo, sottolineando che rappresenta "un esercizio nobile e utile, […] sia per i preti che per le persone; obbligando i primi a studiare e lavorare e mostrando ai secondi le molteplici e complete scoperte in ambito teologico, dischiudendole chiaramente e imponendole su di loro"[31]. Lo studio delle verità contenute nella Scrittura spetta quindi ai ministri del culto, che hanno il compito presentarle con chiarezza e di persuadere gli ascoltatori nella direzione di ciò che è giusto. Benché potessero discutere con un diverso grado di enfasi l'importanza degli aspetti rituali e cerimoniali, e in generale esteriori, della religione, i membri del clero erano uniti dalla convinzione che fosse necessario portare avanti un programma di rinnovamento morale. Ciò avrebbe consentito di difendere la posizione di guida spirituale della Chiesa Anglicana all'interno della società, messa in discussione su più fronti e con maggiore intensità nel convulso periodo postrivoluzionario[32]. Occorre inoltre evidenziare che la presentazione dei doveri del clero sembrava esprimere, di concerto, la volontà di esaltarne le prerogative.

[30] Ivi, pp. 118-120: "Orders are of the nature of a Covenant between Christ and the Clerks; in which so many Privileges and Powers are granted on the one part, and so many Duties and Offices are promised on the other; and this Charge being the Preface to it, it is stipulatory […] They promise, That by the Help of the Lord they will give their Faithful Diligence, always so to Minister the Doctrine and Sacraments, and the Discipline of Christ, as the Lord hath commanded. […] The Clerk says he will, by the help of God, be ready with all Faithful Diligence, to banish and drive away all erroneous and strange Doctrines, contrary to God's Word, and to use both publick and private Admonitions, and Exhortations, as well to the sick, as to the whole, within his Cure, as need shall require, and as occasion shall be given".

[31] Ivi, p. 214.

[32] Ancora una volta, occorre precisare che gli ecclesiastici potevano scontrarsi sulle *modalità* attraverso cui promuovere questo progetto di rinnovamento. A tal proposito si veda Sirota, *The Christian Monitors* cit., in particolare i capitoli 4 e 5.

2.2 La critica deistica e la sua dimensione anticlericale

Questo quadro ci consentirà di fornire un'adeguata ricostruzione del dibattito tra deisti e teologi anglicani, o se non altro di comprendere quali questioni venissero ritenute particolarmente pericolose dai rappresentanti dell'ortodossia, e soprattutto perché. In primo luogo, per iniziare a capire quale fosse la percezione generale del nemico, può essere utile informare sul significato attribuito al termine deismo nella prima metà del Settecento. Detto altrimenti, quali erano gli strumenti che componevano l'armamentario del deista? Per rispondere a questa domanda si può ricorrere innanzitutto ad alcuni lavori che documentano il confronto con i deisti e le idee poste al centro del dibattito. I primi due testi che analizzerò, ossia *Ophiomaches: Or, Deism Revealed* (1749) del prete irlandese Philip Skelton (1707-1787) e *A View of the Principal Deistical Writers That Have Appeared in England in the Last and Present Century* (1754) di John Leland (1691-1766), risalgono alla metà del diciottesimo secolo, dunque alla fase conclusiva della controversia deistica. Proprio per questa loro collocazione temporale, permettono di comprendere come si era sviluppato il dibattito sul deismo ed offrono una buona panoramica sulle principali strategie impiegate dai protagonisti del dibattito per scardinare l'autorità dei loro avversari ecclesiastici. Il primo testo, *Ophiomaches: Or, Deism Revealed*, consiste in un dialogo fittizio tra un cristiano, Sheperd, e tre interlocutori che espongono in diverso grado posizioni deistiche[33]. La caratteristica peculiare attribuita agli esponenti del deismo nel corso dell'opera è la "*Self-sufficiency*", ossia uno "spirito autodidatta, autonomo e auto-compiaciuto"[34] [a self-instructing, a self-governing and a self-pleasing spirit], in una parola, libertino. È considerato un esempio di questo atteggiamento lo scrittore Thomas Chubb (1679-1747), del quale il protagonista discute, insieme all'interlocutore Templeton, le opere postume pubblicate nel 1748. Chubb viene accusato di degradare, rendendolo in buona sostanza inutile, il compito di Cristo e degli apostoli di istruire i fedeli, dal momento che costoro sarebbero "sufficientemente illuminati per natura, e di

[33] È interessante notare che il titolo della seconda edizione, risalente al 1751, nomina coloro che sarebbero stati inclusi nel gruppo dei deisti. Il titolo completo è infatti *Deism Revealed. Or, the Attack on Christianity Candidly Reviewed in its Real Merits, As they Stand in the Celebrated Writings of Lord Herbert, Lord Shaftesbury, Hobbes, Toland, Tindal, Collins, Mandeville, Dodwell, Woolston, Morgan, Chubb, and Others.*

[34] Philip Skelton, *Ophiomaches: Or, Deism Revealed*, London 1749, 2 voll, vol. II, p. 267.

conseguenza non avrebbero bisogno di maestri morali o religiosi"[35]. Oltretutto lo stesso Chubb, pubblicando un'opera dal titolo *The True Gospel of Jesus Christ asserted* (1738), aveva preteso in maniera contraddittoria di insegnare il cristianesimo, nonostante non approvasse gli scritti del Nuovo Testamento e avesse affermato che "la religione o legge di natura era innata […] ed era stata resa oscura dalle passioni degli uomini […] e dalle innovazioni superstiziose"[36]. Nella ricostruzione di Skelton emerge un altro aspetto particolarmente significativo, ossia l'identificazione del capostipite della "*Self-sufficiency*" con Hobbes, accusato di aver "modellato il cristianesimo a suo modo, rendendolo un sistema direttamente contrario alla natura e allo scopo della religione; dal momento che si impegnerebbe a stabilire come punto fondamentale che i soggetti di ogni comunità si conformino, in tutte le questioni religiose, agli ordini del magistrato civile"[37]. Da questo punto di vista il mostro di Malmesbury avrebbe rappresentato il punto di riferimento di un gruppo specifico di autori, tra i quali Shaftesbury, Collins, Toland e Tindal, considerati colpevoli non solo di aver affermato l'assenza di un ordine ecclesiastico indipendente dallo Stato, ma anche, più in generale, di aver contestato l'esistenza di ministri del culto che predicassero il cristianesimo e conferissero i sacramenti[38].

Il testo di Skelton mette in evidenza una peculiare strategia deistica, che consisteva non tanto nel mettere in discussione le credenze trasmesse dagli ecclesiastici, quanto piuttosto nell'indebolire l'autorità della Chiesa come istituzione (visibile e apostolica). Questa strategia aveva trovato nelle dispute del periodo postrivoluzionario un terreno molto fertile per potersi esprimere. L'esempio più celebre è senz'altro *The Rights of the Christian Church Asserted* (1706), che con la sua "negazione dell'idea dell'ecclesiastico come *sacerdos* e la difesa della tolleranza entro i limiti di una Chiesa nazionale, […] può essere vista come un'opera che unisce le implicazioni erastiane radicali dell'ecclesiologia della Riforma e le concezioni illuministiche di religione civile"[39]. Questo celebre testo, pubblicato anonimo ma attribuito sin da subito al

[35] Ivi, p. 369.
[36] *Ibidem*.
[37] Ivi, p. 274.
[38] Si veda ivi, p. 118 e p. 182.
[39] Champion, *The Pillars of Priestcraft Shaken* cit., p. 97. Una differente contestualizzazione dell'opera di Tindal è fornita da Dmitri Levitin, *Matthew Tindal's "Rights of the Christian Church" (1706) and the Church-State Relationship*, The Historical Journal, 54:3, 2011, pp. 717-740, dove l'autore

controversista e filosofo Matthew Tindal (1657?-1733), s'inserisce perfettamente (e volontariamente) nell'ambito della *Convocation Controversy*, sfruttando le categorie impiegate nello scontro tra le parti – *High* e *low-churchmen* – per contestare il carattere "papista" di coloro che reclamano il diritto divino del clero, dunque l'esistenza di una Chiesa che sarebbe in contrasto con il sistema legale vigente[40]. Ciò che colpisce è soprattutto la definizione di "Chiesa" fornita da Tindal nella prefazione, in contrapposizione a quella offerta dal pastore e controversista Samuel Hill (1648-1716) nel *Municipium Ecclesiasticum, Or, The Rights, Liberties, and Authorities of the Christian Church: Asserted against all Oppressive Doctrines, and Constitutions* (1697). Tindal sottolinea che l'antagonista dovrebbe precisare

> in che senso usa la parola *Chiesa*: così risulterà chiaro chi avrà scritto ciò che va più a beneficio della Chiesa intesa nel senso della Scrittura, nella quale significa sempre le persone cristiane (Christian people), talvolta con e talvolta senza i loro ministri del culto: mentre i teologi, contrariamente agli articoli (Articles) che definiscono la Chiesa una *Congregazione dei fedeli*, si sono impegnati affinché indicasse il clero, senza il popolo, per nessun'altra ragione se non privarlo dei gloriosi privilegi e poteri che la Scrittura dichiara essere nel suo diritto, dando così a individui astuti un pretesto per offendere la Chiesa e controllarla[41].

---

intende mostrare due cose: in primo luogo, che Tindal aspirava a mettere in discussione l'idea secondo cui la cultura patristica fosse lo strumento per raggiungere il consenso su questioni ecclesiologiche e, in secondo luogo, che l'approccio di Tindal alla storia costituzionale si basava su una tradizione erastiana che non aveva la sua fonte in Hobbes, ma in Christopher St. Germain (1460-1540), che nel suo *Treatise Concerning the Division between the Spiritualty and Temporalty* (1532) aveva sottolineato la distinzione tra il potere spirituale della Chiesa e il potere temporale dello Stato, evidenziandone però l'interconnessione per il benessere della società.

[40] Si veda in particolare la prefazione di Matthew Tindal, *The Rights of the Christian Church Asserted, Against the Romish, and all other Priests, who claim an Independent Power over it. With a Preface concerning the Government of the Church of England, as by Law establish'd*, London 1709[4]. Per la biografia intellettuale di Tindal si vedano Brian W. Young, *Tindal, Matthew (bap. 1657/d. 1733)*, ODNB, https://www.oxforddnb.com/view/10.1093/ref:odnb/9780198614128.001.0001/odnb9780198614128-e-27462, e Stephen Lalor, *Matthew Tindal, Freethinker. An Eighteenth-Century Assault on Religion*, Continuum, London-New York 2006.

[41] Tindal, *The Rights of the Christian Church Asserted* cit., p. lxxxvii (prefazione): "In what sense he uses the word Church: for then it will appear whether what he or I write is most for the Benefit of the Church taken in the Sense of the Scripture, in which it always signifies the Christian People, sometimes with, and sometimes without their Ministers: whereas Divines, tho contrary to Articles, which define the Church to be a Congregation of the Faithful, have industriously labored to have it signify the Clergy, exclusively of the People, for no other reason that I can see than to deprive them of those glorious Privileges and Powers which the Scripture declares to be their Right, and thereby to give designing Men a Pretext to insult and domineer over the Church". Per un'ulteriore riflessione sull'uso del concetto di

Inoltre, in maniera ancor più esplicita rispetto a quanto già sostenuto nel suo *Essay Concerning the Power of the Magistrate* (1697), in *The Rights* Tindal asserisce inoltre che ciascuno dovrebbe avere il diritto di giudicare da sé le questioni indipendenti dall'interesse pubblico, compresa la maniera in cui adorare Dio e addirittura quale religione scegliere[42]. Siccome Dio stesso ha dotato gli esseri umani della ragione, ciascuno di loro ha il diritto naturale ad impiegarla liberamente in materia religiosa, ancor prima che si sia formato, per consenso e in accordo alle leggi dell'autoconservazione, qualsiasi governo. Ritornando all'impianto generale dell'opera, Tindal impiega una specifica lettura della storia della Riforma, riprendendo la ricostruzione fornita da Gilbert Burnet nella già ricordata *History of Reformation*, con l'obiettivo di evidenziare i rischi della *popery* dovuti alla perdita dello spirito originario e incorrotto della Chiesa[43]. In altre parole, Tindal intendeva opporsi alla rivendicazione, da parte degli *High churchmen*, di un potere temporale della Chiesa, che manteneva, a suo avviso, l'indipendenza rispetto allo Stato, nella misura in cui le questioni religiose dovevano essere riservate alla libertà individuale e non decise dal magistrato civile. Con la sua operazione Tindal metteva quindi in discussione non soltanto uno specifico modello ecclesiologico – basato sulla convivenza di due forme di potere temporale, secolare ed ecclesiastico – ma anche l'idea che esistesse una "vera religione",

---

Chiesa da parte di Tindal e sull'opera in generale si veda Henning Graf Reventlow, *The Authority of the Bible and the Rise of the Modern World*, Fortress Press, Philadelphia 1985. Tindal rimarca il sacerdozio universale affermando che "tra i cristiani, nessuno può essere riconosciuto prete più di un altro sulla base della Scrittura […]. La pretesa di un sacerdozio non comune a tutti i cristiani è parte non poco importante delle macchinazioni dei preti; per prevenire ciò, il Nuovo Testamento, quando applica il termine *prete* o *sacrificatore* ai cristiani, cosa che avviene non più di due volte, lo applica loro in generale, essendo tutti ugualmente coinvolti nell'offrire i sacrifici della religione cristiana. E tuttavia, che idee assurde e prive di senso sostengono non solo i papisti, ma altri *High Churchmen* riguardo a questa chiara e semplice istituzione, al fine di rendersi preti in una maniera particolare ed effettiva?", pp. 108-109: "Among Christians, one no more than another can be reckon'd a Priest from Scripture […]. The pretence to a Priesthood, or Sacrificing not in common to all Christians, is no small piece of Priestcraft; to prevent which, the New Testament, when it applies *Priest* or *Sacrificer* to Christians, which is not above twice, applies it to 'em in general, as being all alike concern'd in offering up the Sacrifices of the Christian Religion. And yet what absurd and senseless Notions do not only the Popish, but other *High Churchmen* maintain about this plain and simple Institution, in order to make themselves Priests in a peculiar and real manner?".

[42] Ivi, pp. 13-20.

[43] Come si è detto, erano state composte diverse storie della Riforma con diversi impianti, che potevano tendere a esaltare o meno il sacerdozio. Tra quelle del primo tipo risalta soprattutto l'*Examen Historicum* (1659) del già citato Peter Heylyn, tra quelle del secondo la *History of Reformation* (1679) di Burnet. Vale anche la pena di ricordare la figura di Thomas Cranmer (1489-1556), arcivescovo di Canterbury, più volte citato da Tindal come sostenitore di un'ecclesiologia erastiana. Per una raccolta dei suoi testi a cura di John Edmund Cox, si veda *Writings and Disputations of Thomas Cranmer, Archbishop of Canterbury, Martyr, 1556, relative to the Sacrament of the Lord's Supper*, Cambridge University Press, Cambridge 1844.

escludendo dunque il clero anglicano (e cristiano in generale), indipendentemente dalla sua affiliazione politica, dal ruolo di guida morale e spirituale della società. Adottando la stessa strategia di Tindal, il filosofo irlandese John Toland (1670-1722) si sarebbe inserito nello scontro provocato dalla predicazione del sermone *The Perils of the False Brethren* di Sacheverell, pubblicando il pamphlet *Mr. Toland's Reflections on Dr. Sacheverell's Sermon, Preach'd at St. Paul's, Nov. 5. 1709. In a Letter from An English-Man to An Hollander* (1710). Rivolgendosi al suo interlocutore, Toland sostiene la presenza, in Inghilterra, di una divisione tra Whigs e Tories: "i primi sono accaniti sostenitori della *libertà civile* e nemici giurati della *tirannia ecclesiastica*. I secondi non sono disposti ad ammettere alcuna tolleranza in materia di religione. […] Le persone sono fortemente convinte […] che una *Chiesa Nazionale* e la *tolleranza delle molteplici sette* possano sussistere senza problemi; e che la diversità di religioni non sia contraria alla tranquillità dello Stato, ma che, al contrario, possa condurre alla pace e al benessere[44]. Facendo leva sulla contrapposizione tra due partiti e ideologie politiche, Toland intendeva suggerire una distinzione tra i membri del clero più moderati nel loro atteggiamento verso i *dissenters* – ossia gli ecclesiastici associati ai Whigs – e coloro che, come Sacheverell, non erano disposti a riconciliarsi con i *dissenters* "a scapito di *una singola cerimonia*, o ammettendo il cambiamento della minima parola nella *liturgia*, anche se tale condiscendenza avrebbe convinto ciascuno di loro [i *dissenters*] a conformarsi al culto pubblico"[45]. Benché la maggioranza delle persone fosse convinta, secondo Toland, che la diversità religiosa fosse non solo compatibile, ma addirittura funzionale al benessere della nazione, alcuni ecclesiastici non sarebbero stati disposti a scendere a compromessi con i *nonconformists*. Sacheverell e i suoi seguaci erano convinti che

> *la sua* [della Chiesa] *Sacra Comunione* [era] *stata lacerata e divisa da fazioni e impostori scismatici; la sua pura dottrina corrotta e profanata; il suo culto e la sua disciplina primitiva profanati e abusati; i suoi sacri ordini rinnegati e denigrati; i suoi preti e maestri* (come *San Paolo*) *calunniati, falsamente*

[44] John Toland, *Mr. Toland's Reflections on Dr. Sacheverell's Sermon, Preach'd at St. Paul's, Nov. 5. 1709. In a Letter from An English-Man to An Hollander*, London 1710, pp. 2-4.
[45] Ivi, pp. 7-8.

> *rappresentati e ridicolizzati, i suoi altari e sacramenti prostituiti agli* ipocriti, ai deisti, ai sociniani e agli atei[46].

L'attacco a questo particolare gruppo di ecclesiastici proseguì in *An Appeal to Honest People against Wicked Priests* (1713), dove Toland pone l'accento sul fatto che l'atteggiamento dei "preti corrotti […] determina un'indegna considerazione e una permanente disgrazia, insieme a un accanito odio nei confronti dei preti onesti, dunque dell'intero ordine"[47]. Toland definisce il "prete malvagio" in questi termini:

> Intendo, in primo luogo, coloro che in modo sfacciato mettono in discussione la supremazia della Regina, affermando l'indipendenza della Chiesa rispetto allo Stato, definendo i propri decreti come terribili anatemi, sentenze ratificate in Cielo che essi sfidano qualsiasi potere terreno a rovesciare. In secondo luogo, coloro che intendono far passare il sacramento commemorativo dell'eucaristia come se fosse un vero e proprio sacrificio […]; [infine], coloro che insistono arditamente sull'indispensabile dovere privato di confessarsi al prete, allo scopo di introdurre la necessità del suo giudizio e della lucrativa assoluzione[48].

Esattamente come aveva fatto Tindal in *The Rights*, anche Toland ribadisce che la cura dell'anima non spetta a un gruppo privilegiato, che farebbe peraltro uso dei sacramenti o della confessione per imporre la propria autorità sulle masse di fedeli. I preti buoni, in sostanza, sarebbero coloro che rinunciano ad essere preti. In questo senso, si può dire che questo genere di critica si estenda sino a minare l'idea stessa di "*churchmanship*", indipendentemente da quanta enfasi potesse essere posta sulla componente formale e dottrinaria del sacerdozio. In altre parole, riprendendo l'espressione impiegata da John Walsh e Colin Haydon, ad essere messa in discussione era "l'identità

[46] Ivi, p. 7: "*Her Holy Communion has been rent and divided by Factions and Schismatical Impostors; Her Pure Doctrine has been corrupted, and defiled; Her Primitive Worship and Discipline Prophan'd, and Abused; Her Sacred Orders Denyed and Villified; Her Priests and Professors (like St. Paul) Calumniated, Misrepresented, and Ridiculed; Her Altars and Sacraments prostituted to* Hypocrites, Deists, Socinians, and Atheists".

[47] Id., *An Appeal to Honest People against Wicked Priests: Or, The very Heathen Laity's Declaration for Civil Obedience and Liberty of Conscience, Contrary to the Rebellion and Persecuting Principles of some of the Old Christian Clergy; With an Application to the Corrupt Priests of this Present Time, publish'd on Occasion of Dr. Sacheverell's last Sermon*, London 1713, p. 2.

[48] Ivi, pp. 36-37: "First, I mean those who fawcily strike at the Queen's Supremacy, by asserting the Independency of the Church upon the State, calling their own Decrees thundering Anathemas, Sentences ratify'd in Heaven, and which they defy any power on Earth to reverse. Secondly, I mean those who openly endeavour to make commemorative Sacrament of the Lord's Supper pass for a proper sacrifice […]; thirdly, I mean those who boldly press the indispensable duty of private and particular Concession to a Priest, in order to introduce the Necessity of His judicial, say, his lucrative Absolution".

dell'Anglicanesimo", ossia l'unione dei membri del clero intorno agli articoli del *Book of Common Prayer* e, in generale, rispetto alle attività quotidiane di educazione e riforma morale, esercitate mediante i sacramenti e soprattutto la predicazione[49].

Un secondo testo utile a ricostruire i tratti caratteristici della lotta al deismo è *A View of the Principal Deistical Writers That Have Appeared in England in the Last and Present Century* (1754) di John Leland, che nella prefazione chiarisce l'oggetto della sua opera:

> Alcune persone giudiziose, che hanno a cuore il nostro comune cristianesimo, erano dell'idea che sarebbe stato utile fornire un riassunto dei più celebri libri pubblicati contro la religione rivelata negli ultimi cento anni, insieme ad una serie di osservazioni sulle opere. In tal modo, il lettore sarà in grado di formarsi un'idea delle pieghe assunte dalla controversia, quanto spesso i nemici della religione rivelata abbiano ritenuto opportuno cambiare strategia d'attacco, le differenti maschere che hanno indossato, e i sistemi che hanno costruito, tutti rivolti a un solo scopo, accantonare la Rivelazione, sostituendola con la sola religione naturale, o, come sembra essere nell'intenzione di alcuni, con nessuna religione[50].

Le parole di Leland suggeriscono un paio di considerazioni. In primo luogo, l'idea che il dibattito con gli autori inclusi nel novero dei deisti era incentrato sulla religione rivelata, dunque sulla verità della Scrittura in generale. Anche Leland, come Skelton, riconduce l'origine delle strategie impiegate dai deisti alle opere di Hobbes, il quale, pur non avendo sollevato critiche "direttamente rivolte alla religione rivelata"[51], quindi al contenuto della Scrittura, avrebbe messo in discussione le evidenze esterne della verità del testo sacro, asserendo ad esempio che l'ispirazione dei profeti non fosse un dono

[49] Cfr. John Walsh & Colin Haydon, *The Church of England* cit., pp. 52-60.

[50] John Leland, *A View of the Principal Deistical Writers That Have Appeared in England in the Last and Present Century*; *With Observations upon them, and some Account of the Answers that have been published against them. In several Letters to a Friend*, London 1766[5], 2 voll., p. II (prefazione al primo volume): "Some judicious persons, who wish well to the interest of our common Christianity, have been of opinion, that it might be of real service to give a summary view of the most noted books that have been published against revealed religion for above a century past, together with proper observation upon them. From such a view the Reader might be enabled to form some notion of several turns this controversy has taken, how often the enemies of revealed religion have thought proper to change their methods of attack, the different disguises and appearances they have put on, and the several schemes they have formed, all directed to the main end, viz., to set aside revelation, and to substitute mere natural religion, or, which seems to have been the intention of some of them, no religion at all".

[51] Ivi, p. 31.

soprannaturale ma un segno di pazzia, o ancora che l'autorità divina dell'Antico e del Nuovo Testamento sarebbe stata stabilita dal Concilio di Laodicea del 364 d. C., implicando che il canone dei testi sacri sarebbe stato stabilito a piacimento da un gruppo di ecclesiastici[52]. Pur avendo asserito nel *De Cive* che la Scrittura è la voce di Dio, Hobbes avrebbe finito per concludere che l'unica autorità alla quale occorre fare riferimento è quella del magistrato civile[53]. La seconda questione concerne le diverse strategie che i deisti avrebbero applicato, all'occorrenza, per minare l'autorità della religione rivelata, spingendosi in alcuni casi a voler mettere in discussione addirittura la religione naturale. Anche in questo caso, il loro punto di riferimento era Hobbes, dal quale ripresero l'idea della materialità e mortalità dell'anima umana e la negazione del libero arbitrio[54]. Tuttavia, Leland non dedica pressoché alcuno spazio a questi temi filosofici, avendo dichiarato di occuparsi degli esponenti del deismo in relazione alle critiche rivolte all'autorità della Scrittura. In effetti, già nei primi scritti dedicati alla controversia e, in generale, alla figura del deista, gli argomenti filosofici non erano citati come parte fondamentale del suo armamentario. Nel primo attacco formulato contro questa forma di irreligiosità, ossia la celebre *A Letter to a Deist, In Answer to Several Objections against the Truth and Authority of the Scriptures* (1677), il teologo Edward Stillingfleet (1635-1699) dichiara di scrivere "per la soddisfazione di un tipo particolare di persona, che ha ammesso l'esistenza di Dio e della Provvidenza ma ha espresso scarsa stima per la Scrittura e la religione cristiana"[55]. Rivolgendosi a questo genere di interlocutore, Stillingfleet sottolinea che anche le cose più certe, come l'esistenza di un'anima immateriale unita al corpo, presentano difficoltà, che tuttavia vengono superate nella misura in cui le prove a sostegno di tali verità superano quelle contrarie, consentendo un agevole assenso[56]. In effetti la Scrittura, in quanto narrazione di eventi

[52] Ivi, p. 32. La stessa critica all'ispirazione dei profeti e alla validità dei libri canonici venne mossa da Toland nell'*Amyntor*: *or, A Defence of Milton's Life* (1699).

[53] *Ibidem*.

[54] Ivi, p. 35. L'altro punto di riferimento individuato da Leland è Herbert di Cherbury, il quale, rispetto a Hobbes, non si sarebbe spinto a sostenere posizioni materialistiche e deterministiche, risultando quindi meno influente sui deisti. Tuttavia, come sottolinea James Lancaster, sia Hobbes che Herbert, a differenza ad esempio di Toland e Collins, avevano mantenuto una fonte ultima di autorità e dunque un limite all'uso della ragione – il magistrato civile nel caso di Hobbes e le *notiones communes* nel caso di Herbert – preservando, in un certo senso, una componente di fede. A tal proposito si veda James A. T. Lancaster, *From matters of faith to matters of fact: the problem of priestcraft in early modern England*, "Intellectual History Review", 28:1, 2018, pp. 145-165.

[55] Edward Stillingfleet, *A Letter to a Deist, In Answer to Several Objections against the Truth and Authority of the Scriptures*, London 1677, p. 1 (prefazione).

[56] Ivi, pp. 6-7.

da parte di profeti, non può essere soggetta a dimostrazione razionale, quindi risulterebbe più difficile mostrarne la verità; al tempo stesso, però, offrirebbe strumenti necessari per raggiungere la salvezza, inconoscibili attraverso la sola ragione. Per quale motivo, allora, il deista dovrebbe rinunciare a credere nella ragionevolezza del cristianesimo, preferendo affermare che i profeti sono impostori piuttosto che riconoscere il loro lavoro di promozione della virtù? Perché scegliere di soffermarsi su questioni come la verità dei fatti narrati nel Nuovo Testamento e sulla possibilità che non dimostrino sufficientemente l'origine divina della Scrittura? Una risposta a queste domande sembra quella fornita dal *nonjuror* Charles Leslie (1650-1722) in *A Short and Easy Method with the Deists* (1697), dove i deisti vengono definiti come coloro che "pensano che ogni rivelazione sia una menzogna, e i preti di ogni religione ugualmente strateghi e manipolatori"[57]. La posizione di Leslie, al contrario, si basa sull'idea che

> Il sacerdozio cristiano (*Christian Priesthood*), così come è stato istituito da Cristo stesso e proseguito per successione fino a oggi, è una testimonianza evidente e inattaccabile della verità dei fatti riguardanti Cristo, quanto i sacramenti o qualsiasi altra istituzione pubblica; oltre a ciò, se venissero eliminati i preti, cadrebbero con loro i sacramenti e le istituzioni pubbliche amministrate con le loro mani; perciò il diavolo è stato soprattutto impegnato e ha rivolto la sua più grande forza contro il sacerdozio, sapendo che se questo cade, tutto crollerà con esso[58].

Queste affermazioni sembrano essere in sintonia con le considerazioni svolte da Leslie in un testo precedente, *The Charge of Socinianism Against Dr. Tillotson Considered* (1695), dove i discepoli di Hobbes erano accusati di affermare la sola esistenza della religione naturale, riducendo la verità rivelata a mera superstizione[59]. Leslie intende quindi mettere in evidenza il rapporto biunivoco tra la Scrittura e il sacerdozio: dubitare della verità della Scrittura significa delegittimare l'amministrazione dei sacramenti e

[57] Charles Leslie, *A Short and Easy Method with the Deists; Wherein the Certainty of the Christian Religion is Demonstrated by Infallible Proof: In a Letter to a Friend. To Which is Added, A Letter from the Author to a Deist, upon his Conversion by Reading his book. And the Truth of Christianity Demonstrated, in a Dialogue betwixt a Christian and a Deist: Wherein the Case of the Jews is likewise Considered* (1697), SPCK, London 1841, p. 36.

[58] Ivi, p. 37: "The Christian Priesthood, as Instituted by Christ Himself, and continu'd by Succession to this Day, being as Impregnable and Flagrant a Testimony to the Truth of the Matters of Fact of Christ, as the Sacraments, or any other publick Institutions: Besides that, if the Priesthood were taken away, the Sacraments, and other publick Institutions, which are administred by their Hands, must fall with them; therefore the devil has been most busy, and bent his greatest force in all ages against the priesthood, knowing that if that goes down, all goes with it".

[59] Id., *The Charge of Socinianism Against Dr. Tillotson Considered*, Edinburgh 1695, pp. 13-14.

delle istituzioni fondate da Cristo da parte dei preti, che essendo successori diretti degli apostoli, dunque di Cristo stesso, non possono essere eliminati senza che al contempo crolli la verità della sua missione.

Queste ricostruzioni ci aiutano a comprendere, almeno in parte, la comune percezione di pericolo prodotta dalla pubblicazione di opere direttamente rivolte alla critica della Scrittura. Sembra che il deismo, nel suo distacco dal cristianesimo come religione storica, fosse percepito anche come una forma di anticlericalismo intellettuale: l'attacco alla verità della Scrittura, talvolta specificamente del Vangelo, veniva percepita come una forma di disconoscimento della missione dei preti, indipendentemente dal fatto che si rivendicasse o meno, a seconda dell'accettazione o del rifiuto della successione apostolica, un'indipendenza della Chiesa sul piano temporale. In ogni caso, la verità della Scrittura era fondamentale per giustificare, ricordando le parole di Burnet, il patto tra Cristo e gli ecclesiastici, che garantiva un ruolo privilegiato alla Chiesa nella società. Il prossimo passo della mia ricostruzione consisterà nel fornire informazioni sui più importanti *trustees* delle Boyle Lectures, utili a confermare le originarie motivazioni che avevano spinto il fondatore a promuoverle. Tuttavia, soltanto entrando nel merito di alcuni sermoni – e accennando alla biografia intellettuale dei loro predicatori – sarà possibile confermare la comune preoccupazione suscitata dal deismo. Particolare attenzione sarà riservata a Samuel Clarke, i cui testi si rivelano utilissimi a mettere in evidenza il carattere insidioso degli argomenti contro la verità della Scrittura.

2.3 Il deismo nelle Boyle Lectures. La risposta del clero anglicano

Nella ricostruzione degli obiettivi delle Boyle Lectures occorre sempre tenere presente la differenza tra l'intento originario di Boyle e le esigenze che avrebbero motivato i membri del clero anglicano in epoca postrivoluzionaria. Nel primo capitolo si è avuto modo di osservare l'insieme di moventi che spinsero Boyle a fondare le omonime Lectures, senz'altro comuni allo spirito del tempo, in particolare la necessità di promuovere argomenti filosofici, basati sui recenti sviluppi nella filosofia naturale, che rispondessero agli eventuali dubbi concernenti l'esistenza di Dio. Sembra quindi più

opportuno inquadrare in quest'ottica la scelta dei curatori, anziché ritenerla il frutto della comune espressione di un'ideologia politica, o del tentativo di costruirla[60]. In effetti, la scelta dei curatori ricadde su figure come Thomas Tenison (1636-1715) e John Evelyn (1620-1706) che, nell'insieme, costituiscono un gruppo decisamente eterogeneo, privo di un comune retroterra istituzionale. Al tempo stesso, è necessario però tenere presente sia il ruolo ricoperto dal più influente tra i curatori, Thomas Tenison, al momento della selezione vicario di St. Martin-in-the-fields e successivamente arcivescovo di Canterbury (dal 1694), sia la comune appartenenza dei *lecturers* al corpo della Chiesa Anglicana. Nonostante non vi siano informazioni precise sui criteri di selezione dei *lecturers*, che furono indicati proprio dai curatori fino alla loro scomparsa, la varietà di posizioni ecclesiologiche sostenute dagli stessi predicatori suggerisce, ancora una volta, che l'affiliazione politica e l'adesione a un'eventuale ideologia non fossero elementi dirimenti nella scelta. È più plausibile invece affermare che quest'ultima fosse dettata, ad esempio, dall'esperienza del singolo predicatore, dalla sua appartenenza a circoli scientifici o eruditi, dalla volontà di promuoverne la carriera ecclesiastica o, ancora, dalla sua precedente partecipazione a eventi organizzati dalle *societies*, come peraltro richiesto da Boyle stesso nel testamento[61]. Il contenuto delle

[60] Questa lettura, ancora una volta, sembra più corretta di quella di Larry Stewart, che vede nelle Boyle lectures un semplice strumento di promozione e propagazione della nuova scienza newtoniana, sostenendo che il significato dei sermoni debba essere rintracciato in relazione alle svariate *lectures* a tema scientifico promosse nel regno di Queen Anne. Cfr. Larry Stewart, *The Rise of Public Science* cit., p. 64. Stewart inserisce le Boyle Lectures in un lettura secondo cui "la filosofia naturale non poteva rimanere una questione strettamente accademica o intellettuale, o confinata al miasma della speculazione metafisica; rifletteva invece […] tensioni economiche e sociali nella Gran Bretagna del periodo postrivoluzionario"; in altri termini le Boyle Lectures rappresenterebbero un esempio del passaggio "della scienza, nel primo diciottesimo secolo, dalla metafisica a una presenza sociale e intellettuale ereditata dalle nozioni di ordine del mondo o del bene pubblico nella teologia naturale". Cfr. ivi., Introduzione, pp. xxvii-xxxi. Stewart aggiunge anche che "qui stava il precario equilibrio per la religione e la filosofia naturale: tra le fazioni belligeranti di atei e deisti da un lato, e i difensori ortodossi della Rivelazione dall'altro, inclusi High-Church Tories, Non-Jurors e giacobiti", p. 67. Sembra più corretto, a mio avviso, evitare di considerare le Boyle Lectures – nel loro intento originario – come un'istituzione in cui la *performance* dei predicatori dovesse essere guidata dall'esistenza se non dall'imposizione preventiva di uno specifico programma scientifico o addirittura, come sostiene Margaret Jacob, ideologico. È abbastanza riduttivo, nel caso di Stewart, considerare le Boyle Lectures soltanto come un forum di promozione pubblica della nuova scienza newtoniana, anche se poteva effettivamente essere necessario per i sostenitori della nuova scienza doversi difendere, da un lato, dagli attacchi di alcuni ecclesiastici particolarmente preoccupati dalle presunte conseguenze ateistiche delle recenti scoperte scientifiche, e, dall'altro, da coloro che effettivamente sostenevano ipotesi materialistiche negando il ruolo di Dio nell'universo.

[61] Nella corrispondenza di John Evelyn, ad esempio, sono contenute un paio di lettere ricevute da Tenison riguardo alla nomina del predicatore per l'anno 1699, datate rispettivamente 17 e 28 novembre 1698. Nella prima Tenison afferma che, dato il rifiuto di un tale Fleetwood per problemi di salute – si trattava del futuro vescovo di Ely e celeberrimo predicatore William Fleetwood, già ricordato sopra – la

lectures, inserito nel contesto postrivoluzionario, fa emergere inoltre, come si è già potuto osservare, la presenza di una preoccupazione comune ai membri del clero anglicano, ossia l'attacco agli argomenti a sostegno della verità della Scrittura, dunque alla "vera" religione. A questo punto, occorre dunque procedere introducendo alcune informazioni biografiche relative ai due *trustees* più importanti, sia per ruolo che per *scholarship*, ossia il diarista John Evelyn e, appunto, Thomas Tenison[62]. In seguito, verranno presi in esame elementi della biografia intellettuale di alcuni *lecturers* – soprattutto dei passi tratti dai loro sermoni – utili a comprendere sia il motivo plausibile della loro selezione, sia il principale obiettivo che intendevano raggiungere, insieme agli strumenti adoperati allo scopo.

Il resoconto dell'attività ecclesiastica di Thomas Tenison aiuta senz'altro a comprendere, a un tempo, le motivazioni per cui Boyle lo scelse come curatore e la sua attitudine all'interno dell'*establishment* anglicano nel periodo postrivoluzionario[63]. Tenison iniziò ad acquisire fama come prete e controversista tra gli anni '60 e '70, impegnandosi nella realizzazione di opere pie, biblioteche e, soprattutto, pubblicando una serie di lavori contro l'ateismo e la Chiesa di Roma[64]. In virtù delle sue abilità, nel 1680 ottenne il ruolo di titolare della prestigiosa parrocchia di St. Martin-in-the-fields, che occupò sino alla sua consacrazione, il 19 gennaio 1692, a vescovo di Lincoln. In questo decennio si distinse per il suo contributo presso una delle prime società religiose, fondata nel 1681, ma in particolar modo per aver commissionato, a proprie spese, la costruzione di una biblioteca, realizzata grazie alla collaborazione di John Evelyn e del

---

scelta sarebbe dovuta ricadere su Samuel Bradford (1652-1731), "sulla base della conoscenza della persona, che è un eccellente studioso e un uomo davvero discreto". Cfr. William Bray, a cura di, *Diary and Correspondence of John Evelyn*, London 1857, 4 voll., vol. III, pp. 376-377. Bisogna tenere in considerazione il fatto che il patrocinio (*patronage*) non era necessariamente legato all'appartenenza o all'interesse politico. A tal proposito di veda Chamberlain, *Accommodating High Churchmen* cit., pp. 67-105.

[62] Gli altri due curatori scelti da Boyle, il parlamentare Henry Ashurst (1645-1711) e l'avvocato John Rotheram (1630-1696?), erano vicini ai *dissenters*, e ciò fa pensare che Boyle fosse effettivamente disposto a promuovere un'apologia del cristianesimo indipendente da particolari visioni politiche o ecclesiologiche. Per alcune informazioni su Rotheram e Ashurst in relazione alle Boyle Lectures si veda Dahm, *Science and Apologetics* cit., pp. 172-175.

[63] La biografia più estesa di Thomas Tenison è quella di Edward Carpenter, *Thomas Tenison Archbishop of Canterbury. His Life and Times*, SPCK, London 1948. Si veda anche William Marshall, *Tenison, Thomas (1636/1715)*, ODNB, https://www.oxforddnb.com/view/10.1093/ref:odnb/9780198614128.001.0001/odnb-9780198614128-e27130.

[64] Si ricordano soprattutto *The Creed of Mr. Hobbes Examin'd* (1670), dedicato al conte Edward Montague (1625-1672), suo tutor presso il Corpus Christi College; il *Discourse on Idolatry* (1677) e *Baconia* (1678), dedicato alla celebrazione di Francis Bacon, ritenuto addirittura superiore a Copernico e Galileo.

celebre architetto Cristopher Wren[65]. Nel periodo trascorso a St. Martin, Tenison mantenne inoltre il suo impegno nella battaglia contro la *popery*, scrivendo *A Discourse Concerning a Guide in Matters of Faith* (1683), in cui espresse chiara opposizione al concetto di infallibilità dell'autorità ecclesiastica sostenuto dalla Chiesa cattolica[66]. Dopo essere stato tra i protagonisti della formulazione del *Comprehension Bill* (1689), nel tentativo di riportare la maggior parte dei *dissenters* all'interno della Chiesa, Tenison venne raccomandato da Gilbert Burnet per una promozione. Grazie alla raccomandazione di Burnet, Tenison venne nominato da King William vescovo di Lincoln. Soltanto due anni dopo, succedette a John Tillotson nel ruolo di Arcivescovo di Canterbury, promuovendo un'operazione di riforma del clero per migliorarne la reputazione. A tale scopo migliorò le procedure per l'ordinazione dei preti, assicurandosi personalmente che fossero adeguati al ruolo, e cercò di contenere pratiche come l'occupazione di più cariche da parte dello stesso individuo (*pluralities*) o la cosiddetta *non-residence*, ossia la consuetudine di non abitare nel distretto in cui si svolge una funzione che richiederebbe la presenza. A differenza del predecessore, non appena si fu insediato, conferì personalmente la comunione a quattromila candidati; allo stesso modo ordinò preti e diaconi, nonostante l'arcivescovo si dedicasse, di solito, unicamente alla nomina dei vescovi. Un aspetto particolarmente interessante riguarda l'atteggiamento di Tenison nei confronti delle SRMs, condiviso peraltro da tutti i

[65] Per ulteriori informazioni sulla società frequentata da Tenison si veda John Spurr, *The Church, the societies and the moral revolution of 1688*, in John Walsh & Colin Haydon, *The Church of England* cit., p. 133. Occorre inoltre far notare come la fondazione di molteplici biblioteche e *charity schools*, di cui fu pioniere, testimonia l'interesse per la presenza di un clero educato e adeguato a svolgere il proprio compito pastorale.

[66] Come in altre occasioni, anche in questo caso Tenison mostra un debito nei confronti del platonismo di Cambridge, in particolare di Ralph Cudworth, suggerendo che "l'atto dell'assenso deve essere risolto in ultima analisi nella ragione di ogni singolo uomo. Perché ciascun uomo non può che credere o dare l'assenso soltanto sulla base di un motivo che gli appare credibile. Non può credere a meno di non avere un motivo per farlo […] Se un uomo crede nell'autorità, ha una ragione per farlo. Non ha intenzione di impegnarsi ad esaminare ciò che gli viene proposto; o pensa di aver meno capacità di comprendere rispetto a coloro da cui ottiene la chiarificazione. Se desidera che qualcun altro giudichi per lui, la sua scelta dipende dall'opinione che se n'è fatto". Cfr. Thomas Tenison, *A Discourse Concerning a Guide in Matters of Faith*, London 1683, p. 7. "The act of assent is to be ultimately resolved into each Mans personal reason. For no man can believe or assent but upon some ground or motive which appears credible to him. He could not believe unless he had some reason or other why he believed […]. If a Man believes upon authority, he has a further reason for the believing of it. He is not willing to take pains in examining that which is proposed to him; or he thinks himself of less ability in understanding than those from whom he borrows his Light. If he desireth another to judge for him, his choice is determined by the opinion he has conceived of him". L'uso individuale della ragione non implica, quindi, che la Chiesa non abbia autorità, ma implica che l'autorità della Chiesa debba essere riconosciuta dalla ragione e che perciò sia inaccettabile l'infallibilità dell'autorità papale che non si assoggetta all'esame razionale. Si veda ivi., pp. 29-39.

membri della Chiesa Anglicana. Pur essendo un sostenitore della riforma dei costumi, l'incoraggiamento di ampie società composte principalmente da laici di differenti convinzioni religiose non era senz'altro tra i mezzi indicati per realizzarla[67]. A tal proposito scrisse una lettera circolare ai suoi vescovi, datata 4 aprile 1699, sostenendo che, per evitare un severo giudizio di Dio, occorresse un intervento diretto dei ministri di Cristo[68]. Tenison auspica che

> il clero di ogni quartiere sia d'accordo a svolgere frequenti *incontri*, per consultarsi per il bene della religione in generale e consigliarsi reciprocamente riguardo a difficoltà che potrebbero nascere in ciascuna curia. [Si discuta] su quali siano i metodi per sconfiggere ogni malcostume; come un peccatore possa essere redento; e, (in generale) come ciascun prete possa contribuire in svariate circostanze all'avanzamento della religione[69].

L'impiego di strumenti secolari – soprattutto il ricorso al magistrato civile – viene dunque considerato l'ultima risorsa, alla quale ricorrere proprio su indicazione dei membri del clero. L'intervento di Tenison non si limitò però alla redazione di istruzioni. Intervenne direttamente nella campagna di riforma abbozzando un paio di disegni di legge per eliminare i matrimoni clandestini, rivolgendo però la propria attenzione soprattutto alla stampa e al teatro.

Questi elementi consentono già di comprendere, in una certa misura, il motivo per cui Boyle scelse Tenison come curatore. Il suo impegno nelle opere pie e nella promozione dell'educazione riflette l'esigenza di Boyle di aiutare coloro che, non essendo sufficientemente preparati, rischiavano di subire il fascino delle teorie o del linguaggio impiegato da irreligiosi e infedeli[70]. Nella sua prima opera, *The Creed of Mr. Hobbes Examin'd* (1670), Tenison aveva in effetti evidenziato la pericolosità del

[67] Si veda Craig, *The Movement for the Reformation of Manners* cit., p. 148.

[68] Thomas Tenison, *His Grace the Lord Archbishop of Canterbury's Letter to the Right Reverend the Lords Bishops of his Province*, London 1699, p. 1.

[69] Ivi, p. 4: "The Clergy of every Neighbourhood, would agree upon frequent *Meetings*, to consult for the good of Religion in general, and to advise with one another about any difficulties that may happen in their particular Cures. By what methods any Evil Custom may most easily broken; how a sinner may be most effectually reclaimed; and (in general) how each of them in their several circumstances may contribute most to the advancement of Religion".

[70] Si veda John Spurr, *The Restoration Church of England, 1646-1689*, Yale University Press, New Haven 1991, p. 236, dove si evidenzia la possibilità che talvolta la retorica impiegata nelle opere religiose non fosse diretta a convincere il nemico, quanto piuttosto a edificare la propria congregazione, convincendola di quale fosse la vera religione.

carattere persuasivo degli scritti del mostro di Malmesbury, non soltanto del loro contenuto. Hobbes si era macchiato di vari peccati, pubblicando

> Errori in teologia, in lingua inglese, insinuandosi attraverso la bellezza del suo stile nelle menti di coloro la cui fantasia domina il giudizio; e, per dire la verità di un nemico, potrebbe fingere, con qualche ragione, di essere maestro in quella lingua. Eppure, per questo fascino nell'abbellire le sue opinioni, allo stato attuale deve essere rimproverato; perché in tal modo il veleno che vi ha mescolato insieme è più facile da essere inghiottito[71].

Da questo punto di vista, il teologo "non è sempre tenuto a produrre argomenti che dimostrino la verità, che la Chiesa si suppone possedere; è sufficiente tenere lontano l'aggressore"[72]. Simili considerazioni vengono svolte da Tenison anche in *A Sermon against Self-Love* (1689), dove si legge:

> *Due grandi mali* hanno regnato presso di noi, provocando a Dio grandi dispiaceri: la negazione della Sua esistenza *da parte degli atei*, e l'astensione da una professione di pietà da parte dei *credenti deboli*, che non hanno avuto abbastanza coraggio cristiano per sopportare l'urto delle loro [degli atei] insolenti prese in giro: tanto che la *forma* e il *volto* della religione sono talvolta scomparsi[73].

La comune preoccupazione per i nefasti effetti delle opere e delle tendenze ateistiche, espressa da Boyle sin dal periodo giovanile, rappresenta quindi un valido movente per la scelta di Tenison come curatore. Quest'ultimo, oltretutto, trasferì nella pratica le

[71] Thomas Tenison, *The Creed of Mr. Hobbes Examin'd, in a feigned Conference Between Him, And a Student in Divinity*, London 1670, p. 4, epistola dedicatoria: "Errours in Theologie, in the English Tongue, insinuating himself, by the handsomeness of his style, into the minds of such whose Fancie leadeth their Judgements: and, to say truth of an Enemy, he may, with some Reason, pretend to Mastery, in that Language. Yet for this very handsomeness in dressing his Opinions, as the matter stands, he is to be reproved; because, by that means, the poison which he hath intermixed with them is, with more readiness and danger, swallowed".

[72] Ivi, p. 5. Occorre comunque tenere presente, ancora una volta, il carattere duplice di buona parte della letteratura apologetica, nella quale non si rinuncia, pur presupponendo la verità della propria posizione, a discutere seriamente sul piano filosofico le teorie eterodosse.

[73] Id., *A Sermon against Self-Love &c., Preached before the Honourable House of Commons, On the 5th of June, 1689. Being the Fast-Day, Appointed To implore the Blessing of Almighty God upon their Majesties Forces by Sea and Land, and Success in the War now declared against the French-King*, London 1689, pp. 1-2: "Two great Evils have reigned among us, by which Almighty God has been moved to heavy Displeasure: the denial of his Existence by Atheists, and the forbearance of a Profession of Piety by weak Believers, who have not had enough of Christian Courage to bear the Shock of their insolent Mockeries: insomuch that the very Form and Face of true Religion has, sometimes, disappeared".

proprie affermazioni teoriche, intensificando il suo impegno – per ovvi motivi – dopo la Rivoluzione, soprattutto grazie alla posizione ottenuta nella gerarchia ecclesiastica.

Per quanto riguarda John Evelyn, data la sua minore importanza nella scelta dei *lecturers*[74], è sufficiente ricordare alcuni aspetti che lo accomunavano a Boyle sul piano dell'interesse scientifico e della religiosità. Il primo incontro tra i due sembrerebbe risalire al 1656, in occasione di una cena a casa di Evelyn a Londra, presso Sayes Court, Londra[75]. È particolarmente interessante ricordare una lettera del 3 settembre 1659, nella quale Evelyn chiese a Boyle di partecipare, anche economicamente, alla fondazione di una sorta di comunità di studiosi e letterati, in cui "fosse raccomandata, come fine principale dell'istituzione, la promozione della conoscenza sperimentale"[76]. Nell'ottica di Evelyn, questa società avrebbe dovuto condurre i partecipanti "ad avere la vita più benedetta alla quale persone virtuose potrebbero aspirare in questo miserabile e incerto pellegrinaggio, sia in virtù delle attuali rivoluzioni sia rispetto a ciò che accadrà in futuro"[77]. L'ideale di Evelyn rispecchia l'esigenza, condivisa anche da Boyle e dai filosofi naturali dell'epoca, di coniugare lo studio del mondo naturale con la devozione e la pietà cristiana, mostrandone la reciproca utilità. La produzione di conoscenza da parte di una società di studiosi doveva poi essere posta al servizio della comunità, soprattutto in un'epoca di confusione e instabilità sociale, in direzione del compimento di una riforma morale[78]. La redenzione individuale, in questo senso, non poteva aver

[74] In una lettera a Richard Bentley del 10 gennaio 1697 Evelyn scrive: "Sono rimasto non poco sorpreso di trovare su un giornale il nome del successore del Dr. Williams per le Boyle Lectures, il cui nome non ho mai sentito; e che sua Grazia [Tenison] (che agisce, come tu sai, in mia delega, e al quale avevo scritto poco tempo prima) non mi ha ancora risposto, come invece ha detto che avrebbe fatto a un mio amico a Lambeth. Suppongo che ciò significhi, dopo l'elezione di costui (del *lecturer*), che [Tenison] avesse previsto quanto sarei stato a disagio". Cfr. C. Wordsworth, a cura di, *The Correspondence of Richard Bentley*, John Murray, London 1842, 2 voll., vol. I, p. 131. Questa confessione di Evelyn sembra confermare il suo ruolo secondario nella scelta dei predicatori. In questo caso il riferimento è a John Williams (1633/36-1709), *lecturer* nel 1695-96 e vescovo di Chichester dal 1696, autore del celebre scritto *Brief Exposition of Church-Catechism* (1689), nel quale aveva offerto una spiegazione concisa dei principali insegnamenti del *Book of Common Prayer*, evidenziando la centralità dei sacramenti e della liturgia.

[75] Cfr. Maddison, *The Life of the Honourable Robert Boyle* cit., p. 90.

[76] Bray, *Diary and Correspondence of John Evelyn* cit., p. 119.

[77] Ivi, p. 117. Si trattava di un progetto guidato da un ideale eremitico, paragonato a quello che alcuni personaggi dell'antichità avevano messo in atto in periodi di instabilità politica. Cfr. ivi, p. 120.

[78] L'attitudine virtuosa e i progetti scientifici e culturali di Evelyn trovano ispirazione nelle *Tusculanae disputationes* di Cicerone, che narrano la turbolenta vita pubblica di Roma e la conseguente esigenza di distaccarsene in favore dello studio della filosofia. Nel periodo della Restaurazione sarebbe stato possibile concretizzare l'ideale di riforma morale articolandolo appunto in diversi progetti, riguardanti principalmente lo studio sperimentale del mondo naturale. Queste motivazioni sembrano essere coerenti con l'intento di un'istituzione come la Royal Society, della quale Evelyn fu fondatore

luogo soltanto ritirandosi a vita privata e coltivando il proprio giardino, ma doveva avvenire attraverso la realizzazione di iniziative di utilità pubblica, ossia dedite a incentivare la vita virtuosa[79]. La ricostruzione dell'attività e degli interessi dei principali curatori delle Boyle Lectures consente di mettere in luce le motivazioni che avrebbero portato il fondatore a selezionarli, contribuendo a chiarire il suo intento originario. Per comprendere fino in fondo la natura della preoccupazione che avrebbero manifestato i membri del clero anglicano, è necessario invece addentrarsi nel contenuto dei sermoni, dai quali emerge l'esigenza di confrontarsi con un problema ritenuto decisamente pericoloso. Al tempo stesso, la biografia intellettuale dei *lecturers* più noti – e impegnati nella lotta al deismo – confermerà il comune impegno, al di là di eventuali affiliazioni politiche, nella difesa del concetto di *priesthood* e del suo ruolo privilegiato all'interno della società.

Il primo aspetto sul quale occorre soffermarsi è senz'altro l'identificazione strategica da parte dei *lecturers* del deismo con l'ateismo, funzionale a screditare retoricamente le posizioni di autori come Charles Blount (1654-1693), Toland, Tindal e Collins[80]. Un aspetto fondamentale di questa strategia consisteva nel mettere in

---

insieme a Boyle. A tal proposito si veda ad esempio Margaret Denny, *The Early Program of Royal Society and John Evelyn*, "Modern Language Quarterly", 1, 1940, pp. 481-497. Per una descrizione di Evelyn come umanista cristiano si veda Richard Kroll, *The Material Word: Literate Culture in the Restoration and Early Eighteenth Century*, John's Hopkins University Press, Baltimore 1991.

[79] Si veda John Spurr, *The Restoration Church of England* cit. Per una biografia completa di Evelyn e svariate informazioni sulla natura delle sue iniziative si veda Christopher Joseph Kenny, *Theology and Natural Philosophy in Late Seventeenth and Early Eighteenth-Century Britain*, tesi di dottorato presentata presso l'Università di Leeds, 1996, pp. 88-100. Cfr. Anche Douglas D. C. Chambers, *Evelyn, John (1620/1706)*, ODNB, https://www.oxforddnb.com/view/10.1093/ref:odnb/9780198614128.001.0001/odnb9780198614128-e-8996.

[80] Per una descrizione dei principali aspetti del pensiero di Blount si vedano ad esempio Ugo Bonanate, *Charles Blount. Libertinismo e deismo nel Seicento Inglese*, La Nuova Italia, Firenze 1972; John A. Redwood, *Charles Blount (1654-93), Deism, and English Free-Thought*, "Journal of the History of Ideas", 35:3, 1974, pp. 490-498; Dario Pfanner, *Blount, Charles (1654/1693)*, ODNB, https://www.oxfordodnb.com/view/10.1093/ref:odnb/9780198614128.001.0001/odnb-9780198614128-e-2684; Wayne Hudson, *Charles Blount and his Circle*, in Id., *The English Deists* cit., pp. 57-77. L'analisi di Hudson è particolarmente importante nella misura in cui offre, attraverso una ricostruzione della carriera di Blount, un valido retroterra teorico delle opere di Toland, Tindal e Collins. Hudson evidenzia la presenza di svariate forme di deismo precedenti la pubblicazione di *Christianity Not Misterious* di Toland, considerata spesso il punto di partenza negli studi sui deisti inglesi. Alcune di queste posizioni "erano classiche, e/o associate con un materialismo esoterico e filosofie vitalistiche della natura. Esse erano molto più radicali delle forme di deismo pubblicate per la maggior parte del diciottesimo secolo, e non sono sempre facili da distinguere da forme di 'ateismo speculativo'. Altre forme di deismo, comunque, erano più interne al protestantesimo, come se l'elemento chiave fosse la sufficienza della religione naturale in senso cristiano. Lo stesso individuo poteva attingere a diverse di queste posizioni senza grande preoccupazione per la loro coerenza". Hudson, *The English Deists* cit., p. 77. In altri termini, si può dire che ogni autore poteva esprimere la propria eterodossia in diversi modi, sia

evidenza il debito di questi autori nei confronti di Hobbes, soprattutto verso le sue teorie materialistiche. Già nel 1696, in linea con la successiva ricostruzione di Leland, Humphrey Prideaux (1648-1724), futuro decano di Norwich (dal 1702), sottolineava che il termine deismo, originariamente usato per indicare la semplice credenza nella divinità, aveva assunto il significato di negazione delle basi della religione rivelata, sino a designare coloro che rifiutavano addirittura i principi della religione naturale[81]. Prideaux afferma:

> Tutte le loro strategie *conducono ugualmente all'irreligiosità*; di conseguenza alla totale rovina delle società umane. Alcuni uomini, dal momento che Hobbes non apprezza l'idea delle sostanze immateriali […], non temono, basandosi sulla sua autorità, di mettere in ridicolo il concetto di spirito. Costoro, senza mettere alla prova le loro capacità nei dettagli, risolvono in modo

avvicinandosi a teorie materialistiche che mettevano in discussione la religione *tout court* – e dunque identificabili con le forme di ateismo classificate all'epoca – sia proponendo critiche più direttamente rivolte alla verità della religione rivelata, e delle religioni positive in generale. Ridurre qualsiasi forma di deismo al puro e semplice ateismo poteva quindi rappresentare una buona opzione dal punto di vista degli apologeti, forse la più adeguata a screditare gli avversari. Occorre comunque ricordare che il focus del mio lavoro concerne specificamente quale posizione fosse ritenuta più pericolosa dal punto di vista degli apologeti anglicani, indipendentemente dal fatto che fosse più o meno radicale in assoluto.

[81] Humphrey Prideaux, *A Letter to the Deists*, London 1696, pp. 7-10. Prideaux sottolinea che, con la parola deista, intende "niente più che qualcuno che crede in Dio, e *deismo* la religione di chi ci crede. Queste parole, sono sicuro, nel loro significato naturale non escludono alcun'altra credenza, a meno che non sia contraria a questa [l'esistenza di Dio]. […] Se non ho una chiara dimostrazione, a partire dall'idea di Dio, dell'impossibilità di ciò che mi si propone di credere, dovrò esaminarne la probabilità (specialmente se si tratta di fatti) a partire dalla credibilità dei testimoni che lo riportano. Darò dunque credito alle varie storie riguardanti la vita di Mosè, Cristo, Apollonio e Maometto in relazione alla differente forza della testimonianza. […] Tutti i religiosi sono necessariamente cristiani e nessun appellativo è più universale. Solo gli atei sono esclusi". Ivi, pp. 7-9: "The word, Deist, I take to signifie no more than One that believes a God; And *Deism* the Religion of One that so believes. Those words, I am sure, in their natural signification, do not exclude any other Belief, unless it be opposite to, or inconsistent with this. If I have not a clear Demonstration, from that Idea, of the impossibility of anything proposed to my Belief, I may, and ought to examine the probability of that thing (especially if it be Matter of Fact) by the Credibility of the Witnesses that report it. And so, in the Histories that we have of the Life of Moses, of Christ, of Apollonius, or of Mahomet, I may give more or less Credit to any of them, according to the different strength of their Testimonials. all Religionists whatsoever must necessarily be Deists. Never any Appellation was invented more truly Catholick. Only Atheists are excluded from it". Prideaux precisa inoltre che la specificità del termine – con cui si indica la negazione della religione rivelata – dipende dall'intenzione di chi lo usa, anche se coloro a cui è rivolto arrivano a negare addirittura la religione naturale – poteva essere il caso di Blount o Toland. Egli evidenzia quindi come il problema essenziale associato al deismo dai suoi detrattori fosse la negazione della verità della Scrittura, anche se coloro che venivano designati con quel termine tendevano ad andare oltre, sostenendo posizioni filosofiche materialistiche.

superficiale la struttura dell'intero universo, e degli esseri animati che lo abitano, negli inspiegabili poteri di materia e movimento[82].

Attribuire al deista l'appellativo di "hobbesiano", indicando tra le sue dottrine la negazione dell'immaterialità dell'anima, aveva lo scopo di equipararlo a un ateo mascherato, che utilizzava il termine "deista" per evitare la condanna pubblica. Questa prospettiva era presente anche nei già discussi sermoni di Richard Bentley e John Harris[83]. Nel suo sesto sermone, dal titolo *A Refutation of the Objections against the Attributes of God in general* (1698), Harris scrive:

> Gli *atei dichiarati* non possono causare danno; tutti vi prestano attenzione e rifiuteranno gli scritti e le conversazioni con uomini che affermano in modo spavaldo che Dio non esiste. Ma ve ne sono pochi; costoro hanno trovato un modo per non essere scoperti, portando un abito più giusto e un nome più leggero: fingono di essere veri *deisti* e *sinceri praticanti* della religione naturale; e di avere *il più profondo rispetto per Dio onnipotente*: ma quando tale rispetto viene

[82] Ivi, p. 15 (corsivo mio): "All their several Schemes do equally lead to Irreligion; And consequently to the utter ruin of Humane Societies. Some Men, because Mr. Hobbs relished not the sound of Immaterial Substances fear not, upon his Authority, to ridicule the Notion of Spirit. These, without trying their Skill upon particulars, resolve in general the Structure of the whole Universe, and of all the Animate Beings which replenish it, into the unexplicable Powers of Matter and Motion".

[83] La carriera e gli interessi di John Harris sembrano giustificare in buona misura la sua scelta come *lecturer* per l'anno 1698. Sin dai tempi in cui frequentava il Trinity College come studente Harris era stato spinto a studiare la filosofia naturale, ed è plausibile che le connessioni sviluppate nel periodo giovanile abbiano determinato la sua elezione come membro della Royal Society nel 1696. In questo periodo Harris prese anche parte alla controversia riguardante l'opera del naturalista e geologo John Woodward (1665-1728), *An Essay toward a Natural History of the Earth: And Terrestrial Bodies, Especially Minerals: As also of the Sea, Rivers, and Springs. With an Account of the Universal Deluge and of the Effects that it had upon the Earth* (1695). Nella sua difesa dell'opera di Woodward Harris mostra di condividere con lui l'importanza dell'applicazione del metodo sperimentale alla filosofia naturale – in particolare l'osservazione e la catalogazione degli artefatti – ritenuto senz'altro preferibile all'autorità delle narrazioni antiche. L'intento dell'operazione di Woodward, così come dei suoi sostenitori, era sostenere il racconto biblico dell'origine del mondo (in particolare il resoconto di Mosè del diluvio universale) opponendosi, ad esempio, all'idea espressa da Blount in *The Oracles of Reason* (1693), secondo cui le teorie moderne – come quella presente nell'*Archaeologiae philosophicae sive doctrina antiqua de rerum originibus* (1692) di Thomas Burnet (1635-1715) – avrebbero contraddetto il dettato Scritturale. Per ulteriori informazioni sulla molteplicità di fattori che potrebbero aver influito sulla scelta di Harris – tra i quali soprattutto l'interesse per la filosofia naturale e l'abilità nell'impiego di certi strumenti, anche retorici, nella lotta all'ateismo – si veda Kenny, *Theology and Natural Philosophy in Late Seventeenth and Early Eighteenth-Century Britain* cit, pp. 173-195, dove si trovano anche interessanti informazioni sulla continua mutevolezza delle affiliazioni scientifiche, letterarie e, in generale, culturali, spesso determinate da esigenze contingenti e legate a tentativi di avanzamento di carriera. Su Harris si veda anche Larry Stewart, *Harris, John (c. 1666/1719)*, ODNB, https://www.oxforddnb.com/view/10.1093/ref:odnb/9780198614128.001.0001/odnb-9780198614128-e-12397.

> opportunamente esaminato e compreso, apparirà come l'abuso più abominevole, e come l'idea di Dio più malvagia e blasfema[84].

In questo caso, Harris si rivolge a coloro che riducono Dio "all'*anima del mondo*, alla *materia universale* o *Natura Naturata* […], un agente assolutamente necessario, senza rettitudine nella sua volontà, nessuna conoscenza, saggezza, bontà, giustizia, pietà e provvidenza"[85]. In altri termini, i deisti non ammetterebbero l'esistenza del fondamento della religione naturale – un Dio spirituale e trascendente – riducendo ciò che esiste alla materia e al movimento. Il loro rifiuto sarebbe connesso alla volontà di affermare che "l'origine di tutta la religione fu il prodotto di astuzia e impostura, coltivata e portata avanti dalla perfidia e dall'avarizia dei preti"[86]. L'attacco di Harris è rivolto principalmente a Hobbes, Spinoza e Blount, che avrebbero costituito una vera e propria tradizione fondata sull'affermazione dell'origine naturale della religione, ricondotta alla volontà della casta sacerdotale di controllare i sudditi sfruttando la loro paura[87]. L'anno precedente, il futuro vescovo di Chester Francis Gastrell (1662-1725) aveva tenuto la stessa linea nelle sue *lectures* dal titolo *The Certainty and Necessity of Religion* (1697), equiparando "l'*epicureo*, il *sadduceo*, l'*hobbesiano* e il *deista*", includendoli senza distinzione nel gruppo degli "*uomini malvagi*, turbati dai loro pensieri su Dio e decisi a

[84] John Harris, *A Refutation of the Objections against the Attributes of God in general*, in *A Defence of Natural and Revealed Religion* cit., vol. I, pp. 405-413, p. 408: "*Professed Atheists* can do no great Harm, for all Persons are aware of them, and will justly abhor the Writings and Conversation of Men that say boldly there is no God: But there are but few such; they have found a way to pass undiscovered under a fairer dress and a softer Name: they pretend to be true *Deists* and *sincere Cultivators* of Natural Religion; and to have *a most profound Respect for the Supreme Almighty Being*: But when this *profound Respect* comes to be thoroughly examined and duly understood, it will appear to be the most abominable abuse that can be, and a most wicked and blasphemous Idea of the Deity".

[85] *Ibidem*.

[86] Id., *The Notion of a God, neither from Fear nor Policy*, in *A Defence of Natural and Revealed Religion* cit., p. 375.

[87] Oltre al *Leviatano* di Hobbes e al *Trattato teologico-politico* di Spinoza, Harris fa riferimento a svariate opere di Blount, in particolare *Great is Diana of the Ephesians* (1680), *The Two First Books of Philostratus concerning the Life of Apollonius Tyaneus* (1680) e *The Oracles of Reason*, testo ricordato sopra. Ponendosi in questa scia, nelle *Lettere a Serena* (1704) Toland avrebbe offerto una ricostruzione dell'origine della credenza nell'immortalità dell'anima, riconducendola all'astuzia dei preti egiziani. Per un'edizione critica italiana delle principali opere di Toland si veda, a cura di Chiara Giuntini, *Toland, Opere*, UTET, Torino 2002.

liberarsene"[88]. Queste affermazioni esprimono quindi la volontà di appiattire l'uno sull'altro i concetti di deismo e ateismo: in linea di principio, come ricorda Prideaux, si tratta soltanto di differenti espressioni di irreligiosità, in altre parole di molteplici strategie accomunate dal medesimo obiettivo. In quest'ottica, il significano dei due termini è pressoché indistinguibile: è addirittura preferibile considerarli come due facce della stessa medaglia. Tuttavia, ritornando al testo di Gastrell, è possibile sviluppare alcune considerazioni interessanti. Nella parte finale dei suoi sermoni, dopo aver terminato la presentazione degli argomenti a sostegno della religione naturale, Gastrell ammette di dover fornire "un resoconto delle nozioni di *ateismo* e *deismo*; parole che sono stato costretto a usare in maniera promiscua e in un senso diverso dalla comune accezione, per necessità di […] indicare ogni *credenza* […] che elimini l'*influenza pratica* e il *potere della religione*"[89]. La domanda alla quale occorre rispondere è quindi la seguente: in che senso Gastrell intende la specificità del deismo rispetto all'ateismo? In opposizione all'ateo, ossia a colui che nega o mette in dubbio l'esistenza di Dio, riducendo l'Essere Supremo alla natura o alla materia dell'universo – e affermando l'origine umana dell'idea di Dio alla base della religione naturale – con il termine deista si intende colui che

> accetta tutti i *principi della religione* [*naturale*], che ritiene sia necessario conoscere il proprio dovere verso Dio, vivendo secondo le più pure regole della *moralità* a cui si possa pervenire attraverso l'uso della propria ragione e di quella degli altri uomini; che osserva la parte *morale* e *pratica* delle *Scritture*, considerandole utili e istruttive […]: ma non crede che ciò corrisponda a una *Rivelazione* e non dà il proprio assenso a nessuno specifico *dato di fatto* o *dottrina*

[88] Francis Gastrell, *The Certainty and Necessity of Religion, in General*, in *A Defence of Natural and Revealed Religion* cit., vol. I, p. 288. Gastrell sottolinea inoltre che coloro che sono raccolti "sotto il nome di atei e deisti, siano essi *reali*, *finti* o *presunti*, sono persone di scarsa capacità, forti brame e immaginazioni irregolari, privi della stabilità della ragione". Ivi, p. 348: "Those who go under the Name of Atheists or Deists, whether real, pretended or reputed, are generally Persons of no great Reach or Capacity, Men of strong lusts, and irregular imaginations, without a due ballast of Reason". Gastrell apparteneva politicamente agli *High Churchmen*, come testimonia il fatto che aveva intrecciato uno stretto rapporto con Francis Atterbury, il quale sembra abbia scritto la propria confutazione dell'opera di William Wake, *The Authority of Christian Princes over their Ecclesiastical Synods*, presso l'abitazione di Gastrell. Per la reputazione di Gastrell come giacobita si veda Stephen Baskerville, *Gastrell, Francis* (*1662/1725)*, https://www.oxforddnb.com/view/10.1093/ref:odnb/9780198614128.001.0001/odnb9780198614128-e-10442.

[89] Gastrell, *The Certainty and Necessity of Religion* cit., p. 350. Gastrell sostiene di aver usato le parole come sinonimi laddove era particolarmente impegnato "nella dimostrazione *dell'esistenza di Dio*, distinta dalle *altre parti della religione*".

basata su *quel mezzo straordinario di trasmissione*, o a qualsiasi cosa che non sia a livello della propria ragione o comprensibile attraverso di essa[90].

Gastrell svolge considerazioni molto simili in un testo successivo, intitolato *The Principles of Deism Truly represented* (1708), scritto nella forma di un dialogo tra uno scettico e un deista. Quest'ultimo si presenta come una persona che, partendo da una posizione di dubbio, è stata convinta a credere in Dio dall'osservazione del mondo esterno, aderendo quindi a una teologia naturale. Inoltre, il deista afferma anche di condividere la visione di un Dio amorevole e pietoso, che non richiede altro alle sue creature se non di sviluppare le proprie inclinazioni. A un certo punto, lo scettico (niente più di un ateo, in realtà) chiede al deista se il suo credo includa anche la Scrittura, ricevendo una risposta molto eloquente:

> Che ragione ti ho dato per essere sospettato di tale credulità? Dato che concordo con tutte le nazioni in tutte le epoche nel riconoscimento di un Dio, dovrei credere in chiunque finga di portare un messaggio o di avere un mandato dal Cielo? La voce della natura è chiara e semplice da comprendere, ciò che chiamano la *parola di Dio* è oltre la mia comprensione […] Sono convintissimo che esista un Dio; e ne ho una concezione onorevole come ogni *cristiano* ed *ebreo*; ma non conosco alcun libro scritto da Dio e non credo nella minima parte del *Vecchio* o del *Nuovo Testamento*[91].

In altre parole, il deista non può accettare ciò che non è razionalmente dimostrabile – l'ateo invece, predicandosi seguace di Epicuro, non può che essere fedele soltanto ai sensi. Ciò significa che non potrebbe essere convinto a credere nemmeno da una

[90] Ivi, p. 351: "One *who acknowledges all the Principles of Religion here mantained*, who thinks he is obliged to inform himself truly of his whole Duty to God, and to live up to the highest and purest Rules of Morality he can form to himself by the Assistance of his own reason and the united lights of other Men; who looks upon all the *moral* and or *practical* Part of the *Scriptures*, as very useful and Instructive […]: But does not believe any such thing as Revelation, or assent to those *peculiar Matters of Fact, or Doctrines*, which are wholly grounded upon *that extraordinary way of Conveyance*, and are not *level to his Reason, or discoverable by it*".

[91] Id., *The Principles of Deism Truly represented, and set in a clear Light. In Two Dialogues Between a Sceptick and a Deist. The First concerning the Christian Revelation: The Second concerning Natural Religion* (1708), London 1729[5], pp. 8-9: "What reason have I given you to suspect me of so much credulity? Because I agree with all the Nations and Ages, of the World, in the Acknowledgment of God, must I believe every Pretender to Messages and Commissions from Heaven? The voice of Nature is plain and easy to be understood, but that which they call the *Word of God* is past my comprehension. […] I am fully persuaded that there is a God; and I have as worthy and as honourable Notion of him as any *Jew* or *Christian* of them all; but I know of no Books that were written by him; and I don't believe a Tittle either to the *Old Testament* or the *New*".

dimostrazione razionale (essendo peraltro incapace di usare la ragione stessa). In effetti, lo scettico afferma che "le prove a sostegno della religione cristiana [verità rivelata] hanno più apparenza di verità rispetto agli argomenti a favore dell'esistenza di Dio [della religione naturale]", aggiungendo che ciò viene asserito da "qualcuno (egli stesso) che nega che Dio sia mai intervenuto nel mondo"[92]. Se Gastrell riteneva che l'obiettivo dell'ateo e del deista, in fondo, fosse lo stesso – ossia eliminare qualsiasi forma di religione, a partire dal suo principio essenziale – per quale motivo decidere di fornire queste precisazioni? Se pensava che l'attacco alla religione naturale fosse comunque determinante per la caduta di quella rivelata, essendone la base, perché scegliere di focalizzarsi sulla critica di quest'ultima? Una prima risposta può essere legata alla convinzione che, a differenza dell'ateo *tout court*, colui che crede almeno in una divinità creatrice e intelligente possa essere convertito, essendo dotato di facoltà mentali correttamente funzionanti e privo di un carattere intrinsecamente vizioso. Vi è poi una seconda risposta. Come detto pocanzi, la negazione dell'esistenza di Dio rappresenta, in senso assoluto, un pericolo superiore rispetto alla mancata accettazione della verità della Scrittura, minando le fondamenta di qualsiasi forma di religione. È quindi possibile che questa distinzione tra il deista e l'ateo sia dovuta alla necessità di indicare la problematica posizione del deista che è apparentemente più moderata, ma che mette in discussione il fondamento stesso delle istituzioni ecclesiastiche. Sostenere che la missione di Cristo sia una finzione, ponendola sullo stesso piano di un romanzo scritto da testimoni inaffidabili, implica mettere in discussione non soltanto la promessa di vita eterna contenuta nel Vangelo, ma anche, come sottolinea Samuel Bradford (1652-1731) nelle sue *lectures* dal titolo *The Excellency of the Christian Revelation, as it promises Assistance and compleat Salvation to Sinners* (1699), "quelle istituzioni [fondate da Cristo] per essere costantemente osservate e impiegate nella sua Chiesa, adeguate per natura ad animarci e concepite come mezzi per trasmetterci la grazia dello Spirito

[92] Ivi, p. 11. Le parole di uno scettico sembrano essere sottilmente impiegate per avvalorare la verità del racconto della Scrittura, soprattutto dei fatti riguardanti la vita di Cristo, come la Risurrezione. Lo scettico chiede ancora al deista: "Non dovresti essere più soddisfatto che queste cose siano il prodotto della mano di Dio, rispetto a [credere] che il mondo sia stato creato da lui quando non eri presente per vederlo?". Ivi, p. 12. Lo scettico sottolinea quindi che se dovesse decidere di credere lo farebbe non tanto in virtù di una dimostrazione razionale, quanto piuttosto alla luce delle testimonianze contenute nella Scrittura.

Santo"[93]. Dal momento che la natura umana è imprigionata nelle tentazioni del vizio, risulta necessaria la presenza di "mezzi esterni e sensibili che portino la grazia di Dio alla nostra anima"[94]. Affinché ciò sia possibile, Gesù Cristo

> non ha soltanto fatto in modo che la propria parola fosse riportata da coloro che ha ispirato, […] alla quale possiamo ricorrere individualmente, […] ma ha istituito un ordine di uomini come suoi ministri cosicché siano osservate [le istituzioni] […]. A tale scopo ha ordinato agli apostoli e ai loro successori nell'opera di ministri di ricevere tra i discepoli coloro che si sarebbero pentiti e avessero professato fede in lui, attraverso il rito esteriore del battesimo […] Ha inoltre stabilito che i discepoli […] non debbano soltanto compiere atti di devozione individuali, ma che si incontrino insieme per adorare Dio […]; in particolare, che in un certo giorno della settimana si incontrino in maniera solenne […] per commemorare il sacrificio sulla Croce[95].

Dopo aver esaltato l'importanza dei preti, veri e propri successori degli apostoli nel mantenimento della Chiesa di Cristo, Bradford si rivolge direttamente a ogni "serio deista", domandandogli se "le istituzioni cristiane non siano molto più razionali, rispettabili, semplici e adeguate al proprio scopo rispetto a quelle di ogni altra religione"[96]. Ciò che risulta particolarmente preoccupante non è tanto l'attacco alla religione in generale – molte religioni, come afferma il deista stesso, sono espressione di *priestcraft* – quanto piuttosto all'unica vera religione, che determina la legittimazione esclusiva del clero cristiano ad esercitare la propria funzione[97]. Come sottolinea George

---

[93] Samuel Bradford, *The Excellency of the Christian Revelation, as it promises Assistance and compleat Salvation to Sinners*, in *A Defence of Natural and Revealed Religion* cit., vol. I, pp. 504-514, p. 509.

[94] Ivi, p. 510.

[95] *Ibidem*: "He has not only caused his Word to be written by those who conversed with him, […] which we may at all times have free recourse to ourselves; […] but he has settled an Order of Men as his Ministers, to see them observed […]. Thus he ordered the Apostles and their Successors in the work of the Ministry, to receive in their number of disciples, all such as should profess their repentance and Faith in him, by the external Rite of the Washing them with the Water. […] He has farther ordained that all his Disciples […] shall not only Perform Acts of Christian Devotion by themselves, but moreover that they shall meet together, to join in the more publick worship of God; […] particularly, that on a certain day, every week, […] they shall meet in to commemorate the great Sacrifice which he made of himself upon the Cross".

[96] Ivi, p. 511.

[97] La posizione espressa da Samuel Bradford è particolarmente significativa in virtù della sua comune caratterizzazione come *Whig* e *low-churchman*. A tal proposito si veda Rebecca Louise Warner, *Bradford, Samuel (1652/1731)*, ODNB, https://www.oxforddnb.com/view/10.1093/ref:odnb/9780198614128.001.0001/odnb-9780198614128-e-3178. Ancora una volta, risulta chiaro come queste etichette non rendano giustizia alla complessa posizione dei singoli membri del clero. È interessante ricordare il

Stanhope (1660-1728), il Nuovo Patto di Cristo con l'umanità, offrendo una modifica della Legge di Mosè – attraverso la sostituzione dell'obbedienza assoluta con la fede nella messianicità di Cristo – corrisponde anche all'istituzione di una nuova Chiesa, non più caratterizzata dall'adorazione di Dio attraverso sacrifici e rituali, ma da un impegno morale e spirituale[98]. La *priestcraft* esiste, ma non riguarda i ministri cristiani:

> Che ci siano stati presso i pagani, e tuttora presso alcuni cristiani, *idoli* amati e redditizi, è una verità troppo chiara e riprovevole: ma che convincere gli uomini ad accettare come parola di Dio cose sulle quali non hanno evidente competenza sia uno di questi, è per me completamente incomprensibile. […] Perché cosa fanno in effetti questi uomini, se non inculcare umiltà e modestia, insegnare ai loro ascoltatori a non credere che le loro capacità siano migliori di ciò che potrebbero pensare, e a non supporre che Dio non sia in grado di fare qualcosa che uomini deboli non sono capaci di concepire e comprendere totalmente?[99].

Oltretutto, il termine *priestcraft* "ha un'applicazione ampia […]. Per uomini adulti e cresciuti nella lussuria […] le restrizioni del matrimonio sono *priestcraft*. Per spiriti faziosi e turbolenti lo è l'obbedienza ai governanti. Per i profani e gli irreligiosi la *priestcraft* si identifica con i sacramenti e la Scrittura"[100]. Con quest'ironica affermazione Stanhope evidenzia, con intento svilente, il rifiuto degli infedeli di ogni

---

sermone predicato da Bradford in occasione dell'anniversario annuale delle *charity schools*, dal titolo *Unanimity and Charity, the Characters of Christians* (1709), in cui si esortano i confratelli a perseguire il progetto di propagazione e difesa della religione cristiana inaugurato dagli apostoli, sempre seguendo il metodo prescritto nel catechismo della Chiesa Anglicana, soprattutto attraverso la somministrazione dei sacramenti. Cfr. ivi, pp. 20-22.

[98] Si veda George Stanhope, *The Law not destroyed but established by the Gospel* (1702), in *A Defence of Natural and Revealed Religion* cit., vol. I, pp. 669-694. Occorre precisare che i sermoni di Stanhope sono dedicati agli ebrei piuttosto che ai deisti. In effetti il suo punto di riferimento dichiarato è Richard Kidder, in particolare la sua opera intitolata *A Demonstration of the Messias. In which the truth of the Christian religion is proved especially against the Jews*, pubblicata nel 1684 e riproposta come base per le Boyle Lectures del 1693. Stanhope fa emergere un punto in comune tra ebrei e deisti, il rifiuto di Cristo e delle istituzioni connesse alla sua figura. Il titolo della raccolta dei suoi sermoni è *The Truth and Excellency of the Christian Religion asserted against Jews, Infidels, and Heretics*.

[99] Ivi, p. 758: "That there have been among the Heathen, and are still among Christians, darling and profitable *Dianas* is too plain and to reproachful a Truth: But that the pressing Men to take God's Word for things of which they can have no competent Evidence besides, should be one of these, is to me altogether incomprehensible. […] For what do these Men in effect, but inculcate Humility and Modesty, teach their Hearers not to think of their own abilities more highly than they ought to think, nor to suppose the Great God capable of being, saying, doing nothing, which feeble Man cannot distinctly conceive and fully comprehend?".

[100] *Ibidem*.

autorità, non solo di quella religiosa, rendendoli individui pericolosi per la stabilità sociale. I ministri di Cristo, dato il compito che è stato loro affidato – predicare ed educare secondo i principi della vera religione – hanno invece un ruolo privilegiato.

La percezione del pericolo determinato dagli attacchi alla "vera religione" aumentò notevolmente con la pubblicazione del *Discourse of Freethinking, Occasion'd by the Rise and Growth of a Sect Call'd Free-Thinkers* di Anthony Collins (1713), una vera e propria affermazione dell'autosufficienza della ragione non soltanto in materia religiosa, ma riguardo a ogni questione in generale[101]. Si può dire a tal proposito che

> lo scopo del libero pensiero [fosse] smascherare credenze superstiziose che altrimenti avrebbero causato paure pericolose e superflue. Collins affermò che i preti non insegnavano necessariamente la verità, ma dottrine che favorivano i loro interessi, così spiegava le differenze tra gli insegnamenti delle varie sette cristiane e il bisogno di ricerche libere e individuali. In tal modo, Collins fece propria la critica deistica della Chiesa e la convogliò in un programma a favore della libertà di pensiero e della tolleranza religiosa[102].

Già nell'*Essay concerning the Use of Reason* (1707), Collins aveva sostenuto la necessità che ciascuno esaminasse il testo sacro attraverso la propria ragione, considerata l'unico criterio valido per distinguere il vero dal falso all'interno della Scrittura[103]. Pur non avendone attaccato direttamente il contenuto, Collins si era spinto a

[101] Per un'edizione critica del *Discourse of Free-Thinking* in italiano si veda Anthony Collins, *Discorso sul libero pensiero*, trad. it. di Ida Cappiello, Liberilibri, Macerata 1990. Tra gli studi che discutono quest'opera e il pensiero di Collins in generale si vedano soprattutto James O'Higgins, *Anthony Collins: The Man and His Works*, The Hague 1970; Frederick C. Beiser, *The Sovereignty of Reason: The Defense of Rationality in the Early English Enlightenment*, Princeton University Press, Princeton 1996; Pascal Taranto, *Du déisme à l'athéisme* cit.; Giovanni Tarantino, *Lo scrittoio di Anthony Collins (1676-1729). I libri e i tempi di un libero pensatore*, Franco Angeli, Milano 2007.

[102] Carmel, *Anticlerical legacies* cit., p. 114. Come sottolinea Diego Lucci, "il *Discourse of Free-Thinking* è un lavoro molto interessante perché combina le più importanti teorie liberali sulla tolleranza religiosa e molte dottrine ermeneutiche innovative all'interno di un impianto epistemologico razionalistico, a partire dalla radicalizzazione della 'way of ideas' di Locke. Collins fa inoltre riferimento alle teorie sull'uso della ragione in questioni religiose di molti scrittori protestanti. Si avvale della teoria protestante del 'libero esame', traendo le più estreme conseguenze di tale dottrina. […] Secondo Collins il protestantesimo incoraggia gli uomini a ricorrere alla ragione e a giudicare da sé – e Collins radicalizza questo precetto applicandolo a un ambito più ampio rispetto all'interpretazione biblica e definendo la ragione sulla base di una versione estremamente coerente dell'epistemologia di Locke". Cfr. Lucci, *Scripture and Deism* cit., p. 145.

[103] Si veda Lucci, *Scripture and Deism* cit., p. 137. Gastrell avrebbe risposto lo stesso anno in *A Defence of Some Considerations Concerning the Trinity*, London 1707, criticando il tentativo di Collins di porre la ragione come unico criterio per fornire l'assenso in qualsiasi materia, dunque anche rispetto al testo sacro. Cfr. Lucci, *Scripture and Deism* cit., p. 137.

negare, portando alle sue estreme conseguenze la teoria epistemologica di Locke, che esistessero verità superiori alla ragione (*above reason*), affermando che qualsiasi proposizione dovesse essere sottoposta al controllo razionale. Ogni asserzione che non poteva essere razionalmente dimostrata, veniva ricondotta all'invenzione dei preti[104]. In fondo, avendoci dotati della ragione, era stato Dio stesso a manifestare la volontà che distinguessimo il vero dal falso, garantendoci il diritto di "conoscere legittimamente qualsiasi verità, […] dunque il diritto a pensare liberamente"[105]. Si può dire che,

> nella sua apologia della piena libertà di pensiero Collins si poneva sulla stessa linea [di Toland e Shaftesbury], con provocazione non dissimulata verso i poteri e le istituzioni ecclesiastiche. La difesa del libero pensiero emerge dalla vivida descrizione dei danni causati dalla debolezza del conformismo e dall'astuto disegno dei preti, come dalla proposta di un ateismo che rende gli uomini migliori e più adatti a una vita sociale. Vi è inoltre, nel discorso, l'affermazione che il progresso intellettuale si realizza per uno sforzo che non può limitarsi all'azione di pochi liberi, che non basta una libertà nel foro interiore delle coscienze di alcuni, ma occorre una società che riconosca agli uomini il diritto a pensare liberamente[106].

Basandosi sull'assunzione dell'origine divina della Scrittura – e sulla verità dei fatti narrati al suo interno – i preti avevano legittimato la propria posizione privilegiata all'interno della società, ponendosi come successori di Cristo nel ruolo di veri e propri strumenti dello Spirito Santo. Collins attaccava posizioni come quelle che troviamo nelle *lectures* di Lilly Butler, dal titolo *Religion no Matter of Shame or Reproach* (1709):

> I ministri del culto sono i membri più utili della società, e dovrebbero essere stimati e privilegiati non solo per il loro rapporto con Dio, ma in ragione della loro attività, per la natura del loro impiego, che in maniera molto chiara tende a promuovere il bene pubblico. […] Le coscienze degli uomini sono spesso esortate

[104] Nel caso di Locke la ragione è necessaria per mostrare l'origine divina della Scrittura, la quale, in virtù dell'incapacità concreta della ragione stessa di fondare un sistema morale completo – ne sarebbe capace solo in linea di principio – fornisce un fondamento etico del comportamento conforme alla ragione. Cfr. Lucci, *John Locke's Christianity* cit., pp. 25-48.

[105] Anthony Collins, *Discorso sul libero pensiero* cit., p. 8.

[106] Ivi, si veda l'introduzione di Ida Cappiello, *Anthony Collins, "country gentleman" ed illuminista radicale*, p. XXI.

> a considerare il loro dovere reciproco e verso il pubblico, la cui esecuzione è rafforzata dai potenti argomenti del Vangelo: non è questo, in grande misura, merito del lavoro di coloro che amministrano le cose sacre (*Holy Things*)? Quali altri ruoli sono più benèfici per il pubblico, del loro? […] Niente può essere più dannoso per l'umanità che indebolire la loro autorità nel predicare il Vangelo, e gettare disprezzo su di loro e sulla loro professione[107].

Indipendentemente dal fatto che vengano considerati o meno in qualità di ministri di Cristo – quindi in virtù del loro rapporto privilegiato con Dio – i preti manterrebbero comunque un ruolo fondamentale all'interno del contesto sociale. L'obiettivo della critica di Butler non era tuttavia soltanto Collins, bensì, più direttamente, *A Letter Concerning Enthusiasm* (1708) di Anthony Ashley Cooper, terzo conte di Shaftesbury, contenente riflessioni che sarebbero state in seguito riprese e sviluppate nella sua opera più celebre, ossia *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* (1711)[108]. Nella *Letter* Shaftesbury scriveva:

> Solo un uomo cattivo può desiderare che Dio non esista, poiché questo significa desiderare contro il bene pubblico e anche contro quello privato, se rettamente inteso. Ma se un uomo non ha una volontà così malvagia da soffocare la sua fede, sicuramente deve avere una pessima opinione di Dio, e crederlo di gran lunga meno buono di quanto egli stesso sa di essere, se immagina che un uso imparziale della ragione, in qualsivoglia argomento speculativo, possa fargli correre dei rischi dopo la morte, e che invece un vile ripudio della propria ragione,

[107] Lilly Butler, *Religion no Matter of Shame or Reproach*, in *A Defence of Natural and Revealed Religion* cit., vol. II, pp. 433-490, pp. 440-441: "The Ministers of Religion are most useful members of a Society, and ought to be esteemed and favoured, not only for their relation to God, but for their works sake, for the nature of their Employment, which so highly and manifestly tends to promote public good. […] Mens consciences are so often awakened to consider their duty to the Publick, and to one another, and all the mighty Arguments of the Gospel, whereby the Performance of it is enforced: It is not all this, in a great measure, owing to the Labours of those who Minister about Holy Things? […] Nothing can be more injurious to Mankind, than to weaken their Authority in Preaching the Gospel, and to pour contempt upon them and their Profession".

[108] Per le edizioni più recenti dell'opera si vedano Anthony Ashley Cooper, (Shaftesbury) *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* (1711), edizione a cura di Lawrence E. Klein, Cambridge University Press, Cambridge 2000; Id., *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, edizione a cura di Douglas Den Uyl, Liberty Fund, Indianapolis 2001, 3 voll. Un'interessante biografia di Shaftesbury, scritta dal figlio Anthony Ashley Cooper, quarto conte di Shaftesbury, è contenuta in Benjamin Rand, a cura di, *The Life, Unpublished Letters and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury*, London 1900.

> e un'ostentazione di fede su ogni nozione troppo difficile per il suo intelletto, possano dargli diritto a particolari favori nell'aldilà[109].

Avere un siffatto atteggiamento implicherebbe essere "parassiti della devozione", ossia "usare Dio come i furbi mercanti usano coloro ai quali si rivolgono quando ignorano i loro titoli"[110]. Butler sottolinea che la riflessione di Shaftesbury avallerebbe l'idea per cui i preti dovrebbero, in primo luogo, rinunciare a insegnare che la pratica della fede non deve essere abbandonata in assenza di una prova della sua evidente falsità o in virtù dello scherno di qualcuno, e, in secondo luogo, che dovrebbero smettere di affermare che occorre essere timorosi di Dio finché non si ha prova che non esista alcunché da temere[111]. Analogamente a Tindal e Toland, anche Shaftesbury avrebbe fatto leva sulle categorie impiegate nel dibattito politico – *High* e *low churchmen* – per promuovere una forma di sacerdozio (*priesthood*) minimale, spogliato della sua natura privilegiata in un contesto caratterizzato dalla libertà di coscienza – mantenendo comunque la necessità di una regolamentazione pubblica del culto cristiano[112]. Nelle *Characteristics* Shaftesbury si proclama pubblicamente a fianco dell'ortodossia, esprimendo "il suo profondo rispetto e religiosa venerazione", che manifesta evitando di nominare "alcun sacro e solenne mistero della Rivelazione"[113]. Egli dichiara inoltre di non aver mai sostenuto, in alcuno scritto, pubblico o privato, né tantomeno di aver promosso sul piano pratico, a qualcosa che non fosse in conformità con i dettami della Chiesa[114]. Tuttavia, richiamando il proprio *Sensus Communis: An essay on the Freedom of Wit and Humour*

[109] Shaftesbury, *Lettera sull'entusiasmo. A mylord****, in Angela Taraborrelli, a cura di, *Scritti morali e politici di Anthony Ashley Cooper, conte di Shaftesbury*, UTET, Torino 2007, p. 130. Per l'edizione originale si veda Shaftesbury, *A Letter Concerning Enthusiasm, to My Lord ******, London 1708.

[110] Shaftesbury, *Lettera sull'entusiasmo* cit., p. 131. In altre parole, far leva sulla Scrittura, o su Dio in generale, senza impiegare la ragione, sarebbe come rivolgersi a qualcuno ignorandone volontariamente lo *status*. Questo comportamento è associato da Shaftesbury ai mercanti opportunisti, che fingono ipocritamente di non conoscere la posizione dei loro interlocutori per volgere la situazione a proprio favore. In questo caso, Shaftesbury intende quindi "i parassiti della devozione" come coloro che invocano Dio non per autentica fede, ma rifiutando di conoscerne la natura – quindi rinunciando all'uso della ragione – lo adoperano in maniera strumentale per giustificare azioni egoistiche.

[111] Cfr. Butler, *Religion no Matter of Shame or Reproach* cit., p. 437.

[112] Shaftesbury viene considerato una figura peculiare rispetto ai "colleghi" esponenti del libero pensiero, in quanto promuove una forma di religione civile basata su una lettura radicalmente erastiana della Riforma e rinuncia al contempo a una critica del cristianesimo *tout court*, ponendolo – nella sua versione "primitiva" – come fondamento della società. Cfr. Ashley Walsh, *Building Athens from Jerusalem: Anthony Ashley Cooper, Third Earl of Shaftesbury*, in Id., *Civil Religion and the Enlightenment in England 1707-1800*, Cambridge University Press, Cambridge 2020, pp. 40-58.

[113] Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, edizione a cura di John Robertson, Grant Richards, London 1900, 2 voll., vol. II, p. 352.

[114] *Ibidem*.

(1709), il filosofo inglese sottolinea il diritto di esercitare lo spirito critico nell'analisi dei vari aspetti concernenti i testi sacri – dalla composizione allo stile, soprattutto nelle svariate pubblicazioni diverse dall'originale – allo scopo di verificarne la preservazione e la purezza[115]. Nella sua disamina della *Letter* di Shaftesbury, Butler sottolinea che

> La nozione che ha questo scrittore della perfetta bontà nell'Ordinatore Supremo (*Supreme Manager*), è contraria a […] tutte le evidenze e prove della verità del *Vangelo*, nella misura in cui nel Vangelo *l'ira di Dio* è chiaramente *rivelata contro l'ingiustizia e la miscredenza degli uomini*. E tuttavia, pur vivendo in una nazione cristiana, egli non ritiene opportuno portare argomenti contro la possibilità di una rivelazione divina, o contro le tante prove che forniamo a sostegno dell'autorità divina della Scrittura; insinua soltanto che la nostra fede non abbia altro fondamento se non l'apparente pretesto dell'*evidenza morale* e dei dati di fatto; […] e ci dice che quando è di *buon umore* non può credere come facciamo noi. Ma non è forse il suo stesso argomento […] basato sull'evidenza morale? Quale altra prova abbiamo che lui fosse in una così buona condizione di spirito e nella più *gentile disposizione* quando scriveva la sua *Lettera*; e non avesse invece orribili pensieri della giustizia che ridicolizzava o una segreta ostilità nei confronti della *sacralità di una Chiesa*, o nei confronti dell'autorità dei suoi ministri […]?[116].

Secondo Butler, Shaftesbury sosterrebbe di non poter accettare la concezione di Dio descritta nella Rivelazione, in quanto non può essere razionalmente dimostrata; a maggior ragione Shaftesbury la rifiuterebbe quando si trova in una buona disposizione di spirito – detto altrimenti, quando usa l'ironia. Il teologo risponde accusando

[115] Shaftesbury cita anche in maniera estesa *A Discourse on the Liberty of Prophesying* (1647) del vescovo Jeremy Taylor (1613-1667), definendolo una rivendicazione "non soltanto della libertà di pensiero, ma della libertà di discorrere liberamente riguardo a questioni di fede". Cfr. ivi, p. 353. Shaftesbury insiste sul fatto che l'analisi delle varie edizioni del testo sacro possa contribuire a mettere in discussione la legittimità delle affermazioni e delle pretese di coloro che lo pongono a fondamento della religione. Si veda ivi, pp. 354-358.

[116] Butler, *Religion no Matter of Shame or Reproach* cit., pp. 482-483: "This Writer's Notion of Perfect Goodness in a Supreme Manager […] hath all the Evidence and Proofs of the Truth of the *Gospel* against it; for therein the *Wrath of God is* plainly *revealed against all Ungodliness and Unrighteousness of Men*. And yet, tho' in a Christian Nation, he doth not think fit, to bring any Arguments against the Possibility of a Divine Revelation, or against the many Proofs we alledge for the Divine Authority of the Holy Scriptures; but only insinuates, that our Faith hath no other Foundation but *the specious Pretext of Moral Evidence, and Matter of Fact*; […] and tells us, That when he is in a very *good Humour* he cannot believe as we do. Buth doth not his own Argument […] depend upon Moral Evidence? For what other kind of Proof have we, that he was in so *good a Humour, in the sweetest and kindest Disposition of his Life* when he was writing this Letter; *that* he had no *dreadful Thoughts* of that Justice he was ridiculing, no secret Enmity against the *Awfulness of a Church*, or the Persons and Authority of its Ministers […]?".

Shaftesbury di essere in malafede: quest'ultimo, infatti, non porterebbe alcun argomento contro la verità della Scrittura, affermando semplicemente di non averne bisogno. Rivolgendo a proprio favore l'argomento del nemico, Butler sostiene che le parole di Shaftesbury – non essendovi chiara prova del contrario – potrebbero essere guidate da un fine nascosto, mettere in discussione l'autorità dei membri del clero. All'idea di un sacerdozio fondato su basi esclusivamente religiose, dipendente dalla "deliberata ignoranza e […] cieca idolatria [di coloro che hanno] accolto certe opinioni"[117], Shaftesbury contrappone un'idea decisamente "secolare" di prete, che perde la sua superiorità mantenendo il ruolo di *primus inter pares* nella comunità di credenti[118]. L'aspetto più rilevante della sua proposta, almeno in questo contesto, è rappresentato proprio dall'esaltazione del "*good humour*", ossia dell'atteggiamento ironico come punto di partenza per affrontare questioni religiose[119]. In proposito, nel *Sensus Communis* si legge:

> Gli uomini preferirebbero ragionare di sciocchezze, in modo da poter ragionare liberamente e senza l'imposizione dell'autorità, piuttosto che dei più importanti e più utili argomenti del mondo, se vengono tenuti sotto un regime di restrizione e paura. […] Se agli uomini si vieterà di esprimere le loro opinioni su certi argomenti in modo serio, lo faranno in modo ironico. Se si vieterà loro di parlarne, o se troveranno troppo rischioso farlo, allora si camufferanno, si faranno misteriosi, e parleranno in modo così difficile da non farsi comprendere, o almeno da non farsi interpretare facilmente da coloro che vogliono far loro del male. E così il motteggio diventa una moda, e scade nell'eccesso. È stato proprio lo spirito di persecuzione a stimolare lo scherno; e la mancanza di libertà è la causa della mancanza di vera civiltà (*politeness*) e della corruzione o del cattivo uso della battuta scherzosa e dell'umorismo[120].

[117] Shaftesbury, *Sensus Communis. Saggio sulla libertà di spirito e di umorismo*, in *Scritti morali e politici* cit., pp. 147-148. Per l'edizione originale si veda Shaftesbury, *Sensus Communis: An essay on the Freedom of Wit and Humour. In a Letter to a Friend*, London 1709, p. 2.

[118] Cfr. Walsh, *Building Athens from Jerusalem* cit., p. 43, dove si riassume la proposta di Shaftesbury: "I membri del clero saranno pastorali e mondani. Non dovranno essere insistenti riguardo all'irrilevante metafisica di un altro mondo, ma preparare le persone ad esso attraverso la buona condotta in questo. Guideranno gli individui in una lettura razionale e individuale della Scrittura".

[119] Una discussione molto valida di questo argomento, all'interno di una ricostruzione complessiva del pensiero di Shaftesbury, è offerta in Alfred Owen Aldridge, *Shaftesbury and the Deist Manifesto*, "Transactions of the American Philosophical Society", 41:2, 1951, pp. 297-382.

[120] Shaftesbury, *Sensus Communis* cit., pp. 153-154.

All'idea della legittimazione secolare, e non teologica, dei ministri della Chiesa – che conservano un ruolo educativo ed esemplare a livello pubblico – Shaftesbury affianca dunque l'uso dell'ironia come strumento attraverso cui combattere l'impostura[121]. Quest'ultima sarebbe caratterizzata da una sorta di spirito di gravità, esercitato ad esempio nella predicazione di un sermone, il cui scopo consiste nel "terrorizzare, esaltare, incantare, dilettare piuttosto che nel convincere o istruire", riducendosi al "pestar l'acqua nel mortaio" e provocando nei partecipanti "il disgusto e [rendendo gli argomenti del sermone] altrettanto spiacevoli quanto chi li espone"[122]. Uno spirito ironico risulta quindi il punto di partenza più adeguato per affrontare questioni religiose, dal momento che "inclina una persona verso la fede nel fatto che l'universo sia disposto in maniera ordinata e benevola, mentre il cattivo umore (*ill humour*) conduce un uomo all'ateismo o a credere che il mondo sia governato da poteri diabolici e maligni"[123]. Nel momento in cui si acquisisce questa consapevolezza, non vengono più posti limiti all'impiego della ragione; agire diversamente significherebbe attribuire a Dio scarsa bontà e imperfezione[124].

[121] Alfred Owen Aldridge sottolinea come l'idea che l'ironia, o il ridicolo, siano la prova della verità – l'espressione "*Ridicule is the test of truth*" – non appartenga a Shaftesbury, il quale intende piuttosto sostenere che "il ridicolo debba essere chiamato in causa per stabilire se la gravità sia posta correttamente. L'esame del ridicolo non è la prova della verità di un'opinione, ma della serietà e della pesantezza con cui la teniamo in considerazione. […] L'umorismo e lo spirito positivo sono il prerequisito di un dibattito libero, ed è questo l'esame della verità, non il ridicolo. Quest'ultimo sovrasta semplicemente la voce autoritaria e l'alta tensione del pedagogo, usate per 'mantenere la comprensione a distanza e fuori portata', e denunciando l'impostura e la falsa gravità apre la strada alla libera discussione". Si veda Alfred Owen Aldridge, *Shaftesbury and the Test of Truth*, "PMLA", 60:1, 1945, pp. 129-156, pp. 131-132.

[122] Shaftesbury, *Sensus Communis* cit., p. 153.

[123] Aldridge, *Shaftesbury and the Deist Manifesto* cit., p. 318.

[124] L'adozione di uno spirito ironico assume, all'interno del progetto di Shaftesbury, un ruolo fondamentale in rapporto alla gentilezza (*politeness*). Se lo spirito di gravità è la cifra caratteristica dell'impostura, dunque di un rapporto autoritario tra una guida e un sottoposto, l'ironia, o uno spirito ben disposto, in quanto prerequisiti di un dibattito libero, sono fortemente legati a una dimensione di socialità che prevede una relazione tra pari. Shaftesbury scrive che "ogni raffinamento (*politeness*) nasce dalla libertà. Ci ingentiliamo a vicenda, smussiamo e levighiamo le nostre parti ruvide e spigolose attraverso una sorta di amichevole collisione (*amicable collision*). Impedire questo vuol dire, inevitabilmente, far arrugginire gli intelletti degli uomini. Vuol dire distruggere la civiltà (*civility*), la buona educazione e persino la carità stessa, con la scusa di preservarla". Si veda Shaftesbury, *Sensus Communis* cit., p. 150. Sul tema si veda Brunella Casalini, *Politeness, socialità e carattere in Shaftesbury*, "La società degli individui", 13, 2002, pp. 55-72, articolo che si rivela interessante soprattutto per l'analisi della dimensione politica del discorso di Shaftesbury, in cui l'ideale della *politeness* ha un forte nesso con "le trasformazioni della *polity*, oltre che dell'*economy*, avvenute in Inghilterra tra Sei e Settecento, in particolare in seguito alla seconda rivoluzione inglese, e alla stesura del *Bill of Rights* del 1689". Ivi, p. 55. Per un'analisi dello sviluppo del concetto di *politeness* e della sua fondazione filosofica nel pensiero di Shaftesbury si vedano Lawrence Klein, *The Third Earl of Shaftesbury and the Progress of Politeness*,

Pur non avendo attaccato il cristianesimo *tout court* – rinunciando a chiamare direttamente in causa i misteri della Rivelazione – Shaftesbury fu comunque criticato con la stessa intensità che era stata riservata a Tindal, Toland e Collins. È possibile constatare questa parità di trattamento soprattutto nelle *lectures* risalenti al biennio 1713-14, nelle quali il prete Benjamin Ibbot (1680-1725) si scagliò contro il *Discourse of Freethinking* di Collins predicando una serie di sermoni raccolti e pubblicati con il titolo *The True Notion of the Exercise of Private Judgment, or Free-Thinking*[125]. Nell'apertura del primo sermone, *The True Notion of Free-Thinking*, Ibbot discute il dono della profezia, che l'apostolo Paolo riteneva fosse la più alta capacità dello spirito:

> Alcuni hanno esposto la Scrittura attraverso un dono straordinario, e una rivelazione immediata, che i membri della Chiesa avevano a quel tempo (il tempo della Chiesa primitiva). Altri lo hanno fatto senza usare tale dono straordinario, o non solo con questo, ma anche perché incaricati da Cristo. Tutto ciò fu fatto soltanto presso i *Cristiani*. E fu fatto nelle loro assemblee pubbliche di adorazione divina, per *rafforzare la propria fede santa* e per la reciproca formazione e miglioramento. Ho ritenuto quindi opportuno evidenziare, per giustificare l'attuale *predicazione* dei ministri del Vangelo, che essa è compatibile con l'antico ministero profetico (*prophesying*) proprio della Chiesa Primitiva, e merita dunque un appellativo migliore rispetto a quelli che gli sono stati recentemente assegnati. Ad alcuni è piaciuto definirla *arringa*, e *forma pedante di discorso pubblico* e *orazione su un certo tema*. Un altro, con la sua consueta modestia e buone maniere, afferma che presso i cristiani *fare un'arringa sulla base di un testo viene falsamente chiamato predicare il Vangelo*[126].

"Eighteenth-Century Studies", 18:2, 1984-85, pp. 186-214; Id., *Shaftesbury, politeness and the politics of religion*, in *Political Discourse in Early Modern Britain* cit., pp. 283-301.

[125] Si veda Benjamin Ibbot, *A course of Sermons Preach'd for the Lecture founded by the Honourable Robert Boyle; At the Church of St. Mary-le-Bow, In the Years 1713, and 1714, wherein The True Notion of the Exercise of Private Judgment, or Free-Thinking, in Matters of Religion, is stated; The Objections against it, Answered; And the Modern way of Free-Thinking, as treated of in a late Discourse on that Subject, is taken into Consideration*, in *A Defence of Natural and Revealed Religion* cit., vol. II, pp. 730-868. Entrato probabilmente in contatto con Samuel Clarke grazie al suo tutor Richard Laughton, il quale era un seguace di Locke e Newton, nel 1706 venne nominato bibliotecario e successivamente cappellano di Thomas Tenison, posizione che gli aprì la strada nei rapporti ecclesiastici. Prese parte alla Bangorian Controversy in difesa di Benjamin Hoadly, pubblicando sei sermoni nel 1719, nei quali sosteneva che il potere politico non doveva intromettersi in questioni religiose concernenti la spiritualità individuale. Cfr. Leonard Cowie, *Benjamin Ibbot (1680/1725)*, ODNB, https://www.oxforddnb.com/view/10.1093/ref:odnb/9780198614128.001.0001/odnb-9780198614128-e-14350.

[126] Ibbot, *The True Notion of Free-Thinking*, in *A Defence of Natural and Revealed Religion* cit., vol. II, pp. 731-738, pp. 731-732: "Some expounded Scripture by an extraordinary Gift, and Immediate

In questo caso, le critiche rivolte da Collins e Shaftesbury riguardo all'incarico spettante ai ministri della Chiesa vengono affrontate come tema principale, a partire da cui occorre mostrare la compatibilità tra due "doni dello spirito": la ragione e la profezia[127]. È dunque necessario definire correttamente il libero pensiero: se inteso in maniera adeguata, non potrà essere in contrasto con il ruolo di guida affidato ai preti. Ibbot delinea quindi cinque regole con l'obiettivo di garantire che la libertà di pensiero abbia delle limitazioni, precisando che "se niente [si può considerare] una solida base della fede oltre alla rigorosa dimostrazione e all'evidenza innegabile e sensibile, allora vi sarà una fine a tutte le arti e le scienze, ad ogni cosa compresa la religione, e tutte le azioni e le attività umane cesseranno"[128]. Le prime due regole prescrivono, rispettivamente, di amare la verità in quanto tale e di perseguirla senza temerne le conseguenze[129]. Scrive Ibbot:

> I grandi principi della religione naturale, ossia l'esistenza e la Provvidenza di Dio, la differenza tra bene e male morale, l'immortalità dell'anima e uno stato futuro di punizioni e ricompense; e i principi della religione rivelata, che consistono in una scoperta più chiara e completa dei principi della religione naturale, nell'acquisire regole e precetti più severi per la gestione delle nostre vite e azioni e per astenerci dal vizio […]; io sostengo che queste verità siano della più

Revelation, which private members of the Church had in those times. Others did it, not by such an extraordinary Gift, or not by that only, but by office also. And all this was done amongst *Christians* only. And it was done in their publick assemblies of Divine Worship, for the *building themselves up in their holy Faith*, and the mutual instruction and improvement of each other. Which I thought proper just to remark, in Vindication of the present *preaching* of the Ministers of the Gospel, which is agreeable to the antient *prophesying* used in the primitive Church, and does therefore deserve a better name, and more honourable Appellations than those of late has been bestowed upon it. Some have been pleased to stile it *Harangue*, and *Pedantick Forms of Pulpit Speeches*, and *Orations on certain Subjects*. Another says, with his usual Modesty and good Manners, that *haranguing upon a Text among Christians is falsely called preaching the Gospel*".

[127] Ibbot legittima le sue affermazioni sulla base delle parole dell'apostolo Paolo, che in 1 Tessalonicesi, 5, 21, afferma: "esaminate ogni cosa, tenete ciò che è buono", mentre in Efesini, 4, 11 scrive: "È lui che ha stabilito alcuni come apostoli, altri come profeti, altri come evangelisti, altri come pastori e maestri, per rendere idonei i fratelli a compiere il ministero, al fine di edificare il corpo di Cristo".

[128] Ibbot, *A farther Examination into the Modern Free-Thinking; and the Abuse and Misrepresentation of the Scriptures, and other Writers*, in *A Defence of Natural and Revealed Religion* cit., vol. II, pp. 779-788, p. 780.

[129] Dal momento che si presuppone l'interesse del libero pensatore a vivere in maniera dissoluta, è chiaro che costui venga considerato a priori poco desideroso di rispettarle, oltre che incapace di farlo.

> vitale importanza; […] La religione ha le sue minacce e promesse […]; questo è ciò che il Vangelo ha stabilito nella maniera più significativa[130].

Il punto fondamentale è che l'attacco alla verità del Vangelo viene considerato, al tempo stesso, come un tentativo di negare la funzione dei ministri della Chiesa[131]. Le regole che dispongono di svolgere le proprie ricerche in maniera imparziale e, soprattutto, utilizzando i mezzi che Dio ci ha dato, sono funzionali a mettere in evidenza la compatibilità tra la ragione e la rivelazione, ossia strumenti che Dio ci ha fornito e che dunque dobbiamo ugualmente impiegare. A questo proposito emerge l'aspetto più rilevante per cui i liberi pensatori vengono biasimati, ossia la concezione del libero pensiero come "pensiero astratto o speculazione metafisica, in opposizione all'evidenza morale e alle prove storiche che derivano dalle antiche testimonianze e dai dati di fatto"[132]. Questa ricerca della certezza più assoluta è quindi legata essenzialmente alla

[130] Ivi, p. 781: "The great principles of natural Religion, the Being and Providence of God, the difference of moral good and evil, the immortality of the Soul, and a future State of Reward and Punishment; the great principles of revealed Religion, which consist in a clearer and fuller discovery of the Principles of natural Religion, in enjoying stricter Rules and Precepts for the Government of our Lives and actions, and for abstaining from all Vice and Wickedness […]. I say, these truths are of the utmost consequence and importance […]; Religion has its Threats as well as promises […]; this is what the Gospel has done in a most remarkable manner".

[131] Alla pagina successiva si legge che alcune volte i liberi pensatori "ricorrono a riflessioni e risentimenti personali, e cercano di rendere la causa della religione odiosa e ridicola esponendo le follie e le imprudenze di coloro che la professano e amministrano. […] Ma a che scopo tutto ciò? E se anche degli scrittori cristiani avessero portato avanti idee che non possono essere difese, […]? La verità o la falsità della religione cristiana non dipende da ciò che viene detto o scritto adesso da chiunque professi di credere nella Rivelazione, ma da ciò che è stato compiuto in un'epoca passata a conferma della sua verità (della Rivelazione). Supponiamo di trattare ogni altra disciplina (*profession*) come costoro hanno trattato la teologia, riconoscendo le follie e le assurdità pronunciate da medici o avvocati; sarebbe un buon motivo per abolire queste professioni in quanto utili e insignificanti? Sarebbe un buon argomento per ritenere che non vi sia nulla di vero in queste materie? E tuttavia è questo l'argomento dei *liberi pensatori* contro la religione, specialmente contro la religione cristiana, ed è così che trattano i preti cristiani e i ministri del Vangelo". Cfr. ivi, p. 782: "They betake themselves to personal piques and Reflections, and endeavour to render the cause itself of Religion odious and ridicolous, by exposing and laying open the Follies and Imprudencies of the Professors and Ministers of it. […] But what is all this to this Purpose? What though many Christian Writers have advanced such notions as are not capable of being defended? […] For the Truth or Falsehood of the Christian Religion does not depend upon what is said or wrote now by any who profess to believe that Revelation, but upon what is done many Ages past for the Truth and Confirmation of it. Suppose we should treat any other Profession these men have done Divinity, and should reckon up all the follies and absurdities which have dropt from the Tongues or Pens of Lawyers or Physicians; would this be looked upon as a good reason why those Professions should be abolished as useless and insignificant? Is this any Argument that there is nothing true or certain in these Things? And yet this the Argument which *Free-Thinkers* urge against Religion; and it is thus they treat the Christian Priests and the Ministers of the Gospel". Dalla verità della religione cristiana consegue chiaramente la legittimità dei preti ad esercitare la loro funzione.

[132] Id., *The Modern Free-Thinking farther examined into: And, That the Use of Guides in Religion, is not inconsistent with the Use of Private Judgment*, in *A Defence of Natural and Revealed Religion* cit., p. 789.

volontà di rinunciare a qualsiasi guida in ambito religioso, come pure in ambito morale e politico.

La ricostruzione delle principali preoccupazioni del clero anglicano in epoca postrivoluzionaria, tra cui soprattutto le problematiche connesse alla natura fortemente anticlericale del deismo – o del libero pensiero – non può che concludersi con un'attenzione particolare a colui che può essere considerato, a buon diritto, il più celebre tra i *lecturers*, ovvero Samuel Clarke, già ricordato per la sua battaglia contro l'ateismo speculativo. Le sue *lectures* risultano particolarmente interessanti per due ordini di ragioni. In primo luogo, essendo dedicate rispettivamente ad atei e deisti, consentono di definire ancor più chiaramente come venissero percepite queste due categorie di nemici, e quali difficoltà si potessero riscontrare nel rispondere ai loro argomenti e alle loro invettive. In secondo luogo, i suoi sermoni, oltre a presentare elementi originali rispetto agli altri, raccolgono in maniera chiara i vari tipi di argomenti impiegati a sostegno dell'esistenza di Dio e della verità della Scrittura, offrendone un efficace riassunto[133].

2.4 Samuel Clarke. Tra "certezza matematica" ed evidenza morale

Le *lectures* di Samuel Clarke sono state più volte presentate come l'esempio paradigmatico dell'uso della filosofia naturale newtoniana a sostegno di uno specifico programma ideologico: i suoi sermoni avrebbero avuto un ruolo strumentale nel mostrare come "lo stesso Dio le cui leggi del moto erano state scoperte da Newton nel mondo naturale assicurasse anche inevitabilmente la pace, l'ordine, la prosperità, la conquista e il mantenimento dell'impero nel mondo politico"[134]. Secondo questa linea interpretativa, quindi, il fulcro del programma di Clarke sarebbe stato l'impiego dell'*argument from design* per mostrare l'esistenza di un ordine naturale, al quale

[133] Come scrive Mario Sina i sermoni di Clarke "costituiscono senza alcun dubbio una delle espressioni più elevate di una forma di apologetica che, capace di impiegare i contributi delle più recenti correnti filosofiche e teologiche, si mostra aperta alla più grande valorizzazione della ragione umana". Si veda Mario Sina, *L'apologétique de Samuel Clarke*, "Revue de Philosophique de la France et de l'Étranger", 187:1, 1997, pp. 33-44, pp. 33-34.

[134] James R. Jacob & Margaret C. Jacob, *The Anglican Origins of Modern Science: The Metaphysical Foundations of the Whig Constitution* cit., p. 264. Per un'ulteriore interpretazione che indica Clarke come il filosofo naturale archetipico, impegnato a usare le teorie di Newton per dimostrare l'esistenza di Dio, si veda Buckley, *At the Origins of Modern Atheism* cit., pp. 167-175.

sarebbe corrisposto un ordine politico ugualmente sotto il controllo e la protezione di Dio. In realtà, nella prefazione alla sua prima serie di sermoni Clarke sottolinea di essersi focalizzato "soltanto su un metodo o filo del discorso, sforzando[si] di renderlo il più possibile matematico, come consente la natura del discorso stesso"[135]. L'obiettivo dichiarato di Clarke consiste dunque nell'ottenere, rispetto all'esistenza e agli attributi divini, una certezza simile a quella ottenuta con una dimostrazione geometrica; nel caso dell'*argument from design*, invece, l'esistenza di Dio, pur essendo fortemente suggerita dall'osservazione del mondo naturale, non è provata con certezza definitiva. In altri termini, si trattava di estendere in senso cartesiano la certezza del metodo matematico all'ambito teologico, allo scopo di rispondere alle critiche dei nemici dichiarati, Hobbes e Spinoza. L'approccio di Clarke si rivela senz'altro affine a quello di Descartes nella misura in cui ricava la certezza dell'esistenza di Dio dalla metafisica e non dalla fisica: la conoscenza certa ha inizio con la verità di una causa prima dalla quale, attraverso una serie di passaggi, dedurne gli attributi e di conseguenza una spiegazione delle cose create. In effetti nei primi otto sermoni, "attraverso una chiara e semplice serie di proposizioni necessariamente connesse e derivanti l'una dall'altra"[136], Clarke si propone di dimostrare l'esistenza di un ente necessario, auto-esistente, eterno, infinito e intelligente. Nonostante il progressivo rifiuto della fisica cartesiana in favore di quella newtoniana, Clarke mantenne, almeno nelle Boyle Lectures, il metodo la cui formulazione si doveva al filosofo francese[137].

[135] Samuel Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God* cit., p. 2 (prefazione).

[136] Ivi, p. 6.

[137] Clarke era stato educato al Caius College di Cambridge da John Ellis, che lo avvicinò alla filosofia cartesiana, sulla quale basava il proprio insegnamento in virtù della maggiore accessibilità. Ellis invitò Clarke a tradurre in latino il *Traité de physique* (1671) di Jacques Rohault – celebre manuale di filosofia naturale cartesiana – che Clarke avrebbe annotato includendo correzioni basate sulla filosofia naturale di Newton. Occorre però precisare che il testo avrebbe raggiunto tre edizioni (1697, 1702 e 1710), e che nella prima l'impiego delle teorie di Newton era molto limitato, tanto che la teoria dell'attrazione gravitazionale non era neanche menzionata. Soltanto nell'edizione del 1702 le note di Clarke avrebbero preso di mira le dottrine cartesiane, in particolare l'identificazione dello spazio con la materia e la negazione del vuoto. Soltanto nell'edizione del 1710 vi fu un completo rifiuto delle teorie cartesiane. A tal proposito si veda Michael A. Hoskin, *"Mining All Within": Clarke's Notes to Rohault's Traité de physique*, "The Tomist", 24, 1961, pp. 353-363. Clarke abbandonò quindi progressivamente la fisica cartesiana, mantenendo però i pregi del metodo cartesiano. L'uso del termine 'matematico' da parte di Clarke non riguarda quindi la matematizzazione della filosofia naturale, ma appunto l'estensione in ambito teologico di un metodo che abbia la garanzia di certezza di un procedimento matematico. Per altre informazioni sul rapporto di Clarke con le teorie di Newton – in particolare rispetto alla questione della natura dell'anima – e una rassegna dei principali aspetti del pensiero di Clarke si veda Jeffrey R. Wigelsworth, *Samuel Clarke's Newtonian Soul*, "Journal of the History of Ideas", 70:1, 2009, pp. 45-68.

Come si struttura, allora, l'argomentazione di Clarke? La prima proposizione di *A Demonstration of the Being and Attributes of God* riporta il classico principio *ex nihilo nihil*, secondo cui qualcosa esiste dall'eternità. Come aveva già fatto Cudworth nel *Sistema*, Clarke sottolinea che questo principio è condiviso anche dagli atei speculativi, ai quali sono rivolti i sermoni, ponendo quindi un punto di partenza condiviso anche dai propri avversari[138]. Anche se non possiamo concepire la maniera in cui un essere eterno persiste, ciò non significa che non si possa riconoscere, in maniera pressoché intuitiva, l'idea di una durata eterna[139]. Come afferma la seconda proposizione, ciò che esiste dall'eternità è un essere "*immutabile* e *indipendente*", dal momento che affermare la presenza di "un'infinita successione di enti mutevoli e *dipendenti*", ciascuno derivante dall'altro "in un'infinita progressione, *senza* alcuna causa originale", implicherebbe una contraddizione[140]. Il terzo passaggio è senz'altro il più rilevante nell'argomentazione di Clarke, nella misura in cui intende mostrare che questo essere è auto-esistente, ossia che "*esiste in virtù di un'assoluta necessità che è originariamente nella natura della cosa stessa*"[141], e dunque è anche la causa originaria. A tal proposito, Clarke sostiene che troviamo nella nostra mente le idee di infinità (immensità o spazio) ed eternità: eliminarle, sostenendo che non esiste una sostanza a cui ineriscono implicherebbe una contraddizione. Seguendo ancora una volta il pensiero di Descartes, Clarke afferma:

> I modi e gli attributi esistono soltanto in virtù dell'esistenza di una sostanza a cui appartengono. Ora, colui che può supporre di rimuovere dall'universo l'eternità

[138] Cfr. Cudworth, *The True Intellectual System* cit., pp. 29-32 e pp. 64-65. L'obiettivo di Clarke è quello di sconfiggere gli atei speculativi usando i loro stessi strumenti, mostrando che l'uso della ragione non può che condurre a posizioni contrarie a quelle sostenute dai nemici della religione. Al termine dei sermoni, riassumendo la propria posizione, Clarke ricorda che "dal momento che gli atei più celebri […] e i sostenitori del fato universale, hanno pensato di argomentare in questo modo, nei loro tentativi di eliminare i fondamenti della religione, è ragionevole e necessario che vengano contrastati alla loro maniera; essendo cosa certa che nessuna argomentazione di qualsiasi tipo possa essere usata per sostenere l'errore, ma che possa essere usata con maggiore vantaggio a beneficio della verità". Si veda Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God* cit., p. 54: "But since the most considerable Atheists […] and the Pleaders for universal Fatality, have all thought fit to argue in this way, in their Attempts to remove the First Foundations of Religion; it is reasonable and necessary, that they should be opposed in their own way; it being most certain, that no argumentation, of what kind soever, can possibly be made use on the side of error, but may also be used with much greater advantage on the Behalf of Truth". Evidenziando la contraddittorietà delle posizioni ateistiche, Clarke ritiene di poterle ridurre a pregiudizi. In quest'ottica, le tesi degli atei non sarebbero fondate su un uso corretto della ragione, ma sul loro desiderio di vivere come se Dio non esistesse, dunque sul loro carattere intrinsecamente vizioso. Affermare che le tesi ateistiche hanno origine nel vizio consente quindi di declassarle anche sul piano retorico.

[139] Ivi, p. 7.

[140] *Ibidem*.

[141] Ivi, p. 9.

> e l'immensità (e di [rimuovere] di conseguenza la sostanza la cui esistenza determina l'esistenza di tali modi e attributi), rimuova anche, se desidera, la relazione di uguaglianza tra due per due e quattro[142].

Dopo aver mostrato l'esistenza di un ente eterno, infinito, indipendente e immutabile – affermarne la non esistenza sarebbe contraddittorio – Clarke si sofferma sull'errore dei cartesiani, i quali "hanno supposto che l'idea di *immensità* fosse l'idea di *materia*", venendo così condotti "a quell'intollerabile assurdità che consiste nell'asserire che la materia è un ente necessario"[143]. L'identificazione dei cartesiani dell'immensità con la materia li porterebbe ad asserire la materialità dell'essere eterno. Dal momento che se la materia è immensa, allora è necessaria, Clarke si impegna a mostrare il contrario, ossia che la materia non è immensa – dunque non occupa tutto lo spazio. Scrive Clarke:

> Si può dimostrare con molti argomenti tratti dalla natura della cosa stessa che la *materia* non è un *ente necessario*. Per esempio, la *tangibilità* o *resistenza* (ciò che i matematici chiamano propriamente *vis inertiae*) è *essenziale* alla *materia*. Altrimenti la parola *materia* non avrebbe *alcun* significato *determinato*. La *tangibilità*, o *resistenza*, appartiene quindi a *tutta* la materia. Ne consegue evidentemente che, se *tutto* lo *spazio* fosse pieno di *materia*, la *resistenza* di tutti i *fluidi* (dal momento che la resistenza delle *parti* dei *corpi solidi* deriva da un'altra causa) sarebbe necessariamente *uguale*. Gradi maggiori o minori di *finezza* o *sottigliezza* non possono infatti fare in questo caso alcuna differenza, dato che quanto più *piccole* o *fini* sono le parti del fluido con cui è riempito un particolare spazio, tanto è *maggiore* in proporzione il *numero* delle parti; di conseguenza la *resistenza* è sempre uguale. Ma l'esperienza dimostra, al contrario, che la *resistenza* di tutti i *fluidi non* è uguale: ci sono ampi spazi in cui non è fatta alcuna resistenza sensibile al moto più rapido e duraturo dei corpi più solidi. Pertanto *tutto lo spazio non è* riempito dalla *materia*: come conseguenza necessaria, deve esserci un *vuoto*[144].

---

[142] *Ibidem*: "Modes and Attributes exist only by the Existence of the Substance to which they Belong. Now he that can suppose Eternity and Immensity (and consequently the Substance by whose Existence these Modes or Attributes exist) removed out of the Universe; may, if he please, as easily remove the Relation of Equality between twice two and four".

[143] Ivi, p. 10.

[144] Ivi, p. 13: "It may be demonstrated by many Arguments drawn from the Nature and Affections of the thing itself, that *Matter* is not *a Necessary Being*. For Instance, thus, *Tangibility* or *Resistence*, (which is what Mathematicians very properly call *Vis inertiae*) is *essential* to *Matter*. Otherwise the word, *Matter*, will have *no determinate* Signification. *Tangibility* therefore, or *Resistence*, belonging to all

La presenza del vuoto esclude quindi la possibilità che la materia sia necessaria, dal momento che "se un *vuoto* effettivamente esiste, allora, evidentemente, è più che possibile che la materia *non esista*"[145]. Il mondo materiale, a differenza di ciò che pensa l'ateo, non è autoesistente – o esistente necessariamente – ma è il prodotto di un agente superiore. La quarta proposizione riguarda invece l'essenza di Dio, ossia dell'Essere auto-esistente – o esistente necessariamente – della quale "non abbiamo alcuna idea, né è possibile per noi comprenderla"[146]. Se l'esistenza di Dio è dimostrabile con certezza pressoché matematica, la sua essenza supera i limiti delle nostre capacità razionali. Dubitare dell'esistenza di Dio in virtù dell'inconoscibilità della sua essenza, come aveva fatto Hobbes, è però assurdo, dal momento che esistono innumerevoli oggetti sottoposti quotidianamente al nostro esame "dei quali non siamo assolutamente in grado di scoprire l'*essenza reale*"[147]:

> Un uomo cieco o sordo ha infinitamente più ragione a negare l'esistenza, o la possibilità dell'esistenza di luci o colori, rispetto a quanto sia possibile per l'ateo negare o dubitare dell'esistenza di Dio. Infatti il primo non ha altra prova se non la *testimonianza* credibile dell'esistenza di certe cose, nella misura in cui è impossibile per lui farsi un'idea, non solo della loro essenza, ma anche dei loro effetti e proprietà[148].

Nelle proposizioni successive Clarke si impegnò a dimostrare che questo Essere necessario è infinito e onnipresente, unico, intelligente, dotato di libera scelta, infinita potenza, saggezza e bontà. Il problema principale era senz'altro quello di spiegare come

---

Matter; it follows evidently, that if *All Space* were filled with *Matter*, the *Resistence* of All *Fluids* (for the Resistence of the *Parts* of *Hard Bodies* arises from another Cause) would necessarily be *Equal*. For greater or less degrees of *Fineness* or *Subtility*, can, in this case, make no difference: Because the *smaller* or *finer* the parts of the Fluid are, wherewith any particular Space is filled, the *greater* in proportion is the *Number* of the Parts; and consequently the *Resistence* still always Equal. But Experience shows on the contrary, that the *Resistence* of All *Fluids* is *not* equal: There being large Spaces, in which no sensible Resistence at all is made to the swiftest and most lasting Motion of the Solidest Bodies. Therefore *All Space* is *not* filled with *Matter*; but, of necessary Consequence, there must be a *Vacuum*". Per mostrare che la materia non occupa tutto lo spazio, Clarke riporta anche l'esperimento del pendolo e quello relativo alla caduta dei corpi.

[145] *Ibidem*.

[146] Ivi, p. 18.

[147] Ivi, p. 19.

[148] Ivi, p. 18: "A Blind or Deaf Man has infinitely more Reason to deny the Being, or the Possibility of the Being, of Light or Sounds; than any Atheist can have to deny, or doubt of, the Existence of God. For the One can at the utmost have no other Proof, but credible *Testimony*, of the Existence of certain Things, whereof it is absolutely impossible that he himself should frame any manner of Idea, not only of their Essence, but even of their Effects or Properties".

una sostanza immateriale potesse essere presente nella creazione, quindi quale fosse il suo rapporto con la materia. La sua risposta, così come quella di Newton, risiede nel concepire lo spazio come luogo della presenza di Dio, attraverso il quale Egli agisce direttamente e contemporaneamente su tutto il mondo corporeo, anche se – mediante la sola ragione – non possiamo sapere esattamente in che modo[149].

La seconda serie di sermoni predicati da Clarke nelle Boyle Lectures del 1705 è raccolta – come già ricordato – in un unico testo intitolato *A Discourse Concerning the Unalterable Obligations of Natural Religion and the Truth and Certainty of the Christian Revelation* (1705). In questa seconda serie Clarke mette subito in chiaro che il suo bersaglio non sono più gli atei, ma i deisti:

> Prima di entrare nel merito delle prove a sostegno di queste proposizioni, mi sia concesso di premettere che avendo *in questo caso* a che fare con un *altro tipo* di uomini rispetto a quelli a cui era diretto il mio primo discorso, e dovendo di conseguenza usare *altri tipi* di argomenti rispetto a quelli permessi dalla natura del precedente discorso, non ci si potrà aspettare la stessa forza *dimostrativa*, e addirittura la certezza *matematica* del principale argomento; ma dovrà essere ritenuta sufficiente in questo caso l'evidenza *morale*, o le prove tratte da

[149] Clarke definisce la presenza di Dio come "*uguale in ogni momento*, sia nella sua semplice essenza che nell'immediato e perfetto esercizio dei suoi attributi, in ogni punto della sconfinata immensità, *come se* fossero un singolo punto". Ivi, p. 22. L'espressione 'come se' (*as if*) sarebbe stata in seguito al centro della disputa tra Leibniz e Clarke, proprio riguardo alla concezione newtoniana dello spazio come luogo della presenza di Dio. Rispondendo all'accusa di Leibniz secondo cui Newton avrebbe interpretato lo spazio come l'organo attraverso cui Dio percepisce le cose, Clarke evidenziò l'uso da parte di Newton di una similitudine per indicare l'immediata presenza di Dio rispetto alle cose. Scrive Clarke: "Così come la mente umana, data la sua immediata presenza alle *immagini* o *figure* delle cose, formate nel cervello attraverso gli organi di senso, vede quelle *immagini* come fossero le cose stesse; allo stesso modo Dio vede *tutte le cose* attraverso la sua immediata presenza ad esse, essendo immediatamente presente alle *cose stesse*, tutte quelle nell'universo; come la mente umana è presente a tutte le immagini formate nel suo cervello. […] Questa somiglianza è tutto ciò che intende, quando suppone che lo spazio infinito è (come se fosse) il *sensorium* dell'Essere onnipresente ". Si veda Samuel Clarke, *A Collection of Papers, Which Passed between the late Learned Mr. Leibnitz, and Dr. Clarke, in the Years 1715 and 1716. Relating to the Principles of Natural Philosophy and Religion. With and Appendix to which are added, Letters to Dr. Clarke concerning Liberty and Necessity; From a Gentleman of the University of Cambridge; With the Doctor's Answers to them. Also Remarks upon a Book, Entituled A Philosophical Enquiry Concerning Human Liberty*, London 1717, pp. 11-13. Sulla controversia in generale e sulle posizioni fisiche e metafisiche degli autori coinvolti si vedano ad esempio Alexandre Koyré & I. Bernard Cohen, *The Case of the Missing Tanquam: Leibniz, Newton & Clarke*, "Isis", 52:4, 1961, pp. 555-566; Margula L. Perl, *Physics and Metaphysics in Newton, Leibniz and Clarke*, "Journal of the History of Ideas", 30:4, 1969, pp. 507-526 e Elhanan Yakira, *Time and Space, Science and Philosophy in the Leibniz-Clarke Correspondence*, "Studia Leibnitiana", 44:1, 2012, pp. 14-32.

> circostanze e testimonianze offerte riguardo a molti dati di fatto, delle quali gli uomini saggi e onesti sono sempre soddisfatti[150].

In questo caso Clarke ammette, forse in maniera involontaria, la maggiore pericolosità di chi dubita della verità della Scrittura: se l'esistenza di Dio e dei suoi attributi è razionalmente dimostrabile – dunque anche l'ateo speculativo, a meno di incorrere in contraddizioni, deve infine accettarla – la verità della Scrittura, essendo legata all'attendibilità di testimonianze riguardo a eventi storici, non può essere comprovata in maniera definitiva. Per questo motivo, il deista non concepisce la possibilità di ricorrere al testo sacro come strumento di completamento della ragione; la Bibbia è un testo che non può essere ricondotto con certezza a un'origine soprannaturale, divina. Clarke specifica inoltre di rivolgere la propria attenzione ai "veri deisti", categoria già impiegata da Gastrell con la stessa accezione. In maniera più articolata rispetto al predecessore, Clarke delinea quattro categorie di deisti, riconducendole tutte, fatta eccezione per i "veri deisti", all'ateismo[151]. Nel primo gruppo rientrano coloro che negano un qualsiasi rapporto di Dio con il mondo – in particolare tra una causa intelligente e un effetto saggiamente organizzato. Nel secondo vi sono quelli che credono che ogni evento naturale sia effettivamente il prodotto del potere e del governo di Dio, ma non ammettono la distinzione tra bene e male sul piano morale. Da questo punto di vista, Clarke si rivela ancora una volta molto vicino al pensiero di Cudworth, sostenendo che Dio sia moralmente necessitato, non potendo decidere a proprio arbitrio ciò che rientra nella verità – o giustizia – eterna e immutabile. Affermare il contrario significherebbe negare i suoi attributi, soprattutto l'infinita saggezza e intelligenza. La terza fascia è invece occupata da coloro che, pur riconoscendo tutti gli attributi di Dio, compresa la perfezione morale, negano l'immortalità dell'anima. Attraverso la

[150] Samuel Clarke, *A Discourse Concerning the Unalterable Obligations of Natural Religion and the Truth and Certainty of the Christian Revelation* (1705), in *A Defence of Natural and Revealed Religion* cit., vol. II, pp. 67-196, p. 71: "Before I enter upon the particular Proof of these several Propositions, justly be allowed to premise, that having *now* to deal with *another sort* of Men, than those against whom my former Discourse was directed; and being consequently in some parts of this Treatise to make use of some *other kinds* of Arguments than those which the Nature of that Discourse permitted and required; the same *demonstrative* Force of Reasoning, and even *Mathematical* Certainty, which in the main argument was there easy to be obtained, ought not here to be expected; but that such *moral* Evidence, or mixed proofs from Circumstances and Testimony, as most Matters of Fact are only capable of, and wise and honest Men are always satisfied with, ought to be accounted sufficient in the present Case".

[151] Per una presentazione completa delle categorie si veda James E. Force, *Samuel Clarke's Four Categories of Deism, Isaac Newton and the Bible*, in Richard Popkin, a cura di, *Scepticism in the History of Philosophy. A Pan-American Dialogue*, Springer, Dordrecht 1996, pp. 53-74.

combinazione di argomenti a priori e a posteriori – nel secondo caso soprattutto l'*argument from design* – tutte queste posizioni possono essere ridotte a contraddizioni, in quanto incompatibili con la dimostrazione razionale di Dio e dei suoi attributi naturali. Quando però il discorso verte sui "veri deisti", ossia su coloro che rinunciano soltanto alla verità rivelata, in quanto razionalmente inafferrabile, l'atteggiamento di Clarke cambia. Quest'attenzione specifica contribuisce innanzitutto a mettere in luce la simultanea vicinanza e distanza tra un apologeta come Clarke e i sostenitori della sufficienza della ragione naturale per conoscere i principi della morale, come, ad esempio, Blount o Toland, in particolar modo rispetto all'appropriazione delle fonti antiche[152]. In effetti, sia i sostenitori della sufficienza della ragione sia gli apologeti della verità rivelata facevano uso di un vocabolario, come quello ciceroniano, che riproponeva una concezione fisico-teologica della divinità e, in generale, l'esistenza di un ordine naturale che includeva anche le regole della "retta ragione", attraverso la quale gli esseri umani sarebbero in grado di discernere il bene dal male. Il più importante concetto condiviso – e di conseguenza il più problematico – era infatti quello di "legge di natura", definita ad esempio da Tindal come "nient'altro se non il reciproco aiuto e assistenza, che in virtù delle comuni necessità gli uomini devono l'un l'altro, la cui mancata osservanza non consente la sopravvivenza dell'umanità"[153]. L'uso di questo concetto da parte dei deisti, che sulla scorta delle riflessioni di un autore come Cicerone sostenevano che tale legge eterna fosse *sufficiente* per indicare agli esseri umani il proprio dovere, era ciò che preoccupava Clarke, il quale intendeva invece avvalersi dell'autorità di Cicerone come esempio di riconoscimento dell'insufficienza della religione naturale[154]: costui avrebbe infatti ammesso, insieme ad altri autori antichi, la

[152] Per l'uso degli autori antichi, in particolare di Cicerone, da parte, ad esempio, di Anthony Collins, si veda Giovanni Tarantino, *Collins' Cicero, Freethinker*, in Hudson, Lucci & Wigelsworth, a cura di, *Atheism and Deism Revalued* cit., pp. 81-99. Rispetto al recupero del pensiero di Cicerone in chiave eterodossa nel diciottesimo secolo e, in generale, all'importanza del pensiero classico in epoca moderna si veda ad esempio Katherine East, *Cicero Illustratus: John Toland and Ciceronian Scholarship in the Early Enlightenment*, tesi di dottorato presentata presso l'Università di Londra, 2012.

[153] Matthew Tindal, *An Essay Concerning the Laws of Nations, and the Rights of Soveraigns. With an Account of what was said at the Council-Board by the Civilians upon the Question, Whether their Majesties Subjects taken at Sea acting by the Late King's Commission, might not be looked on as Pirates? With Reflections upon the Arguments of Sir T.P. and Dr. Ol.*, London 1694, p. 3.

[154] Il concetto di religione naturale presenta comunque molteplici sfaccettature, essendo usato per indicare un ampio spettro di posizioni diverse. A tal proposito si veda David A. Pailin, *The Confused and Confusing History of Natural Religion*, "Religion", 24:3, 1994, pp. 199-212, dove vengono individuate almeno undici diverse nozioni di religione naturale. Poteva essere concepita, ad esempio, come ciò che è universalmente riconosciuto dalla ragione (in quanto innato, attraverso l'intuizione o il ragionamento),

presenza di un vuoto incolmabile dalla sola ragione. Nel suo testo Clarke discute la cosiddetta "regola di giustizia" (*rule of righteousness*), dalla quale sia Dio che le sue creature sarebbero spinte ad agire – o, nel secondo caso, dovrebbero esserlo. Gli esseri umani dovrebbero venerare Dio, in quanto unico creatore e governatore del mondo, comportarsi in maniera equa con il prossimo e mantenere una forma di benevolenza nei confronti dell'umanità intera e, infine, autoconservarsi vivendo con moderazione. Questa legge di equità, soprattutto per quanto concerne il dovere reciproco, "è la stessa che *obbliga* nella *speculazione* ad affermare che, se un […] numero è uguale a un altro, quest'ultimo è reciprocamente uguale al primo. L'*iniquità* nell'*azione* è analoga alla *contraddizione* sul piano *teorico*"[155]. La legge di natura presentata da Clarke – che ricalca parzialmente quella formulata da Tindal – è quindi, come aveva asserito Cicerone a più riprese, "*di estensione universale e durata infinita, non può essere abrogata né completamente né in una delle sue parti o contraddetta da altra legge* […]. *Essendo fondata nella natura e nella ragione delle cose* […], *ha la stessa origine delle ragioni e proporzioni eterne delle cose* […], *e delle perfezioni e attributi di Dio*"[156]. Opponendosi ai deisti, che avevano asserito l'inutilità della verità rivelata sulla base della scoperta, da parte degli antichi, di una nozione di virtù o di ordine universale, Clarke asserisce che gli antichi avevano ammesso

> che la natura umana era inspiegabilmente *corrotta*; e avevano riconosciuto che si trattasse di una malattia benché non ne conoscessero la *causa* e non potessero trovarvi rimedio. Cosicché i doveri della religione si presentavano a loro come problemi di *speculazione* e *controversia*, anziché come *regole dell'azione*; e non *sollecitavano i cuori e le vite degli uomini* ma erano *proposti* all'*ammirazione* di coloro che pensavano che potessero essere difficilmente applicabili alla generalità degli uomini. Per rimediare a tutti questi disordini, e risolvere queste corruzioni, si manifestava pienamente il desiderio di un'*assistenza* straordinaria e

come il risultato della rivelazione di Dio ad Adamo, trasmessa in maniera sempre più corrotta all'umanità, o ancora come un prodotto dell'immaginazione. Per un esame del tentativo di Pailin di chiarire la centralità della discussione sul rapporto tra fede e ragione tra Seicento e Settecento si veda Peter Harrison, *Religion and the Religions in the Age of William and Mary: A Response to David A. Pailin*, "Method and Theory in the Study of Religion", 7:3, 1995, pp. 273-281, dove viene indagata la misura in cui le controversie interne al cristianesimo influenzavano il modo in cui le altre religioni dovevano essere concepite e studiate. La proposta di Pailin viene inoltre criticata per non aver prestato adeguata attenzione allo sviluppo del concetto di ragione nella seconda metà del Seicento (dai Platonici di Cambridge a Locke).

[155] Clarke, *A Discourse Concerning the Unalterable Obligations of Natural Religion* cit., p. 90.

[156] Ivi, p. 95 (originale in corsivo).

soprannaturale; che era al di sopra dei limiti della capacità della sola ragione e della filosofia[157].

La religione positiva, nello specifico quella cristiana, non è quindi un'invenzione: in perfetta conformità con la regola di giustizia, essa mostra attraverso chiare immagini, dunque con notevole forza persuasiva, la *modalità* con cui Dio deve essere adorato, mettendo altresì in luce il *modus operandi* di Dio nell'universo. È quindi la Scrittura, non la ragione, il luogo in cui cercare la realizzazione concreta del piano e della volontà di Dio, a cui corrisponde il dovere degli esseri umani nei suoi confronti.

In linea con il pensiero di Locke, Clarke ammette quindi che gli esseri umani non siano in grado, attraverso la sola ragione, di costruire un sistema morale completo[158]. Il debito nei confronti di Locke si estende anche al principale argomento impiegato a sostegno della validità della Scrittura, ossia l'evidenza morale dei principi in essa predicati. In breve, la dottrina insegnata e praticata da Cristo combinerebbe principi morali universalmente accettabili con la promessa della salvezza eterna. Da questo

[157] Ivi, p. 133: "Human Nature was strangely *corrupted*; and they acknowledged this *Corruption* to be a Disease whereof they knew not the true *Cause*, and could not find out a sufficient Remedy. So that the great Duties of Religion were laid down by them as Matters of *Speculation* and *Dispute*, rather than as the *Rules of Action*; and not so much *urged upon the Hearts and Lives of Men*, as *proposed* to the *Admiration* of those, who thought them hardly possible to be effectually practiced by the generality of Men. To remedy all these Disorders, and conquer all these Corruptions, there was plainly wanting some extraordinary and supernatural *Assistance*; which was above the Reach of bare Reason and Philosophy to procure".

[158] Cfr. Lucci, *John Locke's Christianity* cit., pp. 43-44: "L'accento posto da Locke sullo scopo limitato della ragione naturale e sull'imperfezione e la debolezza della natura umana era coerente con il suo scetticismo riguardo alla capacità umana di dimostrare *effettivamente* le idee morali e costruire un perfetto sistema di moralità. Questo scetticismo contribuì a portarlo a evidenziare, nei suoi scritti maturi, l'importanza di punizioni e ricompense come incentivi per promuovere la condotta morale. Locke enfatizzava, in particolare, punizioni e ricompense *ultraterrene* come potenti incentivi ad agire moralmente. […] È vero che Locke considerava l'efficacia degli incentivi ultraterreni nel promuovere la condotta morale; ma non abbandonò mai la sua convinzione che esistesse una legge morale universale, eterna, intrinsecamente razionale e data da Dio – ossia la legge di natura – alla quale tutti gli esseri umani *devono obbedire*. Riteneva necessario per la condotta morale credere in un creatore e legislatore divino – una credenza che può essere raggiunta attraverso le operazioni della ragione naturale, dal momento che la conoscenza dell'esistenza di Dio è dimostrativa". In effetti nella *Ragionevolezza del cristianesimo* si legge: "L'esperienza mostra che la conoscenza della morale per semplice luce naturale (per quanto ad essa sia pur conveniente) non fa che lenti progressi e poco cammino nel mondo. E La ragione di ciò non è difficile a trovarsi nei bisogni degli uomini, nelle loro passioni, nei vizi e negli interessi sbagliati che rivolgono le loro menti in altra direzione […]. Qualunque altra poi fosse la causa, è chiaro, di fatto, che la ragione umana non assistita fece difetto agli uomini in questo grande e loro proprio compito di moralità […] È vero, c'è una legge di natura: ma chi mai la pubblicò o intraprese a darcela tutta intera, come legge, senza aggiunte, mutilazioni, e con tutta la sua forza vincolante?". Cfr. John Locke, *La ragionevolezza del cristianesimo* (1695), in John Locke, *Scritti etico-religiosi*, a cura di Mario Sina, UTET, Torino 2000, pp. 411-413. Per un'edizione inglese dell'opera si veda John Locke, *On the Reasonableness of Christianity. As Delivered in the Scriptures*, a cura di George W. Ewing, Gateway, Chicago 1984.

punto di vista, le critiche concernenti eventuali corruzioni storiche di singoli passi del testo sacro verrebbero superate da una lettura complessiva della Scrittura stessa, la cui verità – la certezza o evidenza morale del suo messaggio – sarebbe sovrastorica e universale, quindi in linea con i principi della retta ragione (o, come direbbe Locke, *conforme* alla ragione). Questa considerazione di Clarke trova riscontro in altri testi, come ad esempio il sermone *The Nature of that Salvation, which the Gospel offereth; and the Method of obtaining it, by a Mediator* (1699), tratto dalle *lectures* predicate da Samuel Bradford, dove si legge:

> Se la rivelazione cristiana ci avesse riferito che Dio inviò il suo unico figlio dal Paradiso soltanto per assicurarci i piaceri dei Campi *Elisi*, o del paradiso di *Maometto*, per garantirci un pieno e perenne godimento di piaceri sensuali; chiunque avesse pensieri corretti della divinità, o della natura umana, avrebbe potuto ragionevolmente mettere in discussione, se non chiaramente negare la provenienza divina di tale rivelazione. Ma quando al contrario ci assicura che il nostro Salvatore è venuto nel mondo con nobili e generosi progetti come questi, ossia […] guarire le malattie degli spiriti immateriali e immortali, […] introdurre e stabilire un'eterna giustizia e pace […]; queste sono tutte cose […] così benefiche per la natura umana che abbiamo tutta la ragione del mondo ad affidarci a una Rivelazione come questa, ed essere disposti a riceverla come proveniente da Dio[159].

In linea con questa affermazione, Benjamin Ibbot sottolinea che il dubbio relativo a chi abbia scritto i testi sacri "non pregiudica la verità della narrazione, e di conseguenza nemmeno la verità del cristianesimo", dal momento che "il contenuto di questi libri rappresenta una questione diversa dai libri stessi, che sono soltanto un mezzo per trasmetterci il messaggio"[160]. Affermazioni di questo genere possono essere riassunte

[159] Samuel Bradford, *The Nature of that Salvation, which the Gospel offereth; and the Method of obtaining it, by a Mediator*, in *A Defence of Natural and Revealed Religion* cit., vol. I, pp. 449-459, p. 450: "Had the Christian Revelation told us, that Almighty God had sent his only-begotten Son from Heaven, only to secure to us the Pleasures of the *Elysian* Fields, or a *Mahometan* Paradise, to provide for us a full and perpetual Enjoyment of sensual Entertainments and Delights; whosoever had any just Thoughts of the divine, or human Nature, might reasonably have disputed, nay boldly denied the divinity of such a Revelation. But when on the contrary it assures us, that our Saviour came into the World with such noble and generous Designs as these, […] to heal the Diseases of immaterial and immortal Spirits, […] to introduce and settle everlasting Righteousness and Peace, […] these are all of them things [.,.] so beneficial and grateful to human Nature, that we have all the Reason in the World to hearken to such a Revelation as this, and to be well disposed to receive it as coming from God".

[160] Benjamin Ibbot, *Of Free-Thinking, Falsely so called, and of the Proofs of Revelation in general, and of the Christian Revelation in particular*, in *A Defence of Natural and Revealed Religion* cit., vol. II, pp. 748-757, p. 749.

con le parole di John Clarke (1682-1757), fratello minore di Samuel e filosofo naturale, il quale in *An Enquiry into the Cause and Origin of Moral Evil* (1719-1720) afferma che

> È evidente a uno sguardo superficiale del Vecchio e del Nuovo Testamento che si tratta di libri miscellanei contenenti una grande varietà di cose, e relativi a un lungo periodo di tempo; alcune parti sono storiche, altre scritte in stile poetico, e altre profetiche: ma lo scopo di tutte è raccomandare personalmente la pratica della vera religione e della virtù. È da questo punto di vista che dobbiamo comprendere ogni espressione in essi contenuta[161].

Ancora una volta, è possibile ribadire la differenza sostanziale tra il deista e il cristiano: il primo, mancando la certezza matematica dell'attendibilità della testimonianza contenuta nel testo sacro, non è disposto ad accettarne l'origine divina; il secondo, pur concordando sull'impossibilità di avere una tale evidenza, sostiene che il valore assoluto dei precetti biblici – insieme alla probabile verità dei fatti in essa contenuti – consenta di affermarne la provenienza soprannaturale.

Per concludere, si può affermare che in questo capitolo sia emersa, innanzitutto, una certa differenza tra l'obiettivo originario di Boyle, che consisteva nella difesa della religione cristiana e nella risoluzione dei dubbi in merito all'esistenza e alla natura di Dio che minavano la religiosità, e l'esigenza manifestata dai predicatori all'interno dei loro sermoni, ossia rispondere agli attacchi nei confronti dell'autorità dei membri del clero – una conseguenza intrinseca alla critica della religione rivelata. Rispetto a questo scarto tra l'intento fondativo di Boyle e la specifica urgenza espressa dagli ecclesiastici anglicani, è interessante far notare l'elogio dell'istituzione delle Boyle Lectures, pronunciato nel 1695 dal "lockiano" William Popple (1638-1708), mercante inglese e traduttore dell'*Epistola de Tolerantia* (1689) di Locke dal latino all'inglese (la celebre *Letter Concerning Toleration*)[162]. Ciò che caratterizza la produzione letteraria di

[161] John Clarke, *An Enquiry into the Cause and Origin of Moral Evil*, in *A Defence of Natural and Revealed Religion* cit., vol. III, pp. 217-276, p. 227: "It is evident from a cursory View of the Old and New Testament, that they are miscellaneous Books containing great Variety of Things, and taking in a large Compass of Time; some Parts of which are History, others writ in a poetical Style, and others prophetical: But the Design of them all is personally to recommend the Practice of true Religion and Virtue. It is with this View therefore that we are to understand any expression contained in them".

[162] Sulla vita e il pensiero di William Popple si veda Caroline Robbins, *The Life and Thought of William Popple, 1638-1708*, "The William and Mary Quarterly", 24:2, 1967, pp. 190-223. Come sottolinea Mark Goldie, Popple celebrò l'iniziativa di Boyle nella misura in cui era stata "progettata per insegnare la religione naturale e [promuovere] un cristianesimo libero dal bigottismo in tutte le questioni

Popple, infatti, è un profondo anticlericalismo, condiviso con gli altri componenti del cosiddetto "circolo lockiano", tra i quali Damaris Masham (1659-1708), figlia di Ralph Cudworth e autrice di due opere, *A Discourse Concerning the Love of God* (1696) e *Thoughts in Reference to a Vertuous or Christian Life* (1705); il mercante Benjamin Furly (1636-1714) e Sir Robert Howard (1626-1698), autore della celebre *History of Religion* (1694)[163]. Per quale motivo, allora, un fervente sostenitore della necessità di dissolvere il potere del clero, concepito come una classe di uomini impegnati soltanto a ingannare e manipolare, avrebbe celebrato l'iniziativa di Boyle? Dal momento che il commento di Popple risale al 1695, si può affermare che fosse la conseguenza della propria adesione all'idea di religiosità espressa da Boyle, che includeva ovviamente l'accettazione e la difesa della verità rivelata. L'elogio sarebbe quindi stato rivolto all'obiettivo originario espresso dal fondatore, che non consisteva in un'apologia dell'autorità ecclesiastica, questione che avrebbe caratterizzato invece le *lectures* successive[164]. L'anticlericalismo dei membri del circolo lockiano si può considerare in linea con l'esaltazione "latitudinaria" del ruolo della ragione e la contemporanea accettazione della verità rivelata, nel contesto della promozione di un'ecclesiologia erastiana. Questa particolare espressione di anticlericalismo è simile a quella promossa, ad esempio, in *The Rights of the Christian Church Asserted* di Tindal, o in *An Appeal to Honest People against Wicked Priests* di Toland, opere che avevano posto l'accento sull'illegittimità del potere temporale della Chiesa reclamato da alcuni individui ritenuti per questo particolarmente malvagi, come Atterbury o Sacheverell. Significava, in altre

che erano semplicemente speculative". Cfr. Mark Goldie, *John Locke, the Early Lockeans, and Priestcraft*, "History Review", 28:1, 2018, pp. 125-144, p. 6. Un altro contributo interessante, che discute la partecipazione di Popple al cosiddetto "Dry Club" insieme a Locke, è quello di Luisa Simonutti *Absolute, universal, equal and inviolable liberty of conscience: Popple, Locke e il Dry Club*, in Id. et alii., a cura di, *La formazione storica dell'alterità. Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò*, Leo Olschki, Firenze 2001, 3 voll., vol. 2, pp. 707-749.

[163] Cfr. Goldie, *John Locke* cit. Occorre ricordare che, pur essendo uno strenuo difensore della verità della Scrittura, Locke nella *Reasonableness of Christianity* aveva un intento decisamente anticlericale, essendo guidato dalla volontà di affermare la presenza di soli tre principi necessari alla salvezza: la fede nella messianicità di Cristo, il pentimento per i propri peccati e l'obbedienza alla legge morale divina, ai quali si aggiunge lo studio individuale della Scrittura nella sua interezza. Per una ricostruzione dell'anticlericalismo nelle opere di Locke e, al contempo, del suo radicamento nelle credenze religiose, si veda Richard Ashcraft, *Anticlericalism and authority in Lockean political thought*, in Lund, a cura di, *The Margins of Orthodoxy* cit., pp. 73-96. È quindi chiaro che i *lecturers* avessero un intento diverso rispetto a Locke, nonostante condividessero con lui la necessità di difendere la verità della Scrittura.

[164] Goldie sottolinea che la valutazione positiva che Popple fornisce delle Boyle Lectures è presente nello scritto privato *Epistle to Eupolis* (1695), contenuto nel manoscritto Add. MS 8888, ff. 100-109, conservato alla British Library. Cfr. Goldie, *John Locke* cit., p. 5.

parole, schierarsi dalla parte "di un'ecclesiologia *low church* nello scontro in via di sviluppo tra le fazioni *high* e *low church*"[165], promuovendo una prospettiva in cui l'ingerenza del clero fosse ridotta al minimo – senza però negare completamente il ruolo del clero[166]. In questo senso, si può dire che il termine deista non si applicasse né a Locke né ai suoi seguaci in generale; è probabile che Popple, ad esempio, percepisse la necessità di una religiosità più vicina a quella di Boyle rispetto a quella di un sostenitore della sufficienza della religione naturale[167]. A differenza di Shaftesbury, che pur asserendo pubblicamente la propria conformità ai dettami della Chiesa si era spinto a sostenere sia la necessità di un'etica autonoma rispetto al testo sacro, sia l'importanza dell'ironia come punto di partenza di un dibattito libero, oltre che di un'indagine razionale della Scrittura stessa – rinunciando ad asserirne l'utilità – i lockiani avevano mantenuto la presenza di una fonte ultima di autorità, in particolare "la storicità di quanto fu divulgato su Cristo e i suoi apostoli"[168]. In quest'ottica,

> non faceva differenza se le questioni di fede erano "oltre i limiti della *ragione*", dal momento che il contenuto della fede doveva essere stabilito sulla

[165] Ivi, p. 13.

[166] Il caso più evidente è proprio la *History of Religion* di Robert Howard, dove la Chiesa viene ridotta all'insieme dei credenti, senza alcuna distinzione tra laici ed ecclesiastici. Una sorta di clero è ammessa, ma il clero viene privato della sua autorità e ridotto a un gruppo di insegnanti impegnati nello studio della Scrittura. Occorre precisare che Howard, così come i suoi colleghi lockiani, non si spinse a mettere in discussione la Scrittura, sostenendo anzi che contenesse la sanzione divina dei precetti morali comprensibili alla ragione naturale. La Rivelazione, come già sostenuto da Locke, è necessaria, soprattutto sul piano motivazionale, data l'incapacità degli esseri umani di costruire un sistema morale perfetto. Cfr. Goldie, *John Locke* cit., p. 14. Su quest'ultimo punto si veda anche Robert Howard, *A Twofold Vindication of the late Arch-bishop of Canterbury, and of the author of the History of Religion*, London 1696, p. 166. Una simile posizione era stata sostenuta anche dal drammaturgo e critico letterario John Dennis (1658-1734) in *The Danger of Priestcraft to Religion and Government. Occasion'd by a discourse of Mr. Sacheverel's, intitul'd, The Political Union, lately printed at Oxford. In a Letter to a New Elected Member of Parliament*, London 1702. Dennis approvava l'esistenza di una "Christian Catholick Priesthood", nello specifico di un gruppo di persone moderate, umili e compassionevoli che si limitino semplicemente a insegnare e diffondere il messaggio di carità del Vangelo. Cfr. ivi, pp. 10-12. L'intento di Dennis, come sottolinea Justin Champion, era decisamente anticlericale, quindi rivolto a eliminare quasi completamente la componente sacerdotale dalla religione. Cfr. Champion, *"Religion's safe, Priestcraft is the War"* cit., pp. 553-554. Lo stesso tema era stato ripreso da Dennis anche in *Priestcraft Distinguish'd from Christianity*, London 1715, dove aveva attaccato le dottrine recentemente predicate da un certo gruppo di ecclesiastici (riferendosi soprattutto a Sacheverell). Si veda ivi, in particolare la prefazione.

[167] Cfr. Robbins, *The Life and Thought of William Popple* cit., p. 223.

[168] Locke, *La ragionevolezza* cit., p. 409. Shaftesbury aveva sottolineato come l'apostolo Paolo, nei suoi scritti sacri, "nonostante avesse avuto una testimonianza originale e una rivelazione dal Paradiso sulla base della quale si era convertito, nonostante avesse esperito miracoli e comunicazioni interiori, era ancora propenso, in molte occasioni, a parlare con scetticismo ed esitazione rispetto a queste manifestazioni divine". Si veda Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, a cura di Lawrence E. Klein cit., p. 370.

> base della ragione operante sull'evidenza storica. Come si poteva essere certi che Cristo avesse rivelato l'esistenza della vita dopo la morte e che la Risurrezione non fosse l'inganno di un impostore? La risposta di Locke era che le questioni di fede dipendevano dal lavoro che faceva la ragione per determinare se potevano essere un "dato di fatto", poiché solo come dato di fatto potevano essere una questione di fede. Una volta che la ragione aveva stabilito che era logicamente possibile per qualcuno essere morto e poi non esserlo (in contrapposizione a esserlo e non esserlo simultaneamente), per determinare se la Risurrezione avesse effettivamente avuto luogo occorreva trattarla come una questione di fatto, che dipendeva "dai diversi gradi e motivi di probabilità"[169].

Trattandosi di una narrazione storica, "la sua intera probabilità si fondava sulla testimonianza, […] sul fatto che i relatori fossero in maggior numero, avessero più credito e non avessero interesse a scrivere in modo contrario alla verità; su queste basi il dato di fatto tende ad essere più o meno creduto"[170]. Nel caso della Scrittura, essendo impossibile dare l'assenso che si garantirebbe a una verità intuitiva o dimostrativa, occorre limitarsi ad accettare la probabilità che un fatto sia accaduto. Come già evidenziato da Clarke, il problema di questa posizione era determinato dalla possibilità che ciascun fatto, in quanto soggetto a uno standard di prova umano, potesse essere ugualmente messo in discussione[171]. Anche se Locke non aveva dichiarato esplicitamente che le questioni di fede dovessero essere trattate come dati di fatto, questa fu la conclusione tratta dai suoi seguaci eterodossi – Tindal, Collins e, in seguito, Peter Annet (1693-1769) – che restrinsero ulteriormente ciò che costituiva il legittimo fondamento della fede cristiana[172]. Secondo Locke, invece, dall'elevata probabilità della missione di Cristo – che non risulta peraltro contraria alla ragione – conseguirebbe la ragionevole garanzia che non si tratti di un'invenzione dei preti. Le istituzioni fondate da Gesù, come ricordavano Samuel Bradford e altri *lecturers*, tra quali George Stanhope, erano molto più razionali rispetto a quelle di ogni altra religione, ed erano necessarie per veicolare il messaggio del Messia. In quale misura differiscono, quindi, la posizione di Locke e quella di Bradford (o di Stanhope)? Ciò che li caratterizza sembra essere proprio una diversa concezione del sacerdozio, concepito dagli

[169] Lancaster, *From matters of faith to matters of fact* cit., pp. 154-155.
[170] Locke, *Saggio sull'intelligenza umana* cit., Libro V, capitolo 15, sezione 5, p. 747.
[171] Lancaster, *From matters of faith to matters of fact* cit., p. 156.
[172] *Ibidem*.

ecclesiastici come lo strumento esteriore di educazione al messaggio di Cristo, caratteristica che garantirebbe una posizione privilegiata a coloro che contribuiscono a diffonderlo. Locke aveva sottolineato che nonostante nella Scrittura fossero attribuite al Messia tre cariche – essendo al contempo re, profeta e prete – non era possibile trovare un passaggio in cui Cristo reclamasse il titolo di prete o menzionasse alcunché riguardo al proprio sacerdozio[173]. Bradford, invece, mette in evidenza come "l'autore della *Lettera agli Ebrei* [l'apostolo Paolo] faccia un confronto tra gli *High Priests* sotto la Legge, e il nostro *High-Priest* sotto il Vangelo, dicendo di lui che *ha ottenuto un ministero più eccellente del loro, attraverso cui è mediatore di un patto migliore*"[174]. Anche Stanhope, ad esempio, sottolinea a più riprese l'importanza di porre l'attenzione su tutte le cariche ascritte al Messia nelle profezie concernenti la Sua missione[175]. L'anticlericalismo di Locke risulta quindi compatibile con la verità della religione cristiana, anzi, si basa su di essa: secondo il filosofo inglese, come si è detto, per ottenere la salvezza occorre accettare i tre fondamentali del cristianesimo, ossia la fede nella messianicità di Cristo, il pentimento per i propri peccati e l'obbedienza alla legge morale divina, ai quali si aggiunge uno studio individuale e diligente della Scrittura[176]. Il disaccordo tra Locke e Bradford consiste quindi in una diversa visione del sacerdozio, ma non riguarda la verità della narrazione sacra[177]. Quest'ultima non è considerata alla

[173] Cfr. Locke, *La ragionevolezza* cit., p. 386.

[174] Bradford, *The Nature of that Salvation* cit., p. 451.

[175] Cfr. Stanhope, *The Law not destroyed* cit., pp. 686-688. A un certo punto egli afferma: "La carica *sacerdotale* [di Cristo] era esercitata principalmente compiendo l'intercessione per le persone attraverso l'espiazione dei sacrifici di sangue: dunque egli, che era stato ordinato per santificare le persone attraverso il sacrificio del proprio sangue, deve necessariamente morire. E in questa azione, e in virtù di essa, viene realizzato il suo compito *sacerdotale*". Si veda Id., *The Christian Interpretation of Prophecies vindicated*, in *A Defence of Natural and Revealed Religion* cit., vol. I, pp. 707-720, p. 713. In questo caso il focus è posto specificamente sul compito sacerdotale di Cristo, piuttosto che sulla costituzione del clero cristiano autorizzata da Cristo stesso. Nelle sue *lectures*, come si è visto, Stanhope aveva anche riconosciuto l'esistenza della *priestcraft*, sottolineando però che non potesse essere estesa ai preti cristiani proprio in virtù della loro legittimazione originaria da parte di Cristo.

[176] Cfr. Lucci, *John Locke's Christianity* cit. pp. 67-76. Un altro testo che discute l'ermeneutica biblica lockiana e la sua notevole influenza nella modernità è quello di Luisa Simonutti, a cura di, *Locke and Biblical Hermeneutics. Conscience and Scripture*, Springer, Cham 2019.

[177] Nel quattordicesimo capitolo della *Ragionevolezza* Locke discute le varie corruzioni della religione antica – compresa quella ebraica – che Cristo avrebbe eliminato. Cfr. Locke, *La ragionevolezza* cit., pp. 418-419. In questo senso egli rivolge il proprio anticlericalismo contro i deisti "mostrando che era stata la frivola tracotanza della filosofia antica – dei sostenitori della ragione – che aveva prodotto le mostruosità clericali come forma di reazione contro la vanità e la vacuità della filosofia secolare". Cfr. Goldie, *John Locke* cit., p. 7. In breve, Cristo avrebbe ricomposto la frattura tra preti e filosofi già evidenziata da Cicerone nel *De natura deorum*, ossia tra due caste operanti in due ambiti diversi, la Rivelazione e la ragione. Secondo Locke, la sintesi adeguata sarebbe stata raggiunta da quei ministri cristiani che avevano assunto il ruolo del prete e del filosofo, combinando il messaggio morale espresso

stregua di un'ingegnosa e malvagia invenzione, ossia di un prodotto della *priestcraft*: trattandosi di un resoconto estremamente plausibile, non si nega, in linea di principio, che riporti fatti realmente accaduti. Il passo successivo rispetto a Locke sarà compiuto proprio dai cosiddetti deisti, o liberi pensatori, che insisteranno sull'impossibilità di accettare la sola probabilità che certi eventi fossero accaduti. La Rivelazione divina, secondo Toland e Collins, a differenza di quella umana, deve essere certa. Non potendo essere tale – data l'indimostrabilità dei fatti storici – era chiaro l'intento sovversivo dell'asserzione secondo cui il contenuto della Scrittura, per essere accettato come una questione di fede, doveva essere inequivocabilmente vero. Nell'insieme, quindi, sulla base di una particolare lettura del Vangelo,

> Locke dà sostanza a un'ecclesiologia alternativa, una teoria sul carattere adeguato della Chiesa cristiana. Che cosa, secondo Locke, costituiva una Chiesa all'interno di un governo riformato di cristianesimo senza preti? La *Ragionevolezza* offre una guida limitata; non è, dichiaratamente, il suo scopo, che consiste nello stabilire i fondamentali della religione cristiana. [Tuttavia], quando cita il classico passo della Scrittura in cui Gesù autorizza la sua Chiesa, nella promessa a Pietro che "su questa roccia costruirò la mia chiesa" (Mt. 16:18), non offre alcuna conseguenza ecclesiologica, nessun compito ministeriale e ancor meno una gerarchia di cariche[178].

La versione di anticlericalismo declinata da Locke ebbe un effetto decisamente corrosivo, sgretolando dall'interno il potere istituzionale della Chiesa. La sua complessa posizione aiuta a ribadire come l'anticlericalismo non implichi il deismo: pur essendo in netto disaccordo con i membri del clero rispetto alla definizione di Chiesa e alla forma del sacerdozio – concependoli senz'altro in maniera più affine a Tindal o Shaftesbury – Locke sottolineava l'importanza di difendere la verità storica del cristianesimo, proponendo a tale scopo svariati argomenti apologetici ripresi dagli stessi *lecturers*. Dal suo punto di vista, però, la Scrittura giustificava soltanto un'ecclesiologia radicalmente erastiana: dal momento che la promessa di Cristo non aveva conseguenze sul piano istituzionale, nessuno poteva ergersi al di sopra degli altri in virtù di una nomina o di un

---

nella Scrittura con le regole della retta ragione. Il cristianesimo di Locke è dunque privo di un certo tipo di preti, ossia coloro che reclamano un ruolo politico e una posizione privilegiata sulla base di una certa interpretazione della Scrittura.

[178] Ivi, p. 9.

patto con il Messia, spingendosi addirittura a reclamare un'autorità politica. In quest'ottica, la Chiesa non consisteva nella sottomissione a una disciplina comune imposta da alcuni suoi esponenti, ma "in atti pubblici di culto" che dovevano essere regolati da "convenienza, ordine ed edificazione"[179]. Il discorso sviluppato dai deisti, invece, si spingeva sino a voler affermare l'inutilità, se non addirittura la falsità della missione di Cristo, sulla quale il clero basava la propria autorità morale, esercitata soprattutto attraverso la predicazione.

A partire dagli anni '20 vi sarebbe stata un'intensificazione degli attacchi alla verità della Scrittura, in altre parole, l'effettiva applicazione del libero pensiero al testo sacro, soprattutto da parte di Anthony Collins. La situazione politica e sociale, però, era cambiata. La gestione degli interessi della Chiesa da parte del vescovo di Londra, Edmund Gibson (1669-1748) – che era già diventato, nel 1715, il principale curatore delle Boyle Lectures su indicazione di Tenison – era improntata a un atteggiamento cauto e tendente a ridurre le controversie. Pur essendo riuscito, a differenza di Tenison, a creare un clima moderato, il suo spirito accomodante nei confronti del potere politico non avrebbe impedito – anzi, avrebbe forse addirittura favorito – la promozione di interventi, soprattutto legislativi, contro l'interesse della Chiesa, il cui potere istituzionale rischiava seriamente di essere messo in discussione – e stava in effetti progressivamente declinando. I deisti, inoltre, non avrebbero interrotto la loro crociata contro l'autorità del clero, portando ancor di più l'attenzione sul contenuto della Scrittura, soprattutto sui miracoli di Cristo e sulle profezie concernenti la sua venuta, incentivando il confronto – impiegato anche dai teologi anglicani – con le narrazioni storiche pagane, utile in un caso a negare, nell'altro a confermare, la verità del racconto sacro.

[179] Locke, *La ragionevolezza* cit., p. 419.

Capitolo Terzo

Le Boyle Lectures dal 1720 al 1750: l'ultima fase dello scontro con i deisti

Nei capitoli precedenti si è avuto modo di individuare almeno due caratteristiche peculiari dei sermoni predicati dai *Boyle lecturers*. In linea non solo con l'eredità intellettuale e le indicazioni di Boyle, ma anche con la letteratura apologetica del secondo Seicento, alcuni lecturers dedicarono notevole spazio alla discussione di ipotesi materialistiche e meccanicistiche che ponevano in dubbio il rapporto tra Dio e l'universo. La dimostrazione dell'esistenza di Dio, oltre ad avere una valenza speculativa – ossia stabilire una valida fondazione del sistema dell'universo – rappresentava anche l'espressione più alta di una forma di religiosità pratica, che vedeva nello studio sperimentale della natura e nel riconoscimento della sua origine divina un esempio concreto di virtù. Il secondo aspetto che consente di delineare l'obiettivo delle Boyle Lectures è la preoccupazione dei membri del clero anglicano, accentuatasi nel conflittuale periodo postrivoluzionario, rispetto alle conseguenze intrinsecamente anticlericali dell'attacco alla verità della Scrittura. Pur manifestando discordie sul piano ecclesiologico, i membri del clero erano uniti dalla convinzione che la presenza della Chiesa cristiana – e nello specifico, Anglicana – fosse necessaria all'interno della società non solo in virtù della propria utilità, ma soprattutto alla luce della propria legittimazione evangelica: per questo motivo, la verità della narrazione sacra doveva essere difesa non solo per una ragione "ideale", in quanto garanzia di salvezza, ma anche per il suo l'intrinseco rapporto con l'autorità morale e spirituale del clero cristiano. In questa prospettiva, nell'esercizio del suo compito pastorale ed educativo, la Chiesa manteneva la propria indipendenza rispetto allo Stato, operando comunque secondo le leggi da esso stabilite. Era anche opinione comune che la gestione di questioni religiose, come quella della crescita dell'empietà favorita dalla pubblicazione di opere eterodosse, spettasse ai ministri di culto. A incarnare questo punto di vista erano proprio due tra le figure più importanti nel panorama ecclesiastico della prima metà del Settecento: l'arcivescovo di Canterbury Thomas Tenison e il suo successore come curatore principale delle Boyle Lectures, Edmund Gibson, vescovo di Londra dal 1723. Come si è visto, nel periodo postrivoluzionario il dibattito concernente il rapporto

tra la Chiesa e lo Stato si era notevolmente intensificato, contribuendo allo sviluppo di un anticlericalismo basato su una lettura radicalmente erastiana della storia della Riforma, dunque alla formulazione di un concetto di Chiesa decisamente generico – intesa come comunità di credenti – e privato della sua componente sacra, come era accaduto, ad esempio, in *The Rights of the Christian Church Asserted* di Tindal. Il clima politico era infatti segnato da uno scontro tra un gruppo di ecclesiastici favorevoli al compromesso con i *dissenters*, ritenendo che l'uniformità alla Chiesa Anglicana potesse essere attenuata in favore di un approccio più moderato – principalmente per sostenere l'alleanza con il potere politico – e, dall'altro lato, coloro che consideravano questo atteggiamento "latitudinario" una minaccia per l'unità della Chiesa, che in seguito alla promulgazione del *Toleration Act* (1689) e all'abrogazione del *Licensing Act* (1695) era divenuta oggetto di crescenti attacchi. Al di là delle differenze politiche, il timore suscitato dalle posizioni deistiche era comune, e avrebbe continuato a persistere soprattutto in virtù della pubblicazione di alcune opere come il *Nazarenus: Or, Jewish, Gentile and Mahometan Christianity* (1718) di Toland, *The Grounds and Reasons of Christian Religion* (1724) e *The Scheme of Literal Prophecy Considered* (1727) di Collins e, infine, la cosiddetta "bibbia del deismo", *Christianity as Old as the Creation* (1730) di Tindal. La diffusione dell'eterodossia religiosa rappresentò peraltro un motivo di riavvicinamento tra ecclesiastici di differenti convinzioni politiche[1]. A dare una notevole spinta verso la riappacificazione tra i membri del clero fu senz'altro

[1] Jeffrey Chamberlain sottolinea che la diffusione dell'eterodossia costituì uno dei motivi che portarono i sostenitori del potere temporale della Chiesa ad accettare il compromesso con il potere politico, insieme alla diminuzione del problema posto dai *dissenters*, in calo sia sul piano dei numeri sia a livello di influenza politica, e alla capacità dei protettori politici di porsi come difensori della Chiesa. Chamberlain aggiunge che "il sentimento *High-Church*, quindi, non sparì. Non tramontò in virtù di una presunta uscita di scena dei suoi sostenitori [e] non fu la corruzione dei protettori a farlo diminuire. Non venne sostituito da un nuovo spirito illuministico di tolleranza. Perse invece la forza che lo contraddistingueva perché le questioni su cui si era costruito persero importanza e rilevanza. Passato il pericolo, gli High Churchmen persero alcuni dei loro tratti distintivi […] e la Chiesa apparve significativamente diversa. Ma la maggioranza di loro continuò ad essere "high" nella predicazione e nella pratica della religione – una forte pietà sacramentale e liturgica dominò la scena anche nel diciottesimo secolo". Cfr. Chamberlain, *Accommodating High Churchmen* cit., p. 9. A proposito dello spirito "high" dei membri del clero sembra essere corretta l'affermazione di Frederick C. Mather, il quale sostiene che "se una revisione [della storia della Chiesa] è necessaria, questa non deve rivolgersi alla forza di un coerente partito High Church […] ma alla diffusione di un conservatorismo ecclesiastico all'interno della Chiesa. […] La tradizionale arte ecclesiastica (*churchmanship*) era più del semplice lamento di un ordine condannato (the cry of a doomed order). Era parte della prospettiva di teologi moderati, […], i quali, come vescovi, volevano preservare ciò che potevano per il vecchio mentre esponevano i loro greggi ai benefici del nuovo". Cfr. F. C. Mather, *Georgian Churchmanship Reconsidered: Some Variations in Anglican Public Worship 1714-1830*, "The Journal of Ecclesiastical History", 36:2, 1985, pp. 255-283, p. 282.

l'intervento di Edmund Gibson, che contribuì a creare una situazione politica accettabile e ampiamente condivisa tra gli ecclesiastici mediante l'alleanza con Robert Walpole (1676-1745), uscito vincitore dallo scontro interno al partito Whig e divenuto, il 3 aprile 1721, First Lord of the Treasury. Pur essendo membro di un partito dalla forte tendenza anticlericale, Walpole si mostrò decisamente propenso ad accettare un compromesso con la Chiesa, ritenendola uno strumento di vitale importanza al servizio dello Stato, soprattutto nel veicolare idee politiche mediante la predicazione. Oltretutto, Walpole era consapevole del pericolo che avrebbe potuto determinare per il suo governo il ritorno dello slogan reso popolare da Sacheverell, ossia "the Church in danger"[2]. Per questo motivo scoraggiò la discussione in parlamento di questioni concernenti i privilegi della Chiesa o l'estensione della tolleranza ai *dissenters*, in cambio della garanzia da parte di Gibson che fossero promossi soltanto vescovi favorevoli all'amministrazione in carica[3]. L'ultima parte del lavoro consisterà quindi nel ricostruire lo sviluppo delle Boyle Lectures tenendo conto di questo nuovo clima politico, che comunque non impedì – anzi, per certi versi favorì[4] – la pubblicazione di opere irreligiose, volte nella maggior parte dei casi a minare l'autorità del clero negando la verità del suo fondamento storico (e profetico) contenuto nella Scrittura.

Prima di concentrarsi sul contenuto delle Boyle Lectures occorrerà però fornire alcune informazioni biografiche sui *trustees*, che consentiranno di definire più chiaramente, ancora una volta, quale fosse il principale pericolo percepito dai predicatori e dagli apologeti anglicani in generale. Particolare attenzione sarà riservata

[2] Cfr. Stephen Taylor, *Sir Robert Walpole, the Church of England, and the Quakers Tithe Bill of 1736*, "The Historical Journal", 28:1, 1985, pp. 51-77, p. 52.

[3] Id., *Walpole, Robert, first earl of Orford, (1676/1745)*, ODNB, https://www.oxforddnb.com/view/10.1093/ref:odnb/9780198614128.001.0001/odnb-9780198614128-e-28601, pp. 19-20. Tra i più importanti testi che discutono l'alleanza tra Gibson e Walpole e, in generale, il rapporto tra la Chiesa e lo Stato nel diciottesimo secolo si possono ricordare Norman Sykes, *Edmund Gibson Bishop of London (1669-1748). A Study in Politics and Religion in the Eighteenth Century*, Oxford University Press, Oxford 1926; Id., *Church and State in England in the Eighteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge 1934; J. H. Plumb, *England in the Eighteenth Century*, Penguin Books, Harmondsworth 1950; Id., *Robert Walpole*, The Cresset Press, London 1956, 2 voll.; Id., *The Growth of Political Stability in England 1675-1725*, Macmillan, London 1967; Gibson, *The Church of England* cit. Per un'ottima ricognizione della letteratura sulla Chiesa Anglicana nel Settecento, con particolare attenzione agli studi locali e alle diverse tendenze storiografiche – sia alle interpretazioni più ottimistiche sia a quelle più pessimistiche rispetto allo *status* della Chiesa Anglicana nel diciottesimo secolo – si veda Guglielmo Sanna, *The Eighteenth Century Church of England in Historical Writing*, in Mario Caricchio & Giovanni Tarantino, a cura di, *Cromohs Virtual Seminars. Recent historiographical trends of the British Studies (17th-18th Centuries)*, 2006-2007, pp. 1-6.

[4] Hudson, *Enlightenment and Modernity* cit., p. 28.

proprio a Edmund Gibson, al suo atteggiamento nei confronti del deismo e alla natura dell'alleanza costruita con Walpole, frutto della convinzione che la Chiesa dovesse operare in maniera complementare allo Stato esercitando un'azione morale legittimata dalla Scrittura. Procedendo in questo modo sarà possibile comprendere la necessità, espressa concretamente dai *lecturers*, di focalizzarsi in maniera pressoché esclusiva sulla difesa della verità rivelata, accantonando la discussione di questioni inerenti la filosofia naturale. In conclusione, verrà riservato spazio a due raccolte di sermoni, predicate rispettivamente da Joseph Roper (c. 1686-1746) tra il 1744 e il 1745 – non pubblicate – e dal celebre controversista Henry Stebbing (1687-1763) tra il 1747 e il 1749, pubblicate nella forma di un'unica opera apologetica con il titolo *Christianity Justified upon the Scripture Foundation. Being a Summary View of the Controversy between Christians and Deists* (1750). Mi sembra corretto dedicare la parte conclusiva del lavoro a queste due raccolte nella misura in cui offrono una panoramica sui principali temi al centro del dibattito con i deisti nell'ultima fase dello scontro, contribuendo a definire le caratteristiche peculiari della loro critica. Inoltre, dal momento che le *lectures* di Roper non sono state pubblicate, può essere interessante riportarne alcuni passi significativi.

3.1 I *trustees* dopo il 1715. Edmund Gibson e l'autorità spirituale della Chiesa

Per comprendere lo sviluppo delle Boyle Lectures nel corso del diciottesimo secolo, sino alla morte di Edmund Gibson (1748), è necessario mettere in luce innanzitutto quali fossero i principali interessi dei curatori, e dei membri del clero in generale, prestando particolare attenzione ai motivi per cui divenne fondamentale indirizzare il compito apologetico, in maniera pressoché esclusiva, alla difesa della verità rivelata. La figura più importante sia nella gestione delle Boyle Lectures, sia nell'amministrazione della Chiesa Anglicana dopo il 1720, fu Edmund Gibson, le cui molteplici iniziative suggeriscono una notevole dedizione verso il proprio compito ecclesiastico[5]. Le scelte compiute da Gibson nel corso della sua carriera, prima come

[5] La biografia di riferimento su Edmund Gibson rimane il noto lavoro di Norman Sykes, *Edmund Gibson Bishop of London* cit. Dello stesso autore è opportuno ricordare anche un altro testo ricco di

vescovo di Lincoln (1716-1723) e in seguito come vescovo di Londra (1723-1748), rivelano l'esigenza di conciliare gli obblighi verso la Corona e i ministri del governo con le sue responsabilità nei confronti della Chiesa e del clero[6]. In questo senso, l'autore del celebre *Codex Iuris Ecclesiastici Anglicani* (1713) rappresenta l'esempio paradigmatico della complessità che caratterizzava l'atteggiamento e le posizioni dei membri del clero anglicano, soprattutto dei vescovi, costantemente impegnati a bilanciare i propri interessi – la difesa della gerarchia ecclesiastica e del ruolo spirituale del clero nella società – con la propensione sempre più anticlericale del partito Whig, espressa dopo il 1716 soprattutto dai suoi due principali rappresentanti al governo, Charles Spencer, terzo conte di Sunderland (1675-1722) e James Stanhope (1673-1721)[7].

Per comprendere le motivazioni dell'alleanza con Walpole e l'importanza attribuita alla lotta al deismo – e all'empietà in generale – occorre soffermarsi innanzitutto sulla convinzione, espressa da Gibson e dagli altri *trustees*, che l'autorità spirituale della Chiesa e dei suoi ministri, esercitata per diritto divino, rappresentasse il complemento necessario al potere temporale del sovrano[8]. Nel *Codex* Gibson precisa che la Chiesa non è una "mera creatura" (*meer creature*) dello Stato, dal momento che "secondo la legge e la costituzione dell'Inghilterra, l'amministrazione delle questioni ecclesiastiche (sotto il Re come Capo Supremo della Chiesa) si pone distintamente dall'amministrazione del potere temporale (sotto lo stesso Re, sovrano nello Stato)"[9].

---

riferimenti al vescovo di Londra, ossia *William Wake: Archbishop of Canterbury, 1657-1737*, Cambridge University Press, Cambridge 1957, 2 voll. Su Gibson si veda anche Stephen Taylor, *Gibson, Edmund (bap.1669/d.1748)*, ODNB, https://www.oxforddnb.com/view/10.1093/ref:odnb/9780198614128.001.0001/odnb-9780198614128-e-10615.

[6] Cfr. Stephen Taylor, *"Dr. Codex" and the Whig "Pope": Edmund Gibson, Bishop of Lincoln and London, 1716-1748*, in R. W. Davis, a cura di, *Lords of Parliament: Studies, 1714-1914*, Stanford University Press, Stanford 1995, pp. 9-28, p. 13.

[7] Per la complessa situazione del partito Whig nel periodo successivo all'incoronazione di George I, con particolare attenzione alle cause del cosiddetto "Whig Schism", ossia della divisione del partito in due fazioni rappresentate da Sunderland e Walpole, si veda ad esempio W. A. Speck, *The Whig Schism under George I*, "Huntington Library Quarterly", 40:2, 1977, pp. 171-179.

[8] Cfr. Edmund Gibson, *Codex Iuris Ecclesiastici Anglicani: Or, The Statutes, Constitutions, Canons, Rubricks and Articles, of the Church of England, Methodically Digested under their Proper Heads. With a Commentary Historical and Juridical. Before it, is An Introductory Discourse, concerning the Present State of the Power, Discipline and Laws, of the Church of England: And After it, An Appendix of Instruments, Ancient and Modern*, London 1713, 2 voll., vol. I, in particolare *An Introductory Discourse*, pp. XVII-XXXI.

[9] Ivi., p. XVIII: "The Administration of Ecclesiastical Matters (under the Prince, as Supreme Head of the Church) […] stands distinguished, by the Law and Constitution of *England*, from the Administration of Temporal Matters (under the same Prince, as Supreme and Sovereign in the State)". A

Alla Chiesa e allo Stato corrispondono ambiti di competenza separati, dunque compiti differenti e particolari strumenti per realizzarli[10]. Al di là della rilevanza del *Codex* in ambito strettamente giuridico – si trattava principalmente di una sistematizzazione delle leggi ecclesiastiche dal medioevo sino all'inizio del diciottesimo secolo, utile ai giuristi e agli studiosi[11] – è interessante soprattutto evidenziare la sua esaltazione dell'autorità spirituale ed educativa della Chiesa Anglicana e dei suoi ministri, in conformità al contenuto del *Book of Common Prayer*[12]. Gibson dedica in effetti molto spazio al

---

conferma della sua affermazione, Gibson cita lo *Statute of Appeals*, formalmente chiamato *Statute in Restraint of Appeals* (1533), risalente al regno di Henry VIII, con il quale si vietava l'appello al Papa per risolvere qualsiasi tipo di questione, comprese ovviamente quelle religiose. Questa legge è considerata l'atto fondativo della Riforma Anglicana, dunque la rottura sul piano giuridico – confermata dall'*Act of Supremacy* (1534) – con la Chiesa cattolica romana.

[10] Gibson distingue tra la funzione delle corti ecclesiastiche (*Ecclesiastical Courts*) e quella delle corti temporali, ossia i tribunali (*Temporal Courts*). Le prime sono adibite a risolvere questioni inerenti la morale, la disciplina religiosa o, ad esempio, i matrimoni, le seconde hanno invece competenza rispetto ai crimini, le controversie legali tra individui, le dispute commerciali o riguardanti le proprietà. Gibson ammette però che, nonostante i due poteri debbano operare congiuntamente, per quanto concerne "l'amministrazione della disciplina e la correzione del vizio, la Chiesa non può andare oltre censure *spirituali*; anche in questa parte è stata assistita dallo Stato mediante l'aggiunta di *punizioni* temporali; nei casi in cui quelle censure non potevano arrivare, o si dimostravano prive di effetto". Al tempo stesso egli precisa comunque che "se questi aiuti addizionali sono *imposti* dove non occorrono (ossia, dove gli scopi possono essere ottenuti ugualmente, o meglio, all'attuale maniera *ecclesiastica*) o sono forniti in maniera da indebolire o distruggere la giurisdizione ecclesiastica, o trasferire affari di natura spirituale a mani temporali; in questi casi l'intervento dello Stato cessa di essere di aiuto alla Chiesa […]. Il clero deve essere considerato il miglior giudice rispetto a quali siano i metodi migliori per promuovere la religione e gli interessi della Chiesa, di ogni genere". Cfr. ivi, p. XXX: "If these additional helps are imposed, when there is no need of them (that is, where the Ends may be attained as well, or better, in the present Ecclesiastical way) or are given upon such terms, as destroy or weaken the Ecclesiastical Jurisdiction; or transfer business of a Spiritual nature from spiritual to temporal hands, in such cases the interpositions of the State cease to be real assistances of the Church […] The Clergy themselves may be well presumed the best judges, what are the proper methods for promoting Religion and the Interest of the Church, in all kinds". In breve, lo Stato può intervenire dove la Chiesa non riesce ad arrivare, senza avere però la pretesa di intaccarne l'autorità in questioni che le spettano per diritto divino.

[11] Secondo Gibson era necessario riproporre e commentare "l'insieme delle leggi relative alla Chiesa d'Inghilterra, formulate e messe in atto, di volta in volta, dall'autorità dei nostri corpi legislativi spirituali e temporali; non solo le leggi vigenti, ma anche quelle abrogate e obsolete; inserendole […] vengono serviti molti utili scopi. Tutte le leggi successive […] sono costruite in riferimento (più o meno) alle precedenti, delle quali sono spesso correzioni o miglioramenti: ed è impossibile cogliere il vero progetto (di conseguenza il vero scopo ed estensione) di ogni legge ecclesiastica o temporale finché non conosciamo come era prima". Cfr. ivi, p. v, prefazione: "The mixture of laws relating to the Church of England, which have, from time to time, been framed and enacted by Authority of our Spiritual and Temporal Legislatures; not only, such laws as are now in force, but such also as are Repealed or Obsolete; by the inserting of which […] many useful Purposes are undoubtedly served. All subsequent laws […] are made with reference (more or less) to those that have gone before; of which they are usually Corrections or Improvements: and as it is impossible to reach the true design (and by consequence the true meaning and extent) of any law Ecclesiastical or Temporal, till we know how the Law upon that head stood before". Si trattava quindi di fornire una storia delle leggi che avevano contribuito alla realizzazione e all'affermazione della Riforma Anglicana.

[12] Sykes sottolinea in effetti che "in un periodo in cui i valori High Church stavano ottenendo notevole popolarità, un libro come il *Codex*, pur essendo stato scritto da un Whig, non poteva essere che accettato". Si veda Sykes, *Edmund Gibson* cit., p. 69. È necessario affermare, ancora una volta, il valore

commento del particolare (e privilegiato) ruolo ricoperto dai ministri del culto all'interno della società, che può variare anche a seconda della posizione all'interno della gerarchia ecclesiastica[13]. Particolare attenzione è posta sulle leggi che regolano il culto pubblico, dunque la forma e la modalità della preghiera, così come la predicazione e la somministrazione dei sacramenti[14]. I capitoli dedicati a questi argomenti, come accade anche nel resto del *Codex*, sono divisi in paragrafi riguardanti temi specifici; ciascun paragrafo contiene decreti, o parti di decreti – a ognuno dei quali è associato il commento di Gibson – che fanno riferimento a quella particolare materia. Per quanto riguarda la predicazione o la somministrazione dei sacramenti, ad esempio, Gibson fa spesso riferimento alle due versioni dell'*Act of Uniformity*, approvate nel 1549 e nel 1552 durante il regno di Edward VI, e a quella promulgata nel 1662 sotto il regno di Charles II[15]. Pur essendo l'opera più importante di Gibson, il *Codex* non è comunque la sola testimonianza del valore che il vescovo attribuiva al potere spirituale del clero, esaltato in alcuni scritti prodotti nel corso della sua carriera ecclesiastica. È il caso di *The Iniquity of Prostituting the Name of the Church* (1719), dove si legge:

> É il dovere di ogni cristiano, nel suo privato, stigmatizzare il vizio e la malvagità con tutta la sua forza; è a maggior ragione il dovere dei ministri del Vangelo esortare, rimproverare, ammonire, essendo un ordine di uomini istituito da Cristo per questi scopi: ma quando i migliori sforzi di cristiani pietosi e laboriosi ministri, non riescono a evitare che l'irreligiosità e la volgarità appaiano a volto scoperto, in maniera sprezzante delle leggi divine – come, Dio sa, è ovvio non

relativo dell'appartenenza politica di un singolo ecclesiastico, i cui voti in parlamento – a favore di proposte Whig o Tory – non corrispondevano necessariamente a determinate convinzioni ecclesiologiche o ecclesiastiche.

[13] Gibson scrive che "è evidente a tutti gli uomini che leggono diligentemente la Scrittura e gli autori antichi, che dal tempo degli apostoli ci sono stati questi ordini di ministri nella Chiesa di Cristo; vescovi, preti e diaconi. Questi ministeri sono sempre stati così stimati, che nessun uomo potrà presumere di svolgerli senza prima essere convocato, esaminato e reputato in possesso delle qualità necessarie […] o senza che abbia ricevuto in precedenza l'ordinazione o consacrazione episcopale". Cfr. Gibson, *Codex*, pp. 115-116, vol. I: "It is evident unto all Men diligently reading Holy Scripture and ancient Authors, that from the Apostles time there have been these Orders of Ministers in Christ's Church: Bishops, Priests and Deacons. Which Offices were evermore had in such reverend estimation, that no man might presume to execute any of them, except he were first called, tried, examined, and known to have such qualities as are requisite for the same […] or has had formerly Episcopal Consecration, or Ordination".

[14] Ivi, capitoli XI-XX.

[15] Questi decreti avevano stabilito che una particolare versione del *Book of Common Prayer* avrebbe rappresentato, da quel momento in avanti, il fondamento del culto pubblico anglicano.

possano evitare che accada, in quest'epoca e nazione degenerata – in tal caso, la causa di Dio e della religione implora l'aiuto del magistrato civile[16].

In maniera analoga a quanto asserito nel *Codex*, anche in questo sermone – predicato di fronte ai giudici d'assise (*judges of assize*) – Gibson sottolinea la necessità che, nel caso in cui sia insufficiente l'intervento dei ministri del culto in questioni che rientrano nella loro "giurisdizione", come la "bestemmia, l'ubriachezza, l'immoralità, la profanazione del giorno del Signore"[17] (*swearing, drunkenness, uncleanness, profanation of the Lord's day*), il potere temporale debba tendere la propria mano in loro soccorso, tenendo comunque presente che deve trattarsi di un sostegno limitato, dato che ci troviamo nell'ambito di competenza dei ministri spirituali[18]. Un altro esempio che vale la pena ricordare è l'*Admonition Against Prophane and Common Swearing* (prima edizione non datata), una lettera indirizzata da Gibson ai membri della propria diocesi, nella quale il vescovo, in quanto "pastore spirituale" (*spiritual pastor*) e "ministro di Cristo" (*minister of Christ*), si rivolge a un fedele, ricordando innanzitutto il dovere fondamentale che Dio gli ha affidato in quanto suo vicario, ossia avvertire il proprio gregge dei pericoli derivanti da una condotta peccaminosa[19]. Con tono quasi minaccioso Gibson ammonisce il destinatario della sua lettera, il "bestemmiatore abituale" (*common swearer*):

> Non dedicare tempo a provare a indovinare o a chiederti come sono arrivato a capire che tu sei particolarmente colpevole di questo peccato; ma dal momento che sai che ciò è vero, e che la conseguenza del tuo perseverare senza rimprovero

[16] Edmund Gibson, *The Iniquity of Prostituting the Name of the Church*, in Id., *Four Sermons Upon several Subjects*, London 1719[2], pp. 63-92, pp. 72-73: "It is the Duty of every Christian, in the most private Station, to discountenance Vice and Wickedness to the utmost of his Power; It is further the Duty of the Ministers of the Gospel, to Exhort, Reprove, and Admonish, as being an Order of Men, instituted by Christ for those Ends: But when the best Endeavours of pious Christians and painful Ministers, cannot keep Irreligion and Profaneness from appearing barefaced in Defiance of the Divine Laws, as, God knows, in this degenerate Age and Nation, it is too plain they cannot; then the Cause of God and Religion implores the Aid of the Civil Magistrate".

[17] Ivi, p. 73.

[18] La posizione espressa da Gibson sembra confermare la condivisione, da parte degli ecclesiastici anglicani, di un atteggiamento ambivalente nei confronti delle SRMS, che privilegiavano l'intervento dei tribunali nella risoluzione di tali questioni. A tal proposito si veda Craig, *The Movement for the Reformation of Manners*, pp. 145-151. Gibson prese comunque parte alle iniziative delle SRMs, predicando anche un sermone in occasione dell'incontro annuale dei membri, pubblicato con il titolo *A Sermon Preached to the Societies for Reformation of Manners, at. St. Mary-le-Bow, on Monday, January the 6th, 1723*, London 1723.

[19] Edmund Gibson, *An Admonition Against Prophane and Common Swearing. In a Letter from a Minister to his Parishioner. To be put privately into the Hands of Persons who are addicted to Swearing*, London 1725[4], pp. 3-4 e p. 24.

> sarebbe la tua eterna rovina, consideralo [il rimprovero] un favore e una misericordia speciale da parte di Dio: e in segno di averlo ricevuto come tale, considera e abbi a cuore questo chiaro resoconto della peccaminosità e della follia della bestemmia inutile[20].

Gibson evidenzia la necessità di rispettare una serie di "precetti positivi" (*positive precepts*) contenuti nella Scrittura, facendo riferimento alle parole di San Paolo in Filippesi 2,9 e a due passi pressoché analoghi – Giacomo 5,12 e Matteo 5, 34-37 – che invitano a non prestare giuramenti e a mantenere sincerità e trasparenza nelle parole e nelle azioni.

L'importanza della mediazione tra Dio e il popolo, operata dai ministri spirituali attraverso l'interpretazione della Scrittura e, in generale, la centralità della loro funzione pubblica – esercitata ovviamente sulla base di una legittimazione sacra – è asserita con altrettanta intensità anche dagli altri *trustees*, a partire da White Kennett (1660-1728), nominato vescovo di Peterborough nel 1718 grazie all'intervento di William Wake, che lo aveva raccomandato al conte di Sunderland[21]. Kennett si era distinto sin dal suo arrivo a Londra nel 1700 – in qualità di curato di St. Botolph, Aldgate – per la partecipazione alle vicende politiche dell'epoca, a partire dalla *Convocation controversy*, alla quale prese parte in difesa del diritto del sovrano di convocare e prorogare l'assemblea dei vescovi della Chiesa Anglicana, la *Convocation of Canterbury*. Ottenne così il favore dei principali vescovi dell'epoca, tra i quali Thomas Tenison e lo stesso Edmund Gibson, oltre a ricevere l'appoggio dei principali esponenti del governo Whig in virtù delle sue pubblicazioni – tra cui soprattutto la celebre *A Complete History of England* (1706)[22] – a sostegno della successione degli Hannover e,

[20] Ivi, pp. 4-5: "Do not spend time in guessing or enquiring how I came to understand that you are particularly guilty of this Sin; but since you know it to be true, and the consequence of your going on without Reproof would have been your ruin for ever; esteem it a special Mercy and Favour from God: and in token of your receiving it as such, consider and lay to heart this plain account: I. Of the *Sinfulness* of Vain-Swearing. II. Of the *Folly* of it."

[21] Per informazioni biografiche su White Kennett si vedano G. V. Bennett, *White Kennett 1660-1720 Bishop of Peterborough, A Study in the Political and Ecclesiastical History of the Early Eighteenth Century*, S.P.C.K, London 1957; Laird Okie, *Kennett, White (1660/1728)*, ODNB, https://www.oxforddnb.com/view/10.1093/ref:odnb/9780198614128.001.0001/odnb-9780198614128-e-1002159.

[22] Cfr. White Kennett, *A Complete History of England*: *With the Lives of all the Kings and Queens thereof; From the Earliest Account of Time, to the Death of His late Majesty King William III*, London 1706, 3 voll., vol. III, pp. 515-849. L'idea generale dell'opera di Kennett consisteva nel ricostruire la storia dei principali eventi politici e religiosi accaduti in Inghilterra dai tempi di William the Conqueror,

in generale, in opposizione alle convinzioni dei *non-jurors*. Durante il conflitto politico ed ecclesiastico del primo Settecento, culminato nel sermone *The Perils of the False Brethren* di Sacheverell, Kennett era certamente considerato, dal punto di vista dei più feroci *High Churchmen*, come uno dei "falsi fratelli". In realtà, come la maggior parte degli ecclesiastici del tempo, Kennett era impegnato nella promozione della Riforma Anglicana e dei valori cristiani attraverso la partecipazione alle attività patrocinate dalle differenti società volontarie nate a partire dalla fine del Seicento, la SPG, la SPCK e le SRMS, oltre a svolgere con grande zelo i suoi doveri pastorali[23]. Si distinse soprattutto per la produzione di alcuni scritti, per la maggior parte sermoni, che testimoniano l'importanza attribuita non solo all'ortodossia religiosa sul piano dottrinale e liturgico, ma anche ai doveri e ai conseguenti privilegi del clero anglicano. Un esempio significativo è il sermone pubblicato con il titolo *A visit to St. Saviour's Southwark, With Advice to Dr. Sacheverell's Preachers There, By a Divine of the Church of England* (1710), che pur avendo un fine più propriamente politico, trattandosi di un invito alla moderazione – rivolto ai seguaci di Sacheverell – di fronte a opinioni

---

con l'obiettivo di inserirli in un percorso di sviluppo che avrebbe condotto, in ultima analisi, alla realizzazione dell'assetto postrivoluzionario.

[23] Si veda Bennett, *White Kennett* cit., pp. 178-203. Rispetto alla sua attività nell'ambito della SPCK occorre ricordare l'impegno nello sviluppo delle *charity schools*, per le quali scrisse *The Christian Scholar* (1701), un pamphlet contenente le linee guida generali e il programma da rispettare nelle scuole, indirizzato sia ai benefattori che ai bambini che vi prendevano parte. Gli obiettivi erano chiaramente educare al rispetto delle dottrine della Chiesa Anglicana, evidenziare l'importanza dei sacramenti, incentivare la partecipazione alle cerimonie religiose e affermare la necessità di sottomettersi in maniera reverenziale alle autorità temporali e spirituali. Riguardo all'atteggiamento da mantenere nei confronti dei ministri del culto, Kennett scrive: "Porta un particolare rispetto [a] coloro che sono amministratori e pastori nella Chiesa, per amore del loro sacro compito. Adora i *vescovi* come padri spirituali; inchinati e inginocchiati davanti a loro, chiedi la loro benedizione, perché così vuole la vecchia e buona usanza, e perché costoro sono eccezionalmente incaricati, nel nome di Dio, a benedire le persone. E agli altri membri del clero mostra un degno rispetto e gentilezza. […] Nulla, infatti, ha così corrotto quest'epoca e la morale dell'attuale generazione, quanto l'irriverenza e la mancanza di rispetto mostrata ai ministri di Dio. […] Costoro sono gli *ambasciatori di Cristo*, dei quali lui ha detto, *chi ti disprezza, disprezza me, e chi disprezza me, disprezza chi mi ha mandato. Ma chi riceve un profeta nel nome di un profeta, avrà la ricompensa di un profeta*. Dove la parola *profeta* significa predicatore, o legittimo maestro della parola di Dio". Cfr. White Kennett, *The Christian Scholar*, London 1704[3], pp. 31-32: "Those that are Governours and Pastors in the Church, pay a singular Duty to them for the sake of their Holy Office. Reverence the *Bishops* as Spiritual Fathers; bow down and kneel before them; ask their Blessing, because Good old Custom so obtained, and because they are more eminently set apart, in God's Name, to bless the People. And to all other Clergy Men shew decent Civility and Respect. […] Nothing has so much corrupted the latter Age, and debauch'd the Morals of our present Generation: Nothing so much, as the Irreverence and Disrespect shewn to the Ministers of God. […] They are the *Embassador's of Christ*, of whom he said, *Who so despiseth you despiseth me, and he who despiseth me, despiseth him that sent me. But who so receiveth a Prophet in the Name of a Prophet, shall have a Prophet's Reward*. Where the Word *Prophet* does signifie a Preacher, or lawful Teacher of the Word of God". Un testo di Kennett che difende, in particolare, i valori della Riforma Anglicana e i diritti della Chiesa cristiana, è *An Historical Account of the Discipline and Jurisdiction of the Church of England*, London 1730[2].

differenti rispetto "alla moderazione dei confronti dei *dissenters*" o riguardo a concezioni alternative "in relazione al governo"[24], rappresentava un'esaltazione dell'autorità del clero nella società, esercitata soprattutto attraverso la predicazione. Il compito dei ministri del culto supera dunque gli ostacoli tra correnti interne alla Chiesa, e chiunque si presenta sul pulpito deve essere in grado di

> instillare devozione, carità, docilità, umiltà e mitezza nelle menti del suo uditorio. Un discorso onesto, anche se tenuto in maniera gentile, non sarà sufficiente a meno che le parole non siano metodicamente rivolte a sfuggire la derisione dell'*ateo*, le astute obiezioni del *deista*, le assillanti critiche e i cavilli dei *sociniani*, i sospetti dei *dissenters*, e le scorrettezze compiute dai *provocatori repubblicani* e *giacobiti* per i loro scopi sediziosi[25].

La posizione di Kennett era chiaramente contrapposta a quella di Sacheverell, nella misura in cui invitava i "medici *spirituali*" (*spiritual physicians*) a curare le "malattie dell'anima" e non le debolezze del governo[26]. Si può quindi notare l'affinità con le parole di Edmund Gibson, e, almeno secondo Kennett, anche con le idee della maggior parte dei membri del clero anglicano[27]. Ancora una volta, le divisioni in merito a questioni politiche – tra le quali soprattutto il potere legislativo della Convocation e la tolleranza verso i *dissenters* – venivano superate dal comune desiderio di affermare il ruolo essenziale del clero anglicano e delle iniziative sotto il suo patrocinio, fondate sull'imprescindibile (e sacro) compito affidato ai ministri del culto direttamente da

[24] Id., *A visit to St. Saviour's Southwark, With Advice to Dr. Sacheverell's Preachers There, By a Divine of the Church of England*, London 1710, p. 12.

[25] Ivi, p. 6: "To instill Devotion, Charity, Meekness; Humility and a peaceable Temper into the Minds of his Audience. An honest Discourse, tho' gracefully deliver'd, will not suffice unless it be well worded and methodiz'd to escape the open Derision of the *Atheist*, the sly Exceptions of the *Deist*, the torturing Criticisms and Cavils of the *Socinian*, the Suspicions of *Dissenters*, and the Misapplications of both *Jacobite* and *Republican Incendiaries* to their seditious Purposes".

[26] Ivi, p. 8.

[27] Kennett fa notare che, pur non avendo assistito al sermone di Sacheverell, era venuto a conoscenza del fatto che molti *High Churchmen* ne erano rimasti scandalizzati e disgustati. Cfr. *Ibidem*. Dal suo punto di vista, inoltre, le critiche all'establishment postrivoluzionario non erano così legittime dal momento che "i nostri Sovrani, generali, prelati e uomini di Stato hanno fatto di più nell'arco di sette anni, rispetto a quanto è stato fatto nei cento anni precedenti, per rafforzare la nostra Costituzione e promuovere la vera pietà della Chiesa *Anglicana* mediante le nostre *charity schools* e i nostri enti caritatevoli, gestiti da grandi uomini per propagare la conoscenza cristiana in patria e all'estero". Ivi, p. 7: "Our Sovereigns, Generals, Prelates and Statesmen have in the Space of seven years done more to strengthen our Constitution, and to promote true Church of *England* Piety by our Charity Schools, and bountiful Corporations of great and good Men, to propagate Christian Knowledge and Morality at home and abroad, than had been done in the Course of an hundred years before".

Cristo[28]. A tal proposito, Kennett sottolinea, ancora una volta polemizzando con Sacheverell, che "il dovere di un membro del clero trae così tanto onore dagli scopi per cui è stato istituito, che non ha bisogno della penna o della voce di qualcuno che lo esalti attribuendogli il potere *legittimo* dei *Re* o il potere *usurpato* dei Papi"[29]. Coloro che appartengono a questo ordine sacro devono onorarlo attraverso un comportamento virtuoso, dal momento che la loro attitudine sarà rispecchiata dal gregge[30]. Una simile celebrazione dell'importanza del clero era stata offerta da Kennett anche nel sermone pubblicato con il titolo *The Glory of Children in their Fathers* (1703), predicato nel 1702 in occasione dell'incontro annuale della Corporation of the Sons of the Clergy, società fondata nel 1655 – e istituita ufficialmente nel 1678 attraverso un atto del Re (*Royal Charter*) – con l'obiettivo di raccogliere fondi per sostenere i figli dei membri del clero anglicano, soprattutto gli orfani. L'anniversario era una quindi una buona occasione per esaltare l'importanza dei preti nel contesto sociale e sottolineare le difficoltà, non soltanto economiche, che dovevano affrontare:

> Ahimè in un mondo in declino, il clero inglese è sottoposto a così tanti […] svantaggi! Un disprezzo della povertà di alcuni, un'invidia per la moderata

[28] Nonostante polemizzi fortemente con l'atteggiamento poco moderato sul pulpito da parte di Sacheverell, nella parte conclusiva del sermone Kennett sottolinea che quest'ultimo era un vero e proprio maestro nella lettura della liturgia. Se si fosse dedicato a quello, secondo Kennett, avrebbe fatto un ottimo servizio e avrebbe dato lustro alla Chiesa, la cui difesa dal pulpito sarebbe dovuta invece spettare, ad esempio, a Benjamin Hoadly (1676-1761). Cfr. ivi, p. 16. Hoadly divenne una figura molto celebre nel panorama ecclesiastico nel 1717, dopo la predicazione del sermone *The Nature of the Kingdom, or Church, of Christ* (1717), scintilla iniziale della nota Bangorian Controversy, al centro della quale si poneva ancora una volta il rapporto tra Stato e Chiesa, così come l'importanza della gerarchia ecclesiastica e del ruolo del clero nella società. Nel suo sermone Hoadly aveva messo in discussione l'idea che il regno di Cristo avesse una dimensione terrena, o istituzionale ("visibile"); questo regno si limitava, al contrario, all'ambito spirituale e interiore. La Chiesa, in quest'ottica, veniva equiparata alla comunità dei credenti, che si riunivano per pregare e adorare Dio, condividendo le parole del Vangelo. Cfr. Benjamin Hoadly, *The Nature of the Kingdom, or Church, of Christ. A Sermon Preach'd before the King at the Royal Chapel at St. James's, On Sunday March 31, 1717*, London 1717, p. 11-12. Sulla Bangorian Controversy si veda Andrew Starkie, *The Church of England and the Bangorian Controversy, 1716-1721*, Boydell Press, Martlesham 2007. Occorre aggiungere che il libro di Starkie è stato criticato per aver offerto un'interpretazione idiosincratica e poco accurata di Hoadly, eccessivamente portata a sovrastimare il carattere eterodosso del personaggio. A tal proposito si veda Ashley Marshall, *Recontextualizing Richard Steele: Bishop Hoadly and Reformist Whiggery*, "Huntington Library Quarterly", 82:3, 2019, pp. 351-378, pp. 351-352. Per una lettura che esalta la natura camaleontica di Hoadly e, allo stesso tempo, smentisce lo stereotipo che ci è stato tramandato del personaggio come antesignano del pluralismo religioso ed esempio di opportunismo politico, si vedano Guglielmo Sanna, *Religione e vita pubblica nell'Inghilterra del '700. Le avventure di Benjamin Hoadly*, Franco Angeli, Milano 2012 e Id., *'Uprightness of Heart': The Doctrine of Religious Sincerity in Eighteenth Century Anglican Thought*, "Journal of Religious History, Literature and Culture", 4:1, 2018, pp. 100-123.

[29] Kennett, *A visit to St. Saviour's Southwark* cit., p. 3.

[30] Ivi, pp. 3-5.

> abbondanza di altri, un'irriverenza verso gli ordini e i gradi più elevati del clero […]. Vili *Hophni* e *Phinehas*, con le loro rivolte e scelleratezze, *hanno fatto trasgredire il popolo del Signore* e *aborrire i Suoi doni*, in altre parole hanno fatto disprezzare il sacerdozio e la religione stessa. Ma noi speriamo e cerchiamo cose migliori. Osserveremo l'onore di quella funzione, e del Sommo Sacerdote il Santo *Gesù*[31].

Come ho già ricordato nel primo capitolo, queste occasioni celebrative – come gli anniversari di fondazione delle *societies* patrocinate dalla Chiesa Anglicana – erano un punto di contatto tra ecclesiastici di diverse correnti politiche, nella misura in cui non soltanto erano buone opportunità per esercitare la propria abilità omiletica e ottenere eventuali avanzamenti di carriera, ma rappresentavano anche l'espressione degli interessi comuni ai membri del clero, tra i quali la glorificazione della Riforma Anglicana e, ovviamente, anche del sacerdozio. Nel gruppo dei predicatori presso i Sons of the Clergy si annoverano anche Sacheverell e Atterbury. Quest'ultimo, ad esempio, predicò un sermone incentrato sulla legittimazione biblica del compito svolto dai ministri del culto, nel quale non mancava un'esaltazione dei promotori originari della Riforma Anglicana, da Thomas Cranmer a Richard Hooker[32]. Secondo Atterbury, i preti eseguono un "mandato" (*commission*), in quanto "*ministri di Cristo* e *gestori dei misteri di Dio*", che consiste nel "dispensare la Parola, predicare il Vangelo, somministrare i sacramenti, offrire in sacrificio preghiere e ringraziamenti nella casa di Dio, benedire le

[31] Id., *The Glory of Children in their Fathers. A Sermon Preach'd in the Cathedral Church of St. Paul London, Before the Sons of the Clergy, December the 3d 1702*, London 1703, pp. 11-12: "Alas in a declining World, the English Clergy lie under too many […] Disadvantages! A contempt of the Poverty of some, an Envy at the moderate Plenty of Others, an Irreverence to the Highest Orders and Degrees of them […]. Vile *Hophni* and *Phinehas* by their Riot and Lewdness *made the Lord's People to transgress*, and to *abhor the Offering of the Lord*, i.e. to despise the Priesthood and Religion itself. But we'll hope and endeavour better things. We'll consult the honour of that Function, and of that High Priest the Holy *Jesus*". Kennett fa riferimento in questo caso a Ofni e Fineas, i figli del sacerdote Eli, noti nel racconto biblico – in particolare nel Primo Libro di Samuele – per non aver adempiuto ai loro doveri ed aver commesso atti di sacrilegio e disonestà. La loro storia rappresenta quindi un monito contro l'abuso dei ruoli sacri; in questo caso invita i figli dei membri del clero a comportarsi in maniera giusta e pietosa.

[32] Francis Atterbury, *A Sermon Preach'd before the Sons of the Clergy, at their anniversary-meeting in the church of St. Paul, Dec. 6. 1709. To Which are Annexed an abstract of the Charter, erecting the Corporation; and a true account of the sums, distributed since its erection*, London 1709, pp. 17-23.

persone nel Suo nome e compiere tutte le cose [liturgie e celebrazioni] all'altare, come è loro indicato in diversi passi del Vangelo"[33].

Gli ultimi due membri del clero anglicano a comporre il gruppo dei *trustees* nominati da Tenison sono il già ricordato Samuel Bradford, *Boyle lecturer* nel 1699 e vescovo di Rochester dal 1723, e il vescovo di Norwich Charles Trimnell (1663-1723)[34]. Bradford divenne, nel 1691, *lecturer* presso la parrocchia di St. Mary-le-Bow, il luogo principale di predicazione – insieme a St. Paul e St. Martin-in-the-Fields – delle Boyle Lectures. Due anni dopo fu promosso alla guida della stessa parrocchia, e durante la sua permanenza (fino al 1720) sostenne, anche economicamente, la società religiosa locale, garantendo la possibilità di usare la chiesa come luogo d'incontro[35]. Divenne cappellano reale nel 1698 soprattutto grazie alle sue posizioni moderate e al legame con alcuni importanti membri del clero – tra cui Thomas Tenison e Richard Kidder – che gli aveva già garantito la *lectureship* a St. Mary-le-Bow. Nel corso della sua carriera ecclesiastica Bradford fu un fervente sostenitore delle SRMs, della SPCK e della SPG, della quale fu nominato vice presidente nel 1705[36].

Charles Trimnell acquisì fama a partire dal 1701, in occasione della *Convocation Controversy*, nella quale si schierò contro le rivendicazioni di Atterbury[37]. Anch'egli, come Bradford, fu un sostenitore, sin dalla loro fondazione, della SPCK e della SPG,

[33] Ivi, pp. 30-31: "For to them is a Commission given, as *ministers of Christ, and stewards of the mysteries of God*, to dispense the Word, to preach the Gospel, to administer the Sacraments, to offer up Prayers and Thanksgivings in the House of God, to bless the People in his Name, and in all things to wait at the Altar, as in diverse places of the Gospel is appointed them".

[34] Ai *trustees* ricordati finora – tutti membri del clero anglicano – si deve aggiungere anche Richard Boyle, Earl of Burlington (1694-1753), architetto e collezionista. Essendo uno dei più celebri mecenati dell'epoca, si può supporre che sia stato scelto da Tenison come curatore in virtù delle sue possibilità economiche, che gli consentirono di contribuire direttamente alla pubblicazione di novantasette opere di natura principalmente storica e teologica. Per altre informazioni riguardanti, tra le altre cose, i suoi interessi musicali e i dubbi rispetto al suo possibile giacobitismo si veda Pamela Denman Kingsbury, *Boyle, Richard, third earl of Burlington and fourth earl of Cork, (1694/1753)*, ODNB, https://www.oxforddnb.com/view/10.1093/ref:odnb/9780198614128.001.0001/odnb-9780198614128-e-3136.

[35] Jennifer Farooq, *Early Eighteenth-Century Reforming Societies at St Mary-le-Bow*, in Michael Byrne & G.R. Bush, a cura di, *St Mary-le-Bow. A History*, Wharncliffe Books, Barnsley 2007, pp. 169-194, p. 181.

[36] Ivi, p. 183. L'unico riferimento che consente di associare Bradford alle SRMs è il sermone predicato il 4 ottobre 1697 in occasione dell'incontro annuale dei membri, e pubblicato con il titolo *A Sermon Preach'd at the Church of St. Mary le Bow, to the Societies for Reformation of Manners, Octob. 4 1697*, London 1697. Il suo nome appare invece nell'atto costitutivo della SPG.

[37] Si veda W. M. Jacob, *Trimnell, Charles (bap. 1663, d. 1723)*, ODNB, https://www.oxforddnb.com/view/10.1093/ref:odnb/9780198614128.001.0001/odnb-9780198614128-e-27742, p. 2.

partecipando attivamente alle assemblee dei membri[38]. Venne nominato vescovo di Norwich nel 1708, ed era favorito per diventare addirittura, nel 1716, arcivescovo di Canterbury, ma fu scartato in favore di William Wake[39]. Tra i sermoni più significativi predicati da Trimnell, se non altro rispetto alla celebrazione dell'autorità clericale, se ne possono citare due in particolare. Il primo, intitolato *A Sermon preach'd before the Right Honourable the Lord Mayor And the Honourable Court of Aldermen, With the Governors of the Several Hospitals of the City of London, In the Parish Church of St. Bridget, On Monday in Easter-Week* (1710), asserisce, a partire da un commento di Corinzi 12, 24-25, l'esistenza di un corpo o ordine naturale, a cui corrisponde un corpo spirituale, la Chiesa di Cristo, che riflette la gerarchia stabilita da Dio nella natura. Ciò significa che coloro che hanno ricevuto, secondo il piano divino, un certo grado di intelligenza e abilità, si pongono su un livello più alto nel corpo spirituale, così come in quello politico[40]. La saggezza divina ha stabilito un ordine in cui ciascuno ha la propria funzione – così come le parti di un corpo contribuiscono collettivamente alla sua attività. Secondo Trimnell,

> dal momento che Dio è stato lieto di osservare lo stesso tipo di ordine nel costituire il corpo spirituale, la Chiesa, tutti noi, in quanto cristiani, siamo tenuti a rispettarlo […]. *Siccome Dio ha collocato alcuni nella Chiesa, prima gli apostoli, poi i profeti, poi gli insegnanti*, coloro che rispondono a ciascuna di queste funzioni sono destinati a occuparsi del proprio compito […] E tutti i cristiani […] dovrebbero considerarli in qualità di *ministri di Cristo e protettori dei misteri di Dio, e stimarli molto*[41].

[38] Il nome di Trimnell, così come quello di Bradford, compare a più riprese nei verbali delle riunioni della SPG. Si veda Lambeth Palace Library, SPG I, ff. 1-274.

[39] Nonostante la nomina, Wake divenne sempre meno rilevante sul piano politico, a partire dalla sua scelta di votare contro l'abrogazione dell'*Occasional Conformity Act* (1711), che impediva di occupare cariche pubbliche a coloro che, dopo aver ricevuto la comunione della Chiesa Anglicana, avessero iniziato a partecipare a congregazioni non conformiste. Per ulteriori informazioni sulla perdita di influenza politica di Wake e sulla contestuale ascesa di Edmund Gisbon si veda Norman Sykes, *Archbishop Wake and the Whig Party, 1716-1723: A Study in Incompatibility of Temperament*, "The Cambridge Historical Journal", 8:2, 1945, pp. 93-112. In generale, quest'articolo aiuta a ricostruire gli schieramenti formatisi in occasione di diverse votazioni parlamentari – ad esempio quella indetta nel 1721 per trasformare in legge il *Blasphemy Bill* – nel periodo tra il 1716 e il 1723.

[40] Charles Trimnell, *A Sermon Preach'd before the Right Honourable the Lord Mayor And the Honourable Court of Aldermen, With the Governors of the several Hospitals of the City of London*, London 1710, pp. 2-12.

[41] Ivi, p. 9: "Since God has been pleased to observe the same sort of Order in forming the Spiritual Body, the Church, we are all of us, as Christians, obliged to stand to that Order […]. *God having set some in the Church, first Apostles, secondarily Prophets, thirdly Teachers*, They who answer to these several

In un altro sermone, predicato di fronte ai Sons of the Clergy, Trimnell insiste sul compito sacro svolto dai ministri del culto. L'ordine di coloro che amministrano le cose sacre è "distinto dal resto del mondo", e deve essere preservato essendo "antico tanto quanto il cristianesimo stesso"[42]. I membri del clero, infatti, trovano nella Scrittura la legittimazione della propria attività.

Prima di approfondire il contenuto delle Boyle Lectures predicate a partire dagli anni '20 del Settecento, occorre soffermarsi ulteriormente sulla figura di Edmund Gibson, in particolare sugli aspetti che evidenziano quanto l'interesse della Chiesa e del clero costituissero il fulcro della sua attività. Già prima di essere nominato vescovo di Londra, Gibson aveva esaltato, nei suoi scritti, la centralità della Chiesa Anglicana e degli esponenti della gerarchia ecclesiastica nella società, asserendo l'importanza di difendere il ruolo essenziale dei ministri del culto, oltre che delimitandone con precisione l'ambito di competenza. Nel periodo in cui prestò servizio come vescovo di Lincoln, tra il 1716 e il 1723, sviluppò la pratica di compilare il cosiddetto *speculum*, o "libro della diocesi" (*diocese book*), che conteneva informazioni, fornite dal clero locale, sulla dimensione delle parrocchie, la frequenza delle liturgie o il numero di *dissenters*, allo scopo di costruire uno strumento informativo per sé e per i suoi successori[43]. Oltre a questo, Gibson separò anche le visite pastorali dai "*confirmation tours*", ossia i viaggi dedicati alla somministrazione della cresima, fornendo una serie di indicazioni volte a migliorare la solennità del rito[44]. Per quanto riguarda le scelte politiche di Gibson, come si è già accennato, occorre tenere in considerazione la complessità della sua posizione, derivante dalla necessità di mantenere in equilibrio le proprie responsabilità temporali con quelle spirituali. Un episodio in particolare rivela questa tensione: si tratta della votazione parlamentare riguardante la proposta, presentata nel dicembre 1718 dal segretario di Stato James Stanhope, per abrogare

---

Characters are bound to take heed to their particular Ministry […] And all Christians […] should look on them as *the Ministers of the Gospel, and Stewards of the Mysteries of God, and esteem them very highly*".

[42] Id., A *Sermon Preach'd at the Cathedral Church of St. Paul; Before the Sons of the Clergy, on Tuesday the 2d of December, 1707. Being the Day of their Annual Feast*, London 1708, p. 23.

[43] Cfr. Stephen Taylor, *Gibson, Edmund (bap. 1669, d. 1748)* cit., p. 4. Taylor considera questa iniziativa come una delle risposte alla "crisi" pastorale, generata dagli effetti del *Toleration Act* e dalla percezione di un aumento dell'irreligiosità, che aveva colpito la Chiesa Anglicana nel periodo postrivoluzionario. Nel 1706, per migliorare la supervisione dei vescovi sulle diocesi, William Wake era stato il primo vescovo a formulare una serie di domande da sottoporre ai membri del clero di ogni parrocchia per ottenere informazioni sulla condizione spirituale e amministrativa di ciascuna comunità religiosa.

[44] *Ibidem*.

l'*Occasional Conformity Act* (1711) e lo *Schism Act* (1714), decisione che avrebbe implicato la concessione di maggiori libertà ai *dissenters*[45]. In questo caso, come sottolinea nel suo diario William Nicolson (1655-1727), all'epoca vescovo di Carlisle, sembrava che Gibson fosse inizialmente a favore del mantenimento dei due decreti, anche se la proposta di abrogazione non era stata ancora ufficializzata, risultando in quel momento – il 23 marzo 1717 – soltanto un suggerimento[46]. Tuttavia, al momento del voto, il vescovo di Lincoln si espresse in favore dell'abrogazione, schierandosi – insieme a Charles Trimnell – dalla stessa parte di Benjamin Hoadly[47]. Per quale motivo Gibson avrebbe deciso di appoggiare una proposta di legge dall'intento chiaramente anticlericale? Secondo Gibson, l'assenza dell'*Occasional Conformity Act* non avrebbe implicato un pericolo per la Chiesa, che avrebbe invece tratto giovamento dalla sua abrogazione, determinante per un rafforzamento del governo. Si trattava quindi, dal suo punto di vista, di una scelta utile sul piano politico, che garantendo stabilità al potere del sovrano avrebbe al contempo recato vantaggio anche alla Chiesa[48]. In questo momento, quindi, Gibson riteneva prioritario seguire le indicazioni dei membri del governo – guidato da Sunderland e Stanhope – per evitare il rafforzamento dei *tories*, che dal suo punto di vista rappresentavano un rischio per la successione protestante[49]. Pur avendo votato nel medesimo schieramento di Hoadly, Gibson era comunque convinto della necessità di difendere la missione divina e l'autorità della Chiesa cristiana (e

[45] Oltre all'articolo di Sykes, incentrato più che altro sulla figura di William Wake, un'ottima ricostruzione degli eventi che condussero all'abrogazione di questi decreti e delle posizioni assunte sia dai politici – soprattutto dai rappresentanti del governo – che dai vescovi nella House of Lords è offerta da G. M. Townend, *Religious Radicalism and Conservatism in the Whig Party under George I: The Repeal of the Occasional Conformity and Schism Acts*, "Parliamentary History", 7:1, 1988, pp. 24-44.

[46] Cfr. Clyve Jones & Geoffrey Holmes, a cura di, *The London Diaries of William Nicolson. Bishop of Carlisle 1702-1718*, Oxford University Press, Oxford 1985, p. 652.

[47] Una ricostruzione riassuntiva degli schieramenti si trova in Sykes, *Church and State* cit., p. 35.

[48] Taylor, *"Dr. Codex" and the Whig "Pope"* cit., pp. 19-20. Gibson giustificava quindi la sua scelta su basi ben diverse rispetto a Hoadly, il cui intento anticlericale era evidente alla luce del suo sostegno all'abrogazione del *Test Act* (1673), legge che imponeva a chiunque occupasse un ufficio, civile o militare, di sottoscrivere una dichiarazione contro la transustanziazione e di prendere la comunione secondo il rito anglicano entro tre mesi dall'assunzione della carica. Si trattava di fatto di una legge volta a impedire la diffusione del cattolicesimo; nel 1678 venne estesa anche ai membri della House of Lords ai quali in precedenza non si applicava.

[49] Ivi, p. 21. Anche White Kennett votò a favore dell'abrogazione dell'*Occasional Conformity Act* e dello *Schism Act*. A suo dire, la ragione del sostegno all'abrogazione non era evitare che i *dissenters* fossero soggetti alla persecuzione o al potere arbitrario dei sovrani – i quali talvolta avevano usato gli uomini di Chiesa come strumenti di oppressione – ma si trattava piuttosto di unire l'interesse protestante contro il gruppo formato genericamente da giacobiti, papisti e *tories*. Cfr. Alex Barber, '*The warr… against heaven by blasphemors and infidels': prosecuting heresy in Enlightenment England*, in Id., Jason Peacey & Robert G. Ingram, a cura di, *Freedom of Speech, 1500-1850*, Manchester University Press, Manchester 2020, pp. 151-170, p. 161.

Anglicana), che doveva mantenere la propria autonomia rispetto all'intervento dello Stato. Questo principio fu anche alla base del suo rifiuto di sostenere il *Blasphemy Bill* (1721), un disegno di legge presentato nella House of Lords dal diacono di Windsor George Verney, barone Willoughby de Broke (1659-1728), con il quale si intendeva perseguire penalmente, attraverso i tribunali civili, coloro che si spingevano a negare pubblicamente la Trinità, la verità della religione cristiana o l'autorità divina della Scrittura[50]. Secondo Gibson, infatti, il funzionamento del *Blasphemy Bill* – nel caso in cui fosse diventato legge – avrebbe danneggiato la Chiesa, nella misura in cui avrebbe reso i vescovi "meri esecutori ministeriali"[51], privandoli della possibilità di stabilire se l'imputato fosse effettivamente colpevole di eterodossia. Il rischio era che questa legge venisse impiegata per eliminare arbitrariamente nemici politici, anche attraverso la costruzione di false accuse, che avrebbero rovinato la reputazione dei membri del clero nelle loro parrocchie[52]. Oltretutto, coloro che sostenevano posizioni eterodosse, come l'ariano Samuel Clarke, potevano comunque sottoscrivere ipocritamente i *Thirty-Nine Articles* del *Book of Common Prayer*, basandosi su un'interpretazione "latitudinaria" degli articoli stessi. Costoro riconcilierebbero quindi la loro concezione dei *Thirty-Nine Articles* con la Scrittura, senza riguardo per quelli "che li hanno redatti o per coloro che ora li impongono"[53]. Il problema principale del *Blasphemy Bill* era dunque rappresentato, oltre che dal danno arrecato all'autorità dei membri del clero – in particolare i vescovi – dalla sua inefficacia. Per riassumere in maniera definitiva la complessa posizione di Gibson, sempre in equilibrio tra l'affermazione dell'autorità spirituale della Chiesa e il compromesso con il potere politico, è possibile far riferimento alle sue "esortazioni pastorali" (*visitation charges*) alle diocesi di Lincoln e Londra tra il 1720 e il 1724[54]. In questo caso, Gibson attacca coloro che sostengono dottrine e principi che "minano la fede cristiana e distruggono la missione divina e

[50] Si veda ivi, pp. 151-152.

[51] Edmund Gibson, *Remarks on Part of a Bill Lately Brought into the House of Lords, And Intituled, A Bill for the more effectual Suppressing of Blasphemy and Profaneness; so far as it relates to the Archbishops, Bishops and Clergy*, London 1721, p. 4 del capitolo *Remarks Upon the Foregoing Clause*.

[52] Cfr. ivi, pp. 5-11.

[53] Ivi, pp. 5-6. Gibson si riferisce in modo specifico all'interpretazione offerta da Samuel Clarke in *The Scripture Doctrine of the Trinity* (1712).

[54] Si veda *Edmund Gibson's visitation charges to the dioceses of Lincoln and London, 1720-1724*, British Library, MS Egerton 2073, ff. 1-15.

l'autorità di una Chiesa cristiana"[55]. Nel momento in cui si dedica alla questione del governo e della disciplina ecclesiastica, Gibson si propone di confutare gli argomenti degli "erastiani, che non riconoscono alcun potere alla Chiesa, se non quello del magistrato civile", dei "papisti", che al contrario attribuiscono alla Chiesa un potere eccessivo, e anche di alcuni protestanti, i quali non sarebbero d'accordo rispetto "alle forme di governo che gli apostoli hanno stabilito nella Chiesa"[56]. A questi tre errori Gibson ne aggiunge un quarto, che consiste in un vero e proprio modello dell'autorità – o dell'assenza di autorità – ecclesiastica, basato su tre principi. Secondo quest'idea, il magistrato civile non deve occuparsi di questioni religiose, non esiste una Chiesa "visibile", dal momento che Cristo non avrebbe affidato alcun compito ministeriale a dei governatori terreni, e, infine, come conseguenza dell'assenza di un'istituzione ecclesiastica, per essere cristiani è sufficiente credere nella messianicità di Cristo[57]. In opposizione a queste concezioni erronee del potere e della struttura della Chiesa, Gibson delinea un modello in linea con "il vero e antico progetto apostolico" (*apostolical scheme*), in cui la Chiesa è "una società visibile, gestita da governatori e pastori […] regolarmente nominati". In questa prospettiva, l'appartenenza alla Chiesa implica il rispetto della gerarchia e delle regole stabilite da Cristo e dagli apostoli; coloro che hanno ricevuto il compito di amministrarla, ossia i vescovi, sono gli unici giudici adeguati a stabilire se una persona possa essere ammessa o esclusa dalla Chiesa[58]. È quindi chiaro, secondo Gibson, che l'autorità ecclesiastica abbia una propria sfera di competenza; tuttavia, come è già emerso dall'analisi del *Codex,* non viene esclusa la possibilità che lo Stato intervenga nella risoluzione di questioni religiose.

3.2 La risposta di Gibson al pericolo deistico. Le *Pastoral Letters* e la collaborazione con Daniel Waterland

Sia gli scritti che l'attività ecclesiastica di Gibson fanno dunque emergere quale fosse il suo principale obiettivo: difendere l'autorità spirituale della Chiesa Anglicana e dei suoi ministri, il cui potere era legittimato direttamente da Cristo ed esercitato

[55] Ivi, f. 1.
[56] Ivi, f. 14.
[57] *Ibidem.* In questo caso, Gibson sembrerebbe fare riferimento alla prospettiva di Locke e Hoadly.
[58] *Ibidem.*

secondo una gerarchia ben definita. Alla luce di questa ricostruzione, non stupisce l'elevato grado di preoccupazione manifestato dal vescovo, soprattutto nel corso degli anni '20, nei confronti della minaccia deistica. In questa fase storica – dal 1721 fino alla metà degli anni '30 circa – come già accennato nell'introduzione del capitolo, la situazione politica divenne abbastanza stabile grazie all'alleanza instaurata con Robert Walpole, che guidò il governo in qualità di First Lord of Treasury dal 3 aprile 1721 all'11 febbraio 1742, affiancato nella gestione degli affari esteri, sino al 1730, dal segretario di Stato Charles Townshend (1674-1738)[59]. Nel 1723 costoro scelsero Gibson come loro consigliere, soprattutto in merito alle nomine dei vescovi e, in generale, dei membri del clero, perseguendo come obiettivo principale – in accordo con il vescovo di Londra – l'accettazione, da parte degli ecclesiastici, dell'amministrazione Whig[60]. Per costruire un fronte unito ed evitare divisioni interne al clero, Gibson incentrò l'attenzione sulla lotta all'eterodossia, invitando i confratelli a collaborare per mostrare la forza della Chiesa nel combattere l'irreligiosità[61]. Indirizzare l'impegno degli ecclesiastici, soprattutto mediante lo sforzo dei predicatori e dei controversisti, verso un obiettivo comune – la sconfitta degli infedeli – era senz'altro un'ottima via per mostrare quanto fosse importante, anche per un governo Whig, il ruolo spirituale della Chiesa.

Il ruolo di Gibson fu dunque centrale nella costruzione di una risposta organizzata alle diverse forme di eterodossia, anticlericalismo e irreligiosità, deismo compreso. Il

[59] Negli anni precedenti, a partire dallo scisma Whig del 1717, Walpole e Townshend si erano impegnati, con il sostegno dei *tories* scontenti, a costruire un'opposizione al governo guidato dalla coppia Sunderland-Stanhope. In effetti, Walpole e Townshend votarono non soltanto contro la proposta di abrogazione dell'*Occasional Conformity Act* e dello *Schism Act* formulata da Stanhope – venendo accusati di contraddire i valori Whig – ma anche contro il *Peerage Bill* (1719), volto a limitare la creazione di nuovi *peers* e dunque a contenere il numero di membri della House of Lords. Rientrati nel governo l'11 giugno 1720, riuscirono ad acquisirne la guida in corrispondenza degli eventi che seguirono la cosiddetta *South Sea Bubble*, evento che aveva determinato, a partire da agosto 1720, la perdita di una grande quantità di denaro da parte di coloro che avevano investito nelle azioni della *South Sea Company*, incaricata dal governo di acquisire parte del debito pubblico. Durante il processo ai ministri responsabili, tra i quali ovviamente Sunderland e Stanhope, Walpole mantenne un atteggiamento moderato per evitare la caduta del governo, prendendo addirittura le difese di Sunderland. Al contempo, però, lo spinse a dare le dimissioni, rimpiazzandolo come First Lord of Treasury. L'inizio vero e proprio del governo Walpole-Towshend può essere fatto risalire al 19 aprile 1722, giorno della morte di Sunderland, evento che costrinse King George I ad affidarsi a loro nonostante precedenti divergenze. Per ulteriori informazioni rispetto al precario equilibrio interno al partito Whig almeno sino alla cosiddetta *Atterbury Plot*, conclusasi nel 1723, si veda Taylor, *Walpole, Robert* cit., pp. 7-14.

[60] Cfr. Latham, *The Clergy and Print* cit., p. 28. Per favorire la tranquillità degli ecclesiastici Walpole evitò che fossero discusse in Parlamento questioni relative ai privilegi della Chiesa o in merito alle concessioni nei confronti dei *dissenters*, come l'estensione del *Toleration Act*. A tal proposito si veda Taylor, *Walpole, Robert* cit., pp. 19-20.

[61] Ivi, pp. 106-107.

vescovo di Londra mostrò quanto ritenesse importante difendere la verità della Scrittura e l'autorità del clero sia in prima persona, sia attraverso l'azione di un gruppo di ecclesiastici tra i quali, in particolare, Daniel Waterland (1683-1740)[62]. Per quanto riguarda il suo impegno diretto – oltre agli scritti ricordati in precedenza – occorre dedicare particolare attenzione alle *Pastoral Letters*, una serie di testi pubblicati tra il 1728 e il 1745, con i quali Gibson intendeva rivolgersi, in generale, ai membri della sua diocesi[63]. Dal suo punto di vista, infatti, la maggior parte degli scritti degli infedeli erano

> troppo ampi e specialistici per essere letti dalle persone comuni, e consistono in un catena di ragionamenti che persone di normali capacità non possono facilmente seguire e comprendere; costoro, siccome hanno poco tempo così come limitate capacità per compiere un esame approfondito, sono molto più suscettibili ad essere ingannati, ed è più facile che siano presi di mira dai nemici del cristianesimo; per questo motivo ho pensato fosse mio dovere redigere per il vostro uso alcune regole e avvertimenti semplici e brevi, il cui frequente esame e rispetto potrà essere un mezzo […] per preservare i cristiani sinceri e senza pregiudizi da queste pericolose corruzioni[64].

[62] Per la biografia di Daniel Waterland si veda Brian W. Young, *Waterland, Daniel (1683/1740)*, ODNB, https://www.oxforddnb.com/view/10.1093/ref:odnb/9780198614128.001.0001/odnb9780198614128-e-28815. Nella sua tesi sulla *print culture* Latham focalizza l'attenzione sul contrattacco organizzato da parte dei membri del cosiddetto "*Gibsonian project*" – tra i quali soprattutto Waterland – nei confronti delle posizioni eterodosse di Samuel Clarke e William Whiston, che avevano sostenuto, tra le altre cose, la superiorità dei doveri morali rispetto ai doveri positivi – come nel caso di *An Exposition of the Church-Catechism* (1729) di Clarke. Latham pone l'accento soprattutto sulla modalità in cui Waterland coordinava, di volta in volta, l'azione dei controversisti: otteneva informazioni sulle intenzioni degli avversari, costruiva in anticipo delle risposte e acquisiva materiale aggiuntivo, per poi reclutare autori che scrivessero i testi. Cfr. Latham, *The Clergy and Print* cit., pp. 110-127.

[63] In questo contesto è sufficiente porre l'attenzione sulle prime tre lettere, pubblicate tra il 1728 e il 1731, dal momento che le ultime due, risalenti al 1738 e al 1745, affrontano problemi diversi, soprattutto il papismo e l'ascesa di due gruppi religiosi, i metodisti e i moraviani.

[64] Edmund Gibson, *The Bishop of London's Pastoral Letter to the People of his Diocese; Particularly, to those of the two great Cities of London and Westminster. Occasion'd by some late Writings in Favour of Infidelity*, London 1728, pp. 6-7: "Because these Writings are too large and too learned, to be read and examin'd by the generality of People; and consist of such a chain of Reasoning, as Persons of common Capacity cannot easily follow and comprehend; who, as they have less leisure as well as ability to enter into particular Examinations, are more liable to be impos'd upon, and more likely to be attacked by the Enemies of Christianity: For this reason, I have thought it incumbent upon me, to draw up for your use some few Rules and Cautions which are short and easy, and which being frequently perus'd and duly attended to, may be a Means […] to preserve sincere and unprejudic'd Christians from these dangerous Infections".

In questo caso, contrariamente a quanto asserito dai deisti, Gibson sottolinea come la semplice ragione della maggioranza delle persone non sia in grado di seguire certi ragionamenti: oltre ad essere più soggetta a inganni – secondo Gibson, proprio quelli dei deisti – non è mai sufficiente, da sé sola, per rendere completa la propria religiosità. All'uso della ragione, in molti casi peraltro scarsamente sviluppata, deve sempre affiancarsi il rispetto delle indicazioni fornite dai legittimi interpreti della Scrittura, soprattutto dai vescovi. Benché rinunci a sviluppare ragionamenti filosofici e a produrre un'esegesi erudita del testo sacro, Gibson non manca di fare riferimento ad alcune tra le opere che, a suo avviso, avevano contribuito alla recente ondata di empietà: tra di esse compaiono *The Fable of the Bees* (1714) di Mandeville, il *Discourse on the Grounds and Reasons of Christian Religion* (1724) di Collins e – presumibilmente – il primo dei *Six Discourses on the Miracles of Our Saviour* del teologo Thomas Woolston (1668-1733)[65]. Coerentemente con il proprio intento educativo e con la volontà di affermare l'autorità clericale, Gibson segue la linea già messa in atto nella precedente *Admonition Against Prophane and Common Swearing*, rivolgendosi direttamente e con tono autorevole, per evidenziare la propria superiorità, ai membri diocesi di Londra e Westminster:

> Il compito che svolgo nella Chiesa di Cristo, e il mio particolare rapporto con questa diocesi, mi impone di considerare attentamente il tuo bene spirituale, e avvertirti riguardo a ogni pericolo a cui ti vedo esposto, sia in teoria che in pratica. Infatti, benché rispetto alle questioni spirituali tu sia devoto alla più immediata attenzione e guida dei ministri parrocchiali, tali questioni non smettono di essere parte della cura episcopale, soprattutto nei casi in cui la preoccupazione è generale […]. Siccome [il contenuto della lettera] non è detto a voce, ma per iscritto, avrai

[65] Ivi, pp. 4-5. In generale, Gibson ha come obiettivo polemico coloro che hanno mostrato particolare zelo nei confronti della religione naturale a discapito di quella rivelata, così come quelli che hanno trascurato, se non messo in discussione, l'esistenza del clero e della Chiesa cristiana. É interessante notare che nella terza edizione della *Fable of the Bees* (1724) era stato incluso un saggio contro le *charity schools*, accusate di promuovere il proprio interesse piuttosto che quello collettivo, dunque di imporre il potere ecclesiastico. Cfr. Bernard de Mandeville, *The Fable of the Bees: Or, Private Vices, Publick Benefits. With an Essay on Charity and Charity Schools. And A Search in the Nature of Society*, London 1724[3], pp. 285-370. Thomas Woolston si era distinto per la pubblicazione dei famosi *Six Discourses on the Miracles of Our Saviour* (1727-1729), nei quali aveva messo in discussione l'interpretazione letterale dei miracoli compiuti da Cristo. Per l'anticlericalismo di Woolston si veda Hudson, *Enlightenment and Modernity* cit., in particolare il terzo capitolo.

una migliore opportunità per esaminarlo, considerarlo ed applicarlo con la dovuta attenzione e deliberazione che si deve all'importanza della materia[66].

Tra le principali indicazioni fornite da Gibson compaiono, ovviamente, l'importanza di affidarsi alla religione rivelata e di rispettare le cose sacre, tra le quali i ministri del culto, considerati i "monumenti visibili di Dio sulla terra" e "i mezzi duraturi (*standing means*) per mantenere un rapporto tra Dio e l'uomo"[67].

Nella seconda lettera, Gibson insiste ancora sulla sacralità del clero[68], dedicandosi però in maniera più approfondita al confronto teorico con le posizioni deistiche, che nella prima lettera erano state soltanto citate come una delle cause di diffusione dell'empietà[69]. In questo caso, invece, Gibson evidenzia i problemi solitamente associati alle tesi deistiche, riproponendo questioni che erano state messe in primo piano soprattutto nelle Boyle Lectures, come l'uso corretto della ragione in rapporto alla verità rivelata – riguardo a cui il pensiero di Locke continuava ad essere riproposto come antidoto del libero pensiero[70]. Altra questione posta al centro della seconda lettera è l'insufficienza della ragione, asserita – come già aveva fatto Samuel Clarke – attraverso

[66] Gibson, *The Bishop of London's Pastoral Letter* cit., pp. 3-4: "The Office I bear in the Church of Christ, and my particular relation to this Diocese, oblige me to study your Spiritual Good, and to warn you of any Danger to which I see you expos'd, either in Principle or Practice. For tho' you are committed, as to your Spiritual Affairs, to the more immediate Care and Direction of Parochial Ministers, yet not so, as to cease to be a part of the Episcopal Care, especially in cases where the Concern is general […]. Being not spoken, but written, you will have better Opportunity to peruse, consider, and apply it, with such Care and Deliberation as the importance of the Matters deserves".

[67] Ivi, p. 44. Nella parte conclusiva della lettera Gibson ribadisce questo punto, sottolineando la loro importanza nell'interpretazione e nella trasmissione della parola di Dio. Costoro devono essere considerati gli unici ministri di Dio. Cfr. ivi, pp. 54-55.

[68] Si veda Edmund Gibson, *The Bishop of London's Second Pastoral Letter to the People of His Diocese; Particularly to those of the two great Cities of London and Westminster. Occasion'd by some late Writings, in which it is asserted "That Reason is a sufficient Guide in Matters of Religion, without the Help of Revelation*, London 1730[6], p. 55.

[69] Come è stato già ampiamente sottolineato, le tesi deistiche erano considerate pericolose, in buona parte, per le conseguenze anticlericali dell'attacco alla verità della Scrittura – in particolare del Vangelo. Queste critiche potevano portare, secondo i membri del clero, a una sfiducia, se non addirittura ad un rifiuto, dell'autorità ecclesiastica, o a una svalutazione dell'importanza della dimensione pubblica del culto. A conferma di ciò è interessante ricordare una lettera inviata da Francis Fox a Edmund Gibson il 12 maggio 1730, dove il teologo e parroco di Reading sottolinea che, pur non conoscendo personalmente qualcuno che sia stato colpito dagli ultimi tentativi di promuovere l'infedeltà, la tendenza all'abbandono del culto pubblico è in aumento. A suo avviso "i deisti […] dovrebbero essere convocati per rendere conto del loro credo. Ciò è dimostrato in un recente pamphlet anonimo dal titolo *A Short way with Profanness and Impiety, or a sure and just method of putting a stop to publick infidelity, without the least persecution or invasion of civil or natural liberty*". Questa lettera è conservata presso la Lambeth Palace Library, MS 1741, *Letters to Edmund Gibson, Bishop of London*, f. 63.

[70] Gibson, *The Bishop of London's Second Pastoral Letter* cit., pp. 4-7.

il ricorso alle parole degli antichi, soprattutto Cicerone[71]. Gibson dedicò anche molto spazio a mostrare, seguendo la linea di un recente testo che raccoglieva informazioni presenti nei libri di viaggio e nei resoconti storici[72], quale fosse la situazione della religione – a livello di dottrina e di culto – nei paesi dove non era arrivata la Scrittura. L'intento era chiaramente quello di criticare il carattere "assurdo e abominevole" di coloro che praticavano determinati rituali[73]. Nell'insieme, la seconda lettera contiene un elenco delle principali questioni poste dai deisti, insieme a una presentazione riassuntiva degli argomenti – le cosiddette evidenze interne ed esterne – a sostegno della verità della Scrittura[74].

Nella terza lettera, come si evince dal titolo[75], l'attenzione è rivolta più espressamente ad alcuni scritti che propongono "suggestioni" contro l'idea che il Vangelo sia la regola divina di fede e di comportamento. In realtà, l'unica opera a cui viene fatto riferimento – per compendiare le tesi deistiche – è *Christianity as old as the Creation* (1730) di Tindal, che viene accusato, insieme agli altri autori infedeli, di invitare i cristiani a leggere la Scrittura con "una libertà tale da dare l'assenso o meno a seconda che la si giudichi in accordo o in disaccordo con il lume naturale o la ragione

[71] Ivi, pp. 14-20. Secondo Gibson, i più saggi tra i filosofi antichi avevano "lasciato intendere il bisogno di una rivelazione divina, per dare all'umanità una piena e certa conoscenza del proprio dovere. Supponendo che fossero stati in grado di presentare tutti i doveri e i compiti della vita nella maniera più chiara; ciò che impediva loro di *riformare* il mondo e di obbligare gli uomini a *occuparsi* del proprio dovere era l'*incertezza* rispetto agli unici *moventi* effettivi che potessero convincerli a compierlo, l'immortalità dell'anima, e una vita futura". Ivi, pp. 16-17: "The wisest among them plainly intimating the Need there was of a Divine Revelation, to give Mankind a full and certain Knowledge of their Duty. But supposing them to have been able to lay out all the Duties and Offices of Life in the clearest manner; that which disabled them from *reforming* the World and obliging men to *attend* to their Duty, was the *Uncertainty* they were under about the great and only effectual *Motives* to it, the Immortality of the Soul, and a future Account".

[72] Si tratta di *The History of the Propagation of Christianity and Overthrow of Paganism* (1723) del ministro del culto scozzese Robert Millar (1672-1752).

[73] Gibson, *The Bishop of London's Second Pastoral Letter* cit., p. 32.

[74] Al termine della lettera Gibson chiarisce ciò che intende con questa distinzione: le evidenze esterne sono quelle che dimostrano l'autorità divina della Scrittura, come la realizzazione delle antiche profezie in Cristo, l'attesa del Messia in quel tempo, i miracoli di Cristo e degli apostoli, la previsione da parte di Cristo di cose che sono puntualmente accadute, la propagazione del Vangelo dopo la sua morte. Le evidenze interne sono la necessità che c'era di una rivelazione divina che istruisse e riformasse l'umanità, l'adeguatezza della rivelazione evangelica a quello scopo, l'eccellenza della dottrina contenuta nel Vangelo e la tendenza dell'insieme al miglioramento e al perfezionamento della natura umana e della felicità umana in questo mondo e nell'altro. Ivi, pp. 74-75.

[75] Edmund Gibson, *The Bishop of London's Third Pastoral Letter to the People of his Diocese; Particularly to those of the two great Cities of London and Westminster. Occasion'd by the Suggestions of Infidels against the Writings of the New Testament, consider'd as a Divine Rule of Faith and Manners*, London 1731.

delle cose"[76]. Secondo Tindal, inoltre, non si dovrebbe credere nelle dottrine dato che sono contenute nella Scrittura, ma nella Scrittura in virtù della razionalità delle dottrine che raccoglie; queste possono essere considerate di origine divina soltanto se tendono al bene degli esseri umani e onorano Dio stesso[77]. Per contrastare queste supposizioni, Gibson si propone di mostrare che il Vangelo narra effettivamente la vita e le opere di Cristo, che affidò agli apostoli il compito di rivelare e diffondere parte del suo messaggio, operazione compiuta con la guida dello Spirito Santo. È anche importante ricordare, secondo Gibson, che le dottrine contenute nel Vangelo sono state trasmesse in maniera intatta alle successive generazioni, sino all'epoca presente[78]. Per confermare la verità della narrazione sacra, il vescovo di Londra si avvale della comparazione con le fonti antiche, soprattutto ebraiche e pagane. Tra di esse compare ad esempio Flavio Giuseppe (*Josephus*), che "ha confermato la verità della storia del Vangelo […] attraverso i resoconti […] dei governatori romani e dell'amministrazione (*oeconomy*) ebraica del tempo; in accordo […] con i resoconti che ci danno gli evangelisti"[79]. In generale, nessuno storico antico avrebbe negato l'esistenza di Cristo e della crocifissione, avvalorata anche dalle parole di Tacito e Giuliano l'Apostata[80].

In prima persona, quindi, Gibson si era limitato a fornire una serie di indicazioni pratiche ai fedeli della propria diocesi, entrando soltanto in modo superficiale nel merito di questioni esegetiche, teologiche o filosofiche particolari. Attraverso il compendio e la confutazione delle più celebri e pericolose obiezioni deistiche alla verità della Scrittura, Gibson intendeva soprattutto mettere in luce l'importanza di rispettare e celebrare i membri del clero, che erano stati incaricati di interpretarla e costituivano, per questo motivo, l'autorità spirituale e morale all'interno della società. In effetti, le *Pastoral Letters* riscossero molto successo tra gli ecclesiastici del tempo, diventando un vero e proprio *bestseller* soprattutto grazie alla promozione realizzata dalla SPCK, che ne

[76] Ivi, p. 6.
[77] *Ibidem.*
[78] Ivi, pp. 8-9.
[79] Ivi, p. 18.
[80] Ivi, p. 17. Gibson sottolinea che Tacito, parlando dei cristiani nel quindicesimo libro degli *Annales*, disse: "Prendono il nome da Cristo, che fu messo a morte da Ponzio Pilato all'epoca dell'imperatore Tiberio".

ordinò migliaia di copie sin dai mesi immediatamente successivi alla pubblicazione[81]. Per riassumere, si può dire che

> le *Letters* echeggiavano le preoccupazioni di lunga data circa gli effetti della vita urbana sulla moralità e sulla religiosità dei laici, e rappresentavano quindi il proseguimento degli sforzi compiuti sin dalla fine del diciassettesimo secolo per istituire una riforma dei costumi (*reformation of manners*). Le *Pastoral Letters*, tuttavia, diedero una svolta a tali sforzi attraverso la connessione tra il tema della degenerazione morale e spirituale e la contemporanee preoccupazione nei confronti dell'eterodossia e del 'libero pensiero'. Le *Letters* introdussero quindi un nuovo elemento controversistico nella letteratura pratica, confutando le principali argomentazioni sollevate contro la Chiesa Anglicana. […] In questo modo, [la loro pubblicazione] rappresentava il tentativo di superare il limite tra due sfere dell'attività ecclesiastica: quella intellettuale di un'élite clericale con base nelle università, impegnata nelle controversie teologiche, e gli sforzi pastorali del clero parrocchiale nelle comunità[82].

Nello stesso periodo in cui era impegnato, tra le altre cose, nella redazione delle *Letters*, Gibson si attivò insieme a Daniel Waterland per promuovere la produzione di opere apologetiche mediante la collaborazione di studenti universitari cantabrigensi[83]. Ciò che occorre mettere in luce, in questo contesto, è il contenuto di una serie di lettere inviate da Waterland a Gibson tra il 1730 e il 1731, che rivelano innanzitutto quali fossero, in quel momento, i loro principali obiettivi polemici. In secondo luogo, queste lettere

[81] La SPCK ordinò seicento copie della prima lettera il 5 dicembre 1728 e altre mille a febbraio 1729; nello stesso anno ordinò oltre duemila copie della seconda lettera. Cfr. Latham, *The Clergy and Print* cit., p. 130.

[82] Ivi, pp. 136-138.

[83] A tal proposito si veda l'articolo di Natasha Bailey, *Academic Collaboration in the Early Enlightenment: Daniel Waterland (1683-1740) and his Cambridge Tyros*, "English Historical Review", 139:596, 2024, pp. 126-154. Secondo Bailey, "il circolo di Waterland offre l'affascinante esempio di un modello di interazione collettivo, anche se leggermente verticistico (*top-down*), in cui un team di studiosi provenienti da diversi ambiti eseguiva compiti separati ma correlati, con il comune obiettivo di difendere le dottrine e le strutture della Chiesa Anglicana". Cfr. ivi, p. 128. Tra gli studenti presi in esame da Bailey compaiono il metafisico Edmund Law (1703-1787), che si impegnò nel rispondere soprattutto all'opera *The Existence and Unity of God proved from his Nature and Attributes* (1734) del teologo e controversista John Jackson (1686-1763), seguace di Samuel Clarke; Thomas Johnson (m. 1737), che produsse scritti contro Chubb e contro il celebre controversista Arthur Ashley Sykes (1684-1756); e infine John Chapman (1704-1784), salito alla ribalta dopo la pubblicazione di *The Objection of a Late Anonymous Writer against the Book of Daniel Consider'd* (1728), un'opera apologetica in replica a *The Scheme of Literal Prophecy Considered* (1727) di Collins, e successivamente impegnato nella confutazione dell'opera *Christianity as Old as the Creation* (1730) di Tindal e degli scritti di Conyers Middleton (1683-1750).

offrono interessanti informazioni riguardo a ciò che gli apologeti identificavano con il termine deismo, soprattutto in relazione al pericolo che vi era associato[84].

L'aspetto più rilevante che emerge dalle considerazioni di Waterland è senz'altro l'importanza attribuita ai doveri positivi, in particolare quelli imposti dalla Scrittura e dall'autorità ecclesiastica. Secondo il teologo vi erano alcuni che, al contrario, affermavano la sola esistenza dei doveri morali, che prescindono da obblighi esteriori e vengono compiuti sulla base di principi conformi alla ragione o secondo norme etiche universali – in breve, secondo la legge naturale. In una lettera risalente al 3 gennaio 1731, Waterland scrive:

> Sono sicuro che molti mali nascano quotidianamente dal porre la nozione di doveri morali come lo scopo – anche se questa è, in qualche misura, e in un senso ben definito, una nozione vera – dal momento che gli uomini pensano di non aver bisogno d'altro […]; nessun sacramento che completi le loro azioni morali e le renda accettabili. Questo è il massimo della perversione, il principale sostegno del deismo, che mi sto impegnando a prevenire. Non conosco altro modo di farlo se non rovesciando il loro (dei deisti) più importante principio – che è chiaramente un principio falso – secondo cui i doveri positivi sono sempre mezzi, e niente di più: e che i doveri morali sono assolutamente, e in tutti i casi, preferibili[85].

Waterland caratterizza quindi il principio alla base del deismo come un'esaltazione dell'azione guidata esclusivamente dalla ragione naturale, a discapito dei doveri imposti da una legge esterna, che non vengono considerati per il loro valore intrinseco, ma al massimo come mezzi utili a promuovere la condotta individuale. Quest'ultima, infatti, deve sempre seguire, secondo i deisti, i soli principi della retta ragione. Nella lettera successiva, datata 10 gennaio 1731, dopo essersi compiaciuto per la condivisione, da parte di Gibson, delle proprie opinioni, Waterland chiarisce ulteriormente l'errore dei suoi avversari, ossia "coloro che esaltano i doveri morali". Dal suo punto di vista, "essi

[84] Queste lettere sono conservate presso la Lambeth Palace Library, MS 1741, *Letters to Edmund Gibson* cit., ff. 70-85.

[85] Ivi, f. 71, lettera del 3 gennaio 1731: "I am sure, much mischief arises daily from the notion of moral duties, being the end / tho' it is, in some measure, and in a qualified sense, a true notion / as men think that they want nothing further […]; no sacraments, to crown their moral performances, and to render them acceptable. This is the mischievious extreme, the main support of deism, that I am labouring to guard against. And I know no way of doing it especially, but by overthrowing their main principle / which is plainly a false one / that positive duties are always means, and no more: And that moral duties are absolutely, in all cases, preferable".

concepiscono spesso i meri doveri naturali come opposti a quelli soprannaturali o evangelici: [ciò significa] invertire il giusto ordine, preferendo i doveri morali a quelli positivi; [al contrario] i difetti naturali devono essere colmati e perfezionati attraverso miglioramenti soprannaturali"[86]. In breve, il Vangelo non deve essere concepito come il livello supremo della "morale pagana" – dunque come la massima espressione della mera legge di natura – ma è ciò che occorre per portare quella morale sul piano "della perfezione evangelica"[87], a cui la ragione naturale non può aspirare. Nella parte conclusiva della lettera, inoltre, Waterland fa riferimento alla "legge di natura" promossa da Tindal, sottolineando che "non è mai esistita, e nemmeno può", dal momento che "nessuna legge perfetta può essere fondata in altro se non nella promessa di immortalità, che la natura non conosce [e] che non ricade all'interno del lume naturale"[88].

In generale, l'oggetto dell'attacco di Waterland è rappresentato da coloro che, asserendo la superiorità della legge di natura sulla legge evangelica, pretendono di rovesciare il corretto ordine delle cose. Osservando il contenuto delle sue lettere, però, è possibile rintracciare la presenza di due posizioni differenti, benchè accomunate dal presupposto della priorità dei doveri morali su quelli positivi, dunque anche della legge di natura sulla legge biblica: si tratta, da un lato, dei cosiddetti "semi-deisti", mentre dall'altro dei deisti veri e propri. Per comprendere questa distinzione occorre fare riferimento, innanzitutto, alla lettera del 21 gennaio 1731, nella quale Waterland espone alcuni errori che conseguirebbero, a suo avviso, dalla tesi descritta poc'anzi. Tra questi errori compare, ad esempio, l'idea che "l'obbedienza ai doveri imposti da Dio non [sia] parte della virtù morale", o quella per cui "i doveri secolari [siano] assolutamente, o generalmente, preferibili a quelli religiosi"[89]. Questi errori vengono attribuiti, in particolare, agli scritti di John Tillotson e Samuel Clarke, così come alle opere di coloro che ne avevano seguito le orme, in particolare il controversista Arthur Ashley Sykes (1684-1756), autore di un breve testo in difesa della *Exposition of the Church-*

[86] Ivi, f. 72: "They often mean meer natural duties as opposed to Supernatural or Evangelical; and if so it is quite inverting the right order, to prefer moral to positive; for natural defects are to be supplied and perfected by supernatural improvements".
[87] *Ibidem.*
[88] *Ibidem.*
[89] Ivi, f. 76.

Catechism (1729) di Clarke[90]. Nei confronti di chi manteneva questa posizione, Waterland si era già espresso – in una precedente lettera, datata 29 dicembre 1730 – in questi termini:

> [Costui, ossia chi esalta i doveri morali] è qualcuno che accetterà la Scrittura, ma si prenderà la libertà di correggere gli autori ispirati (scrittori biblici) in ciò che non gli piace. Questo tipo di uomini è più pericoloso degli infedeli dichiarati. Fingono di essere a nostro favore, e al tempo stesso ci tradiscono[91].

In questo caso, quindi, Waterland critica la particolare interpretazione che questi autori proponevano della Scrittura. A suo avviso, come si è visto, il loro scopo era quello di affermare che le istituzioni positive introdotte da Cristo non rappresentavano, in sé, la virtù morale, ma avevano valore solo come mezzi che potevano contribuire al miglioramento della condotta individuale. La differenza tra questi teologi, definiti appunto "semi-deisti"[92] – che essendo all'interno della Chiesa Anglicana sembravano rappresentare, addirittura, un maggior pericolo – e i deisti veri e propri, riguardava l'accettazione o il rifiuto della Scrittura come l'autorità divina. Se Clarke o Sykes basavano l'affermazione della superiorità dei doveri morali rispetto a quelli positivi su una certa interpretazione del testo sacro – secondo Waterland eccessivamente latitudinaria – i deisti si spingevano oltre, asserendo, nel migliore dei casi, l'inutilità della Scrittura, ritenuta una semplice "ripubblicazione" della legge naturale, nel peggiore addirittura la sua falsità. Secondo il deista, di conseguenza, non potevano esistere doveri positivi di natura religiosa; in altri termini, non era contemplata una legge imposta da Dio che andasse oltre alla legge naturale. La Scrittura, al massimo, ne conteneva una ripetizione: da questo punto di vista, la virtù era afferrabile attraverso la sola ragione, che risultava sufficiente per guidare la condotta.

Le parole di Waterland aiutano a comprendere, innanzitutto, quanto fosse importante – sia per lui che per Gibson – la difesa di un'interpretazione ortodossa della

[90] Sykes aveva scritto questo testo, dal titolo *An Answer to the Remarks upon Dr. Clarke's Exposition of the Church-Catechism* (1730), in risposta alla pubblicazione di *Remarks upon Dr. Clarke's Exposition of the Church-Catechism* (1730) di Waterland.

[91] Lambeth Palace Library, MS 1741, *Letters to Edmund Gibson* cit., f. 78, lettera del 29 dicembre 1730: "He is one that will admit Scripture, but will take a liberty of correcting the inspired writers in everything that he does not like. Such men are more dangerous than professed infidels. They pretend to be for us, and in the mean while betray us".

[92] *Ibidem*.

Scrittura. Il loro intento, infatti, consisteva nell'affermare l'importanza, non solo accessoria o strumentale, delle istituzioni cristiane – tra le quali i sacramenti – e in particolar modo il valore fondamentale di coloro che erano stati incaricati di amministrarle, i membri del clero. Al tempo stesso, queste lettere forniscono un indizio interessante riguardo allo spostamento dell'apologetica – soprattutto nelle Boyle Lectures – dalla filosofia naturale alla Scrittura. Se nella prima fase – sino al 1720 circa – vi era stata una particolare attenzione nei confronti degli argomenti filosofici che mettevano in discussione l'esistenza di Dio, negli anni '20 la situazione cambiò, portando al centro del dibattito, in maniera pressoché esclusiva, la questione della verità del testo sacro. Nella parte successiva del lavoro, incentrata proprio sul contenuto delle Boyle Lectures, si cercherà di fornire una spiegazione a questo cambiamento, che sembra essere legato principalmente a due fattori: in primo luogo, all'esigenza di rispondere agli attacchi sempre più frequenti nei confronti del testo sacro e dell'autorità del clero, che avevano monopolizzato il dibattito pubblico; in secondo luogo, alla consapevolezza del carattere potenzialmente eterodosso dell'apologetica *à la* Clarke – in particolare nella versione proposta nelle sue Boyle Lectures – che rischiava di accentuare eccessivamente il valore della ragione, o della legge naturale, a discapito della legge divina imposta nella Scrittura.

3.3 Il nuovo *focus* dell'apologetica. Le Boyle Lectures e l'origine divina della Scrittura

Nella prima parte di questo lavoro è emerso l'intento originario delle Boyle Lectures, concepite dal fondatore come uno strumento per confutare le teorie materialistiche e meccanicistiche di stampo hobbesiano, che occupavano in maniera pericolosa – in virtù delle loro conseguenze irreligiose – il dibattito pubblico. L'obiettivo iniziale di questi sermoni apologetici consisteva quindi nell'elaborazione di una visione del mondo che coniugasse le ipotesi riguardanti la struttura del mondo naturale – soprattutto il materialismo nella versione atomistica o corpuscolaristica, inteso in senso epistemologico e non ontologico – con l'esistenza di una divinità buona e trascendente. In linea con l'approccio degli apologeti seicenteschi, tra i quali soprattutto Ralph Cudworth, i *lecturers* che si occuparono, nei loro sermoni, di filosofia

naturale – come Richard Bentley, John Harris Samuel Clarke o William Derham – asserirono l'importanza di confutare le tesi degli *atei speculativi*, senza limitarsi alle (presunte) implicazioni sociali dell'*ateismo pratico*, ossia dell'atteggiamento di coloro che, ipocritamente, fingevano che Dio non esistesse per condurre una vita dissoluta. Oltre alle esplicite affermazioni dei *lecturers*, un'altra chiara testimonianza della serietà con cui veniva discusso l'ateismo filosofico è l'attenzione dedicata alle sue diverse forme, discusse singolarmente seguendo, ancora una volta, l'esempio di Cudworth. I sermoni che compongono le Boyle Lectures manifestano quindi un approccio diverso rispetto a quelli predicati in altre occasioni pubbliche, come le celebrazioni dei sovrani o gli anniversari di fondazione delle varie *societies* (SPCK, SPG o SRMs), tra i cui obiettivi fondamentali compariva l'esaltazione della Chiesa Anglicana nella promozione dei valori della Riforma. In questi casi, non vi era alcun interesse a discutere la validità di teorie filosofiche; si mirava esclusivamente a creare un'opposizione tra un comportamento virtuoso, espresso attraverso il linguaggio della riforma, e il cosiddetto "spirito d'ateismo", espressione impiegata per indicare genericamente la condotta viziosa di coloro che agivano come se Dio non esistesse. Pur condividendo, in parte, questo approccio alla questione dell'ateismo, le Boyle Lectures non possono essere considerate come un insieme organico e ricondotte in maniera univoca a un'ideologia politica o sociale guidata, ad esempio, dalla volontà di cristianizzare la nuova società di mercato o di promuovere l'interesse di un partito. Da questo punto di vista, infatti, le posizioni dei predicatori – scelti dai *trustees*, su indicazione dello stesso Boyle, tra i membri del clero anglicano – erano spesso divergenti. Per ricostruire adeguatamente gli scopi e inquadrare lo sviluppo delle Boyle Lectures, tuttavia, occorre tener conto del fatto che non soltanto i predicatori, ma anche gli stessi curatori, erano guidati dall'esigenza – espressa spesso proprio attraverso vari tipi di sermoni – di rispondere a una preoccupazione che riguardava il ruolo spirituale e morale del clero anglicano, messo in discussione dalla critica deistica della verità rivelata[93]. Benché non si possano

[93] A tal proposito mi sembra opportuno sottolineare che non è sufficiente sostenere, come è stato fatto da William Bulman, *Secular Sacerdotalism in the Anglican Enlightenment, 1660-1740*, in Anton M. Matytsin & Dan Edelstein, a cura di, *Let There Be Enlightenment*, John Hopkins University Press, Baltimore 2018, pp. 205-226, che i membri del clero anglicano difendessero il loro ruolo morale e spirituale sulla base dell'utilità sociale, adottando quindi principalmente l'idea di una religione civile. Come si è visto, benchè la presenza dei ministri del culto fosse giustificata anche sulla base della sua utilità – come nel caso di Benjamin Ibbot – gli apologeti sostenevano che a fondare la legittimità della loro esistenza e presenza nella società fosse, prima di tutto, la verità della Scrittura.

ricondurre a un manifesto politico preesistente, o addirittura previamente imposto, le Boyle Lectures fanno dunque emergere una percezione comune e indipendente da affiliazioni di partito, ossia il timore per la dimensione profondamente anticlericale – oltre che ovviamente anticristiana – del deismo.

Questa ricostruzione consente di introdurre l'unica interpretazione attualmente disponibile in merito al cambiamento del tema al centro delle Boyle Lectures, offerta da Robert Ingram, che propone questa spiegazione:

> Il trionfo della storia sulla natura fu dovuto interamente al potere del patrocinio ortodosso e alla comprovabile efficacia apologetica della natura, e per nulla al supposto fallimento della teologia naturale nel dimostrare l'esistenza di Dio. Detto altrimenti, gli apologeti ortodossi erano arrivati a credere che il popolare *argument from design* nella natura si applicasse ugualmente alla storia. Inoltre, l'*argument from design* applicato alla storia sembra sia stata una strategia apologetica maggiormente in accordo con la disposizione di un episcopato sempre più ortodosso durante la fase centrale del secolo[94].

Secondo Ingram, le Boyle Lectures possono essere considerate l'esempio paradigmatico di questo cambiamento di rotta, che avrebbe rappresentato una netta differenza rispetto all'approccio della prima generazione di *lecturers*, fautori di un'apologetica fondata sulla teologia naturale, in particolare sull'*argument from design*. Dal suo punto di vista, il successo di questo argomento ne determinò l'applicazione anche alla storia: così come dall'ordine della natura era possibile risalire all'esistenza di un architetto intelligente, allo stesso modo la storia – in particolare i fatti che confermavano la realizzazione delle profezie narrate nell'Antico Testamento – rivelava le tracce di una divinità provvidente. Era questo il motivo per cui i *lecturers* avevano dedicato ampio spazio a dimostrare che il racconto evangelico era vero, se non altro con ottima probabilità: se quei fatti erano realmente accaduti, come testimoniavano peraltro i testi di svariati autori pagani, allora le profezie dell'Antico Testamento si erano effettivamente realizzate, garantendo l'origine e l'autorità divina del testo sacro. Un discorso analogo poteva peraltro essere esteso anche ai miracoli.

[94] Robert Ingram, *Nature, History and the Search for Order* cit., p. 276.

A mio avviso, benché la tesi di Ingram abbia una componente di verità, non si spinge – risultando così troppo limitata – oltre una spiegazione interna del cambiamento di *focus* delle Boyle Lectures e dell'apologetica in generale. Detto altrimenti, Ingram attribuisce la scelta di concentrare l'attenzione sulla verità storica dei fatti narrati nel Vangelo alla sola consapevolezza, manifestata dagli apologeti, del successo dell'*argument from design* applicato al mondo naturale. I risultati positivi ottenuti da questa versione della teologia naturale rappresenterebbero quindi, dal suo punto di vista, l'unica motivazione valida per estendere l'ambito di applicazione dell'*argument from design* anche alla storia, che si rivelava come la manifestazione di un ordine analogo a quello presente nella natura. Rispetto a questa ipotesi, quindi, occorre offrire alcune precisazioni. Sulla base del contenuto delle Boyle Lectures, innanzitutto, sembra difficile poter sostenere in modo *tranchant* che la prima generazione di *lecturers* abbia scelto di rivolgersi esclusivamente alla teologia naturale come strumento di difesa della religione cristiana[95]. Come si è visto, alcune *lectures* discutevano le varie forme di ateismo speculativo, in continuità con l'apologetica seicentesca, riservando comunque spazio alla discussione della dimensione pratica dell'irreligiosità, seguendo il copione dei sermoni ideologici e propagandistici nella lotta allo "spirito d'ateismo". Nella maggior parte dei casi, però, erano poste al centro dell'attenzione le evidenze interne ed esterne a sostegno della verità rivelata, contestualmente alla critica di coloro che ne mettevano in dubbio la validità, i deisti, le cui tesi rischiavano di minare l'autorità spirituale della Chiesa e del clero. È quindi necessario rimodulare l'idea che vi sia stata una netta rottura, un passaggio radicale dalla natura alla Scrittura: è vero che a partire dagli anni '20 del Settecento il *focus* delle Boyle Lectures si è spostato sulla verità rivelata, ma questa era stata oggetto dell'attenzione di molti *lecturers* sin dagli anni '90 del Seicento. Per quanto concerne invece il fulcro della tesi di Ingram, incentrata sul movente che determinò un'esclusiva (o quasi) attenzione alla verità storica del Vangelo, è necessario tener conto di alcuni elementi che vanno oltre la semplice coscienza del successo della filosofia naturale da parte degli apologeti. In primo luogo, occorre

[95] Oltretutto, Ingram fa coincidere l'inizio della predicazione degli apologeti della seconda generazione con l'anno 1730, scelta che non sembra tener conto – nell'ambito della ricostruzione dello sviluppo delle Boyle Lectures – del cambiamento del contesto intellettuale e politico avvenuto nel corso degli anni '20, che rappresenta senz'altro un fattore importante per comprendere il nuovo *focus* dell'apologetica.

ricordare – contrariamente a ciò che sostiene Ingram[96] – che i principali assertori della verità della Scrittura e dell'autorità clericale, come Edmund Gibson e Daniel Waterland, manifestarono la necessità di contrastare le opere apologetiche eccessivamente "razionalistiche", che rischiavano di avallare le tesi di coloro che negavano l'autorità divina o l'utilità della Scrittura. Non è casuale il fatto che Waterland, nelle sue lettere al vescovo di Londra, avesse manifestato la medesima preoccupazione per gli "errori" di Clarke e il deismo di Tindal, i quali, pur essendo in disaccordo in merito all'origine divina della Scrittura, venivano inclusi nel medesimo gruppo, composto da coloro che sostenevano la superiorità dei doveri morali su quelli positivi. Come si è visto, inoltre, Waterland aveva reclutato, con l'approvazione di Gibson, un gruppo di studenti del Magdalene College di Cambridge – tra i quali Edmund Law, Thomas Johnson e John Chapman – allo scopo di costruire una risposta coordinata alle varie forme di eterodossia religiosa[97].

Alla luce di queste considerazioni, è possibile proporre una risposta più completa alla questione che concerne il cambiamento di *focus* delle Boyle Lectures, tenendo conto soprattutto del contesto nel quale era emersa l'esigenza – espressa sia da Waterland che da Gibson – di rispondere all'eterodossia religiosa. Non è sufficiente, senz'altro, addurre la consapevolezza del successo della teologia naturale da parte dei predicatori anglicani come giustificazione del nuovo orientamento delle opere apologetiche, Boyle Lectures incluse[98]. Occorre invece ampliare il quadro tenendo

[96] Cfr. Ingram, *Nature, History and the Search for Order* cit., pp. 279-280, dove l'autore afferma esplicitamente che tra i motivi del cambiamento di rotta dell'apologetica non si può annoverare il riconoscimento – da parte degli apologeti stessi – della teologia naturale come "un'arma a doppio taglio" o "un pericoloso solvente dell'ortodossia cristiana", in quanto troppo sbilanciata verso un'eccessiva esaltazione della ragione e di un Dio "orologiaio" (*clockmaker*), a discapito del valore morale e dell'autorità positiva della Scrittura, che rappresentava la manifestazione della volontà di Dio nella creazione.

[97] Per una ricostruzione del tentativo guidato da Waterland di ridimensionare, se non eliminare, la versione di Clarke della teologia naturale, soprattutto mediante la collaborazione di Edmund Law, si veda Brian Young, *Newtonianism and the enthusiasm of Enlightenment*, "Studies in History and Philosophy of Science", 35, 2004, pp. 645-663. Young sottolinea che nonostante vi fossero delle differenze in merito a questioni particolari, come l'approccio alla difesa della dottrina della Trinità – più dogmatico nel caso di Waterland e più razionale nel caso di Law – tali disaccordi non impedirono la loro alleanza contro quella che consideravano una versione di apologetica molto pericolosa, ossia quella basata sulla metafisica newtoniana. Si veda ivi, p. 652.

[98] Anche l'altro motivo indicato da Ingram per spiegare la nuova tendenza dell'apologetica, ossia "l'essere in accordo con la disposizione di un episcopato sempre più ortodosso nel corso della fase centrale del secolo", non sembra soddisfacente, almeno per quanto riguarda la figura di Edmund Gibson, che mostra un atteggiamento politico e una posizione rispetto all'ortodossia religiosa pressoché analoga a

conto della situazione politica e intellettuale degli anni '20, caratterizzata dall'incremento della pubblicazione di opere direttamente rivolte a negare la verità della Scrittura, alle quali veniva chiaramente attribuita la responsabilità della minore partecipazione al culto pubblico. È dunque all'esigenza di rispondere a tutte le opere che, in generale, mettevano in discussione la superiore autorità della Scrittura – sino addirittura a negarla – che occorre guardare come il principale movente per il nuovo orientamento assunto dall'apologetica nel corso degli anni '20[99]. Si tratta quindi, in un certo senso, di un cambiamento di rotta condizionato soprattutto da alcune circostanze esterne, non tanto dalla semplice convinzione che l'*argument from design*, avendo funzionato nell'applicazione al mondo naturale, avrebbe ottenuto il medesimo risultato anche nell'ambito della storia. Porre l'accento sulla verità della Scrittura era una mossa necessaria per rispondere all'ondata di opere deistiche e per disincentivare una versione di apologetica che, sulla scia di quella proposta da Clarke, rischiava di promuovere, se non addirittura di avallare, le tesi di Toland, Collins e Tindal[100]. In effetti, il più intenso periodo del dibattito tra i seguaci di Waterland e quelli di Clarke ebbe luogo immediatamente dopo la pubblicazione di *Christianity as Old as the Creation* (1730)[101]. Si può dire che questa controversia avvenne in un contesto di

> ansia [diffusa] tra cristiani, divisi sul piano teologico, rispetto all'ascesa del libero pensiero. L'universo newtoniano era tale da poter apparentemente escludere un Dio interventista (*interventionist*) […] ed era, di conseguenza, un universo in cui la rivelazione era sempre più messa in dubbio. Waterland era preoccupato

---

colui che lo aveva preceduto nella gestione delle Boyle Lectures, Thomas Tenison. Cfr. Ingram, *Nature, History and the Search for Order* cit., p. 276.

[99] A rendere più popolare il libero pensiero contribuirono anche due periodici, ossia *The Independent Whig* (1720-1721) e *Cato's Letters* (1720-1723). A tal proposito si veda Carmel, Anticlerical legacies cit., in particolare pp. 126-133.

[100] Occorre comunque ricordare che la concezione della divinità espressa da apologeti di diverso orientamento, come Clarke e Law, non era del tutto differente. Infatti, pur avendo criticato quella che considerava un'eccessiva subordinazione della volontà divina alle leggi di natura (o alla "ragione delle cose"), sostenuta da Clarke nelle sue Boyle Lectures, Law aveva impiegato alcuni elementi della metafisica di Clarke, come l'affermazione della passività della materia e dell'attività dello spirito, per contrastare le tesi deterministiche dei liberi pensatori. A tal proposito si veda Peter N. Miller, *'Freethinking' and 'Freedom of Thought' in Eighteenth-Century Britain*, "The Historical Journal", 36:3, 1993, pp. 599-617, pp. 610-613. In questo articolo l'autore prende in esame proprio l'argomentazione costruita da Edmund Law contro i liberi pensatori. Miller sottolinea che quest'argomentazione "cooptava la loro epistemologia per fondare la […] metafisica della libertà associata con la posizione newtoniana di Samuel Clarke". Cfr. ivi, p. 599. Law sottolineò il motivo del disaccordo con Clarke, ossia la nozione stessa di conoscenza, in *An Enquiry into the Ideas of Space, Time, Immensity and Eternity* (1734), mostrando in ambito epistemologico maggiore affinità con il pensiero di Locke.

[101] Young, *Newtonianism and the enthusiasm of Enlightenment* cit., p. 655.

> soprattutto dalle pericolose conseguenze di una teologia naturale che poteva sussistere senza il richiamo alla Scrittura, o i cui ricorsi ad essa, come nei casi di Newton e Clarke, [Waterland] considerava quantomeno dubbi[102].

È comunque necessario affermare, come ha sostenuto Ingram, che gli apologeti hanno effettivamente riconosciuto l'esistenza di un'analogia tra l'ordine esistente nel mondo naturale e quello manifestatosi nel corso storico, soprattutto nei fatti narrati nel Vangelo, ritenuti anch'essi una testimonianza attendibile della volontà e della saggezza divina. Un esempio di questo *modus operandi* – che vale la pena ricordare per la sua peculiarità – è senz'altro l'opera del celebre teologo Joseph Butler (1692-1752), *The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and the Course of Nature* (1736), in cui l'autore costruisce la propria difesa della verità rivelata a partire da un presupposto fondamentale, che si può condensare nella seguente frase: "il mistero è tanto grande nella natura quanto nel cristianesimo"[103]. In breve, Butler sottolinea che nella misura in cui riconosciamo l'esistenza di un governo morale di Dio, dunque di un ordine delle cose che rispecchia il Suo governo naturale – del quale non possiamo conoscere tutte le sfaccettature – dobbiamo ammettere che anche gli eventi storici seguono un piano prestabilito, altrettanto misterioso. Non vi sarebbe dunque un valido motivo, secondo Butler, per rifiutare una rivelazione che opera secondo il medesimo schema della natura, ossia rivelando costantemente la presenza di un creatore intelligente e giusto. In quest'ottica, non è nemmeno necessario ricorrere al confronto con i resoconti di autori pagani per confermare la verità storica, ad esempio, dei fatti riguardanti la vita di Cristo. È sufficiente riconoscere che, sulla base di ciò che accade in natura – dove ciascun essere umano e animale viene al mondo ed è preservato nel periodo infantile attraverso la mediazione di altri (in particolare i genitori) – è *probabile* che Dio, secondo un piano prestabilito, abbia deciso di inviare un mediatore per salvare l'umanità[104]. Ciò che è narrato nella Scrittura, e dunque riguarda la salvezza delle anime, è perfettamente compatibile con l'ordine della natura; oltretutto la Scrittura rivela informazioni che non potrebbero essere ottenute mediante la sola ragione naturale[105]. A differenza dei

[102] *Ibidem*.

[103] Joseph Butler, *The Analogy of Religion, Natural and Revealed to the Constitution and the Course of Nature*, London 1736, p. 281.

[104] Si veda ivi, in particolare il quinto capitolo della seconda parte, pp. 284-313.

[105] Per un riassunto dell'opera di Butler, in cui è dedicata particolare attenzione alle risposte offerte dal teologo alle singole obiezioni contro la verità rivelata, si veda David McNaughton, *Joseph Butler:*

predicatori delle Boyle Lectures, come si è detto poc'anzi, Butler rinuncia a sviluppare un'analisi della narrazione scritturale, limitandosi a riconoscere la probabilità che esista un ordine (o schema) storico analogo a quello naturale: riprendendo il titolo dell'opera di Butler, a partire dalla costituzione e dal corso della natura non possiamo avere l'arroganza di negare che qualcosa di simile possa esistere anche rispetto al corso degli eventi storici. Rispetto a un sostenitore del classico *argument from design*, che enfatizzava la manifesta chiarezza dell'ordine naturale per affermare l'esistenza dell'ordinatore, Butler tendeva a mettere in evidenza i limiti della ragione umana, che non era in grado, a suo avviso, di cogliere compiutamente ogni sfaccettatura del mondo naturale. Pur mettendo in evidenza, più che altro, i misteri che – dal punto di vista della ragione umana – caratterizzano il mondo naturale, anziché esaltare la chiarezza dell'ordine universale, Butler ha in comune con i sostenitori del classico *argument from design* l'affermazione dell'esistenza, quantomeno probabile, di uno schema storico che segua il medesimo funzionamento di ciò che si osserva in natura.

Il fatto che la teologia naturale fosse stata ampiamente accettata, seppur con delle differenze tra i singoli pensatori riguardo a particolari questioni metafisiche o epistemologiche (come nel caso di Law e Clarke), non è dunque in discussione. Ciò è testimoniato peraltro anche da molti *lecturers*, che sottolineano a più riprese l'importanza di rifarsi al lavoro di coloro che li hanno preceduti – soprattutto alle *lectures* di Clarke – in cui, a loro avviso, era già stata ampiamente risolta la questione dell'esistenza di un Ente creatore, intelligente e giusto. È il caso di John Leng (1665-1727), che nelle sue Boyle Lectures, predicate nel 1717-18 e pubblicate con il titolo *Natural Obligations to Believe the Principles of Religion and Divine Revelation* (1719), aveva ribadito l'assurdità della posizione di coloro che negavano l'esistenza di una causa prima – "l'autore della bellezza, dell'ordine e dell'armonia del mondo" – aggiungendo che la dimostrazione dell'esistenza di Dio "attraverso il ragionamento […] metafisico […] [era] già stata pienamente realizzata nella *Demonstration of the Being and Attributes of God*, pubblicata alcuni fa da un autore eccellente". Per questo motivo Leng sottolinea di rifarsi all'esempio di Clarke per soddisfare coloro che intendono

Defending the Probability of Christianity against Deism, in Benjamin K. Forrest, Joshua D. Chatraw & Alister E. McGrath, a cura di, *The History of Apologetics. A Biographical and Methodological Introduction*, Zondervan Academic, Grand Rapids 2020, pp. 355-376.

avere delle risposte, mediante il ragionamento metafisico, agli argomenti materialistici di Hobbes e Spinoza[106]. Nella parte iniziale della seconda serie dei suoi sermoni – soprattutto nel decimo – Leng porta l'attenzione sulla questione che determinava la differenza tra il cristiano e il deista, ossia la credenza o meno nella rivelazione divina, mostrando anche in questo caso di aver chiara la distinzione sviluppata da Clarke[107] – il quale, come si è visto aveva ampiamente spiegato quali fossero i problemi legati all'ateismo e quali invece al deismo. In maniera molto simile John Clarke aveva riconosciuto nelle sue Boyle Lectures che l'esistenza di un ente eterno, immenso, infinitamente potente, saggio e buono, era già stata "dimostrata da *altri* nel corso [delle precedenti] lectures"[108]. L'accettazione della dimostrazione dell'esistenza di Dio mediante l'*argument from design* non può, in ogni caso, rappresentare il principale, o addirittura l'unico movente che ha spinto i *lecturers* a ricercare nella Scrittura il medesimo ordine che era stato individuato nel mondo naturale. Come si è visto, il cambiamento di focus delle Boyle Lectures, e dell'apologetica in generale, fu dettato da fattori contestuali, tra cui soprattutto l'esigenza di frenare la diffusione di opere che potevano contribuire all'eccessiva esaltazione della religione naturale a discapito di quella rivelata – e del dovere in essa contenuto. In altri termini, occorreva contenere il più possibile qualsiasi tendenza intellettuale considerata nociva nei confronti del fondamento di legittimazione dell'autorità spirituale del clero.

Dopo aver chiarito le principali motivazioni alla base di questa nuova tendenza dell'apologetica, è possibile concentrare l'attenzione sulle principali opere prese in esame dai *lecturers*, che continuavano a manifestare un'elevata preoccupazione per la contestazione dell'autorità clericale associata alla critica deistica. Questo aspetto in

[106] John Leng, *Natural Obligations to Believe the Principles of Religion and Divine Revelation*, in *A Defence of Natural and Revealed Religion* cit., vol. III, pp. 3-152, pp. 81-82.

[107] Ivi, in particolare il decimo sermone, pp. 87-96. Leng ha come principale obiettivo polemico Shaftesbury, incluso tra coloro che, come alcuni filosofi antichi, equiparano la felicità umana alla pratica della virtù alla luce del riconoscimento dell'esistenza di Dio e dei suoi attributi morali, ma mettono in dubbio la verità della religione rivelata. Cfr. ivi, p. 94.

[108] John Clarke, *An Enquiry into the Cause and Origin of Moral Evil*, in *A Defence of Natural and Revealed Religion* cit., vol. III, pp. 153-276, p. 168. Un ulteriore esempio di questo riconoscimento è offerto da Thomas Burnett, *The Demonstration of True Religion, in a Chain of Consequences from Certain and Undeniable Principles; Wherein the Necessity and Certainty of Natural and Reveal'd Religion, are proved and Explain'd*, in *A Defence of Natural and Revealed Religion* cit., vol. III, pp. 403-580, p. 406. Si tratta delle Boyle Lectures predicate nel 1724-1725 da Thomas Burnett (?-1750), autore di svariati scritti tra i quali *The Truth of the Christian Religion, with the falsehood of all other religions proved* (1726) e *The Argument set forth in a late book, entitled Christianity as Old as the Creation, Reviewed and Confuted. In Several Conferences* (1730-32).

particolare è evidenziato esplicitamente dal parroco Brampton Gurdon (1672-1741), che nelle sue Boyle Lectures, intitolate *The Pretended Difficulties in Natural or Reveal'd Religion no Excuse for Infidelity* (1721-1722), esalta la predicazione compiuta dai ministri del culto, "introdotta presso di noi dalla Rivelazione"[109]. Questa istituzione, promossa da Gesù Cristo, sopperisce all'insufficienza della ragione e degli insegnamenti dei filosofi. La maggior parte delle persone, soprattutto quelle che si trovano in una condizione "misera, […] che non concede sufficiente tempo alla speculazione, o per considerare il proprio dovere attraverso la *ragione*"[110], possono essere aiutate a comprenderlo adeguatamente frequentando le chiese. Gurdon aggiunge:

> Anche se le scuole dei filosofi avessero reso le loro *lezioni* intelligibili come i nostri *sermoni*, bisogna tenere in considerazione che i loro discorsi, nella misura in si occupavano di religione, erano meramente *etici*, riguardando il dovere che gli uomini hanno l'uno verso l'altro, senza dedicarsi minimamente a informarli sulla maniera più adeguata di adorare e riverire l'Essere Supremo[111].

Gli insegnamenti dei filosofi, in sostanza, trasmettevano soltanto i doveri morali, esaltati in virtù della loro intrinseca eccellenza, senza però spingere le persone a mantenere una condotta giusta sulla base di moventi "religiosi", come l'attesa di punizioni o ricompense eterne. Nelle parole di Gurdon risuona la questione che, pochi anni dopo, Waterland avrebbe posto al centro della sua conversazione con Gibson: il problema fondamentale del deismo – e, in parte, dell'apologetica razionalistica – consisteva nell'esaltare eccessivamente la (retta) ragione, attribuendole un ruolo primario nella guida del comportamento. Nel caso del deismo, i comandamenti divini e i doveri verso Dio espressi nella Scrittura venivano considerati, nella migliore delle ipotesi, inutili, dal momento che riproponevano ciò che era possibile afferrare mediante la sola ragione, nella peggiore, invece, si trattava di un'invenzione dei preti, basata su un racconto essenzialmente falso. Nella misura in cui la predicazione compiuta dai ministri del culto era giustificata dall'autorità divina della Scrittura – che imponeva,

[109] Brampton Gurdon, *The Pretended Difficulties in Natural or Reveal'd Religion no Excuse for Infidelity*, in *A Defence of Natural and Revealed Religion* cit., vol. III, pp. 277-399, p. 375.

[110] *Ibidem*.

[111] Ivi, p. 376: "If the Schools of Philosophers had made their Lectures as intelligible as our Sermons; yet it must be considered that their Discourse, so far as Religion was concerned in them, were merely Ethical, regarding Mens Behaviour towards one another, without concerning themselves to tell the People the Manner of Reverence or Worship, that would be most agreeable to the Supreme Being".

secondo i dettami di Cristo, di diffonderne il messaggio salvifico – era necessario mostrare la verità della missione del Messia. La storicità dei fatti riguardanti la vita di Gesù, insieme alla conferma della realizzazione delle profezie dell'Antico Testamento, garantiva l'origine divina della Scrittura, evidenziandone al contempo la superiore autorità rispetto alla ragione[112]. Al termine dell'ultimo sermone delle sue Boyle Lectures, Gurdon si riferisce direttamente a Toland, concentrando l'attenzione soprattutto sulla sua ultima opera, il *Nazarenus: or, Jewish, Gentile and Mahometan Christianity* (1718)[113]. La colpa di Toland consisteva nell'aver manifestato una "particolare predilezione per il falso (*pretended*) vangelo di *Barnaba*, e il motivo di questa predilezione sembra consistere nel fatto che [tale vangelo] contraddice il resoconto che i vangeli *canonici* danno della morte e risurrezione di Gesù"[114]. Rifacendosi all'autorità di Eusebio di Cesarea, Gurdon sottolinea, in primo luogo, che questo presunto Vangelo sarebbe stato inspiegabilmente scoperto soltanto quattro secoli dopo essere stato scritto – Toland stesso, peraltro, ne aveva individuato il primo riferimento soltanto in un decreto di Papa Gelasio risalente al 493 d.C.[115]. In secondo luogo, Gurdon si avvale del resoconto di Ireneo per confermare la storicità della morte e risurrezione di Cristo[116]. Nel complesso, dalle parole di Gurdon emerge l'obiettivo

[112] Gurdon ribadisce che le lezioni dei filosofi sono decisamente inferiori rispetto ai sermoni, dal momento che non insegnano una parte fondamentale della religione, ossia "la maniera in cui rivolgersi a Dio nell'adorazione religiosa, insieme all'unico solido supporto di una vita virtuosa, il timore religioso della divinità". Cfr. *ibidem.*

[113] Per un'interessante discussione del contenuto e degli obiettivi del *Nazarenus* si veda Diego Lucci, *John Toland's Argument for Religious Toleration in Nazarenus* (1718), "Annals of Philosophy", 72:3, 2024, pp. 163-198. In questo articolo Lucci sostiene che "l'argomento di Toland a favore della tolleranza religiosa proposto nel *Nazarenus*, benché sostenuto dalla sua ricerca storica sul giudaismo mosaico, sul cristianesimo primitivo e sull'Islam delle origini, sia, essenzialmente, un argomento *deistico*, nella misura in cui è fondato sull'attitudine umanistica di Toland e sulla sua nozione di 'vero cristianesimo' inteso come religione naturale". Si veda ivi, p. 164. Lucci evidenzia che gli scritti religiosi di Toland, in particolare il *Nazarenus*, enfatizzano gli elementi morali e razionali della religione naturale e delle versioni originarie del giudaismo, del cristianesimo e dell'Islam, che Toland riteneva fossero basate sull'universale ed eterna legge di natura. La comune radice delle tre grandi religioni monoteistiche – ossia un insieme di principi morali accessibili alla ragione naturale e vincolanti per tutti gli esseri umani, indipendentemente da particolari rivelazioni o istituzioni ecclesiastiche – consentiva a Toland di chiedere un'estensione della tolleranza a tutti coloro che credevano nella "vera religione", ossia nella religione naturale. A sostegno della tolleranza, Toland sviluppò quindi un'analisi storica delle origini delle tre religioni positive, sottolineando che la loro base comune differiva dalle successive corruzioni, che avevano cancellato il loro iniziale carattere di semplici restaurazioni della legge di natura.

[114] Gurdon, *The Pretended Difficulties in Natural or Reveal'd Religion* cit., p. 395.

[115] Gurdon precisa che è "scarsamente probabile che un Vangelo scritto da una persona così famosa come San Barnaba possa essere stato nascosto per un tempo così *lungo*, specialmente in un'epoca in cui ci è detto che i cristiani erano molto curiosi e desiderosi di imparare ogni particolare riguardante le parole e le azioni del nostro salvatore". Ivi, p. 396.

[116] *Ibidem*.

fondamentale del deista: mostrare la sufficienza della filosofia (o della ragione), che non ha bisogno di una rivelazione particolare, la Scrittura, per essere completata. Il deista considera quest'eventualità indegna della saggezza divina[117]. L'apologeta aggiunge inoltre che il deista rifiuta l'autorità della rivelazione cristiana sulla base dell'esistenza di altri testi sacri, che reclamano ugualmente un'origine soprannaturale. Secondo Gurdon, con quest'affermazione il deista non intende sostenere

> che tutte le religioni siano ugualmente razionali, o utili all'umanità (se ha un minimo di conoscenza, sa che non è così); ma pensa che siano, e debbano essere tutte ugualmente autorevoli, ciascuna ugualmente derivante da Dio e ciascuna dotata della medesima evidenza delle altre, e ciò significa nessuna evidenza in assoluto[118].

In maniera ironica, Gurdon sottolinea che il deista, equiparando la religione cristiana alle altre religioni positive, aspira a privarla di una superiore autorità divina, riducendola, come tutti i testi sacri, alla corruzione di una legge naturale originaria e afferrabile da tutti gli esseri umani. Dal punto di vista di Gurdon, ovviamente, il Vangelo, oltre ad essere storicamente attendibile, manifestava la propria origine divina attraverso la promessa di punizioni e ricompense eterne. Riprendendo le considerazioni svolte da Clarke, Gurdon aggiunge che, come avevano ammesso anche i filosofi antichi – ad esempio Cicerone – la ragione naturale era insufficiente per cogliere in maniera completa il proprio dovere verso Dio. A partire da questa affermazione sia Gurdon che Clarke, e gli apologeti in generale, sostenevano, in maniera forzata, che gli antichi avessero espresso l'esigenza di una rivelazione divina.

Il fatto che l'attacco all'autorità divina della Scrittura venisse percepito come un assalto al potere spirituale del clero è peraltro chiarito da Gurdon in un sermone predicato in occasione della consacrazione di John Leng – *Boyle lecturer* nel 1717-1718 – a vescovo di Norwich intitolato *The Distinction of Christians into clergy and laity justified* (1723), nel quale si riconduce a Cristo l'introduzione dei cosiddetti "*gospel*

[117] Ivi, p. 367.

[118] Ivi, pp. 381-382: "I am persuaded he cannot mean, that all Religions are equally Rational, or equally useful to Mankind (because if he knows anything, he knows they are not), but he thinks that they are, and must be all of equal Authority, one of them as much from God as another, the same evidence for one as another, that is, none at all".

offices" – ossia delle funzioni (o ministeri) finalizzate proprio a "edificare o costruire il corpo di Cristo" – dunque gli apostoli, i profeti, gli evangelisti, i pastori e gli insegnanti[119]. Gurdon sottolinea che non sarebbe necessario ricordare una tale ovvietà – ossia l'esistenza, sin dalle origini del cristianesimo, di queste funzioni – di fronte a "questa venerabile e colta assemblea"[120]. Tuttavia

> la fiorente condizione, troppo trascurata, di una certa setta presso di noi, sarà considerata una scusante nel caso in cui dovessi concentrare i miei umili pensieri su un certo progetto, che consiste nell'evitare che chiunque appartenga alla nostra comunione si unisca a loro. Spero che ciò si potrà fare, [e si farà] se riesco a mostrare che costoro [i membri della setta] non possono rifiutare un ministero evangelico diviso in funzioni separate senza condannare [al tempo stesso], in qualità di resoconto infedele del cristianesimo, la nostra attuale serie di libri sacri canonici, sostituendovi dettami dello Spirito Santo molto diversi rispetto a quelli con i quali lo Spirito ha ispirato la Chiesa in età apostolica[121].

Gurdon intende quindi porre l'accento sulla distinzione, all'interno della Chiesa di Cristo, tra coloro che hanno il compito di educare e imporre la legge divina, dagli apostoli sino ai moderni pastori o ministri del culto, e quelli che invece si trovano in una condizione di dipendenza – l'espressione originale è "*in leading-strings*"[122], usata per indicare una persona che si trova in una fase di sviluppo, come un bambino, a cui occorre l'ausilio o la supervisione di un'autorità esterna per poter raggiungere l'autonomia – ossia i laici in generale. Gurdon precisa inoltre che la situazione attuale è cambiata rispetto all'epoca apostolica: dal momento che, essendo cessati i miracoli (o i doni dello spirito santo), non è possibile selezionare in base ad essi coloro che sono qualificati per svolgere il ministero, quest'ultimo viene affidato a quanti hanno la giusta

[119] Id., *The Distinction of Christians into clergy and laity justified, in a Sermon Preached in Lambeth-Chappel: On Sunday, Nov. 3, MDCCXXIII. At the Consecration of the Reverend Father in God, John, Lord Bishop of Norwich*, London 1723, p. 4.

[120] Ivi, p. 7.

[121] *Ibidem*: "The flourishing State of a certain Sect among us, too much disregarded, may pass for some Excuse, if I should throw my poor Thoughts with this honest Design of preventing any of Our Communion from going over to them, which I hope may be done, if I can shew that they cannot reject a Gospel Ministry divided into distinct and separate Offices, without condemning our present Set of Canonical Books of Scripture, as unfaithful Records of Christian Religion, and substituting in their place some Dictates of the Holy Spirit very different from those with which he inspired the Church in the Apostolic Times".

[122] Ivi, p. 5.

preparazione e capacità[123]. Chi sarebbero dunque, secondo Gurdon, i "membri della setta", ossia i critici della distinzione tra queste cariche o funzioni, ma soprattutto della gerarchia esistente nella Chiesa di Cristo? Il riferimento esplicito è al quacchero Robert Barclay (1648-1690), autore della celebre *Apology for the True Christian Divinity* (1678), opera nella quale aveva negato che vi fosse una corrispondenza tra il possesso di certi "doni dello spirito" e l'occupazione di determinate cariche[124]. L'idea che non vi fosse alcuna differenza, all'interno della Chiesa (o del corpo) di Cristo, tra i soggetti alla legge divina, era stata espressa più recentemente anche da Benjamin Hoadly nel suo celeberrimo sermone *The Nature of the Kingdom, or Church, of Christ* (1717)[125]. Indipendentemente da chi fosse l'oggetto dell'attacco di Gurdon, è chiaro il messaggio che il parroco intendeva trasmettere: la distinzione tra ministri del culto e laici era asserita nella Scrittura, e chiunque osasse metterla in discussione non poteva che negare la veridicità del racconto evangelico. Le due cose, quindi, andavano di pari passo; negare la verità del testo sacro – come facevano i deisti – implicava, di concerto, rifiutare l'esistenza di un gruppo di persone adibite a somministrare il culto, che doveva rimanere invece una questione riservata alla coscienza individuale.

Le successive Boyle Lectures sulle quali occorre focalizzare l'attenzione vennero pronunciate un decennio più tardi rispetto a quelle di Gurdon – tra il 1730 e il 1732 –

[123] Ivi, pp. 17-23. A stabilire coloro che sono adeguati a predicare il Vangelo e a guidare i fedeli devono essere ovviamente, secondo Gurdon, gli "amministratori della Chiesa", ossia i vescovi. Se gli apostoli sopperivano alla loro mancanza di educazione attraverso "la miracolosa assistenza dello Spirito Santo", in epoca moderna occorre possedere determinate qualità – tra le quali anche la conoscenza delle lingue – per diventare ministri del culto. Cfr. ivi, pp. 20-21.

[124] Si veda Robert Barclay, *Apology for the True Christian Divinity, As the Same is Held forth, and preached by the People, Called, in Scorn, Quakers: Being a Full Explanation and Vindication of their Principles and Doctrines, by many arguments, deduced from Scripture and right Reason, and the Testimony of famous Authors, both ancient and modern, with a full answer to the strongest objections usually made against them, Presented to the King*, London 1678, pp. 213-218. Barclay intendeva affermare l'assenza, all'interno della Scrittura, della distinzione tra laici ed ecclesiastici: questi ultimi erano semplicemente ammessi a praticare il ministero in seguito a un'educazione accademica, come avveniva in ogni altra professione. La setta a cui si riferisce Gurdon potrebbe essere, dato il richiamo a Barclay, quella dei quaccheri, ossia *The Society of Friends*, fondata intorno alla metà del diciassettesimo secolo dal predicatore George Fox (1624-1691), il quale si era distinto per la difesa di una religiosità interiore e priva di riferimenti all'autorità delle istituzioni ecclesiastiche.

[125] Cfr. Benjamin Hoadly, *The Nature of the Kingdom, or Church, of Christ* cit., pp. 15-23. Hoadly sottolinea che nessuno dei membri del corpo di Cristo "ha più *autorità* di un altro né per fare nuove leggi che si applichino ai soggetti di *Cristo*, né per imporre un nuovo senso a leggi vecchie, né per giudicare, censurare o punire i servi di un altro padrone in questioni che riguardano la sola coscienza, o la salvezza". Cfr. ivi, p. 16. Hoadly sostiene dunque, in questo sermone, che la Chiesa debba essere intesa come il regno di Cristo nei Cieli, e non sulla Terra: per questo motivo non è ammissibile alcun tentativo di erigere un regno temporale, mascherato come spirituale, che pretenda di imporre punizioni e ricompense in questo mondo.

dal teologo William Berriman (1688-1750), che nella prefazione alla raccolta dei suoi sermoni, pubblicati con il titolo *The Gradual Revelation of the Gospel; From the Time of Man's Apostacy* (1733), chiarisce immediatamente l'obiettivo del lavoro: si trattava di rispondere alle due ultime opere di Anthony Collins, ossia *A Discourse on the Grounds and Reasons of the Christian Religion* (1724) e *The Scheme of Literal Prophecy Considered* (1727) e alla "bibbia del deismo", *Christianity as Old as the Creation* (1730) di Tindal. Berriman chiarisce che Collins ambiva a "distruggere e ridicolizzare l'interpretazione cristiana delle antiche scritture", mentre Tindal "ha pensato di attaccarci da un'altra direzione; […] anziché paragonare il Nuovo Testamento con l'Antico […] ha scelto di rinnegare la necessità di entrambi, stabilendo la ragione umana come guida perfetta e sufficiente in tutte le indagini religiose"[126]. Detto altrimenti, la Scrittura non avrebbe avuto altro impiego se non quello di riproporre principi già chiari alla semplice ragione. Pur differendo nel metodo, Tindal e Collins avevano il medesimo scopo, ossia eliminare le pretese dell'autorità ecclesiastica, basate sull'origine divina della Scrittura, che secondo gli apologeti era testimoniata soprattutto dalla sua attendibilità storica[127].

[126] William Berriman, *The Gradual Revelation of the Gospel; From the Time of Man's Apostacy*, in *A Defence of Natural and Revealed Religion* cit., vol. III, pp. 584-784, p. 584.

[127] Nella Prefazione Berriman sottolinea che l'autorità di Mosè come legislatore divinamente ispirato era inscindibile dalla sua autorità come storico, dal momento che "è sulla base dell'attendibilità della sua storia che deve essere stabilita l'autorità divina delle sue leggi". Cfr. ivi, p. 585. In questo caso l'obiettivo della sua critica era soprattutto il controversista ed ecclesiastico Conyers Middleton (1683-1785), che nella *Letter to Dr. Waterland* (1731) e nei successivi *Remarks on a Reply to the Defence of the Letter to Dr. Waterland* (1732) aveva sostenuto che Mosè fosse un leader politico che aveva imposto al suo popolo riti e cerimonie apprese dagli Egizi, fingendo che gli fossero state comunicate da Dio. Per una ricostruzione dell'intento e dell'evoluzione del pensiero di Middleton si veda Hugh Trevor-Roper, *From Deism to History: Conyers Middleton*, in Id., a cura di, *History and the Enlightenment*, Yale University Press, New Haven 2010, pp. 71-119. Come sottolinea Trevor-Roper, l'obiettivo di Middleton non consisteva nel sostituire la verità rivelata con la religione naturale, soprattutto perché l'abolizione della religione rivelata – anche ammettendo che fosse un'invenzione umana – avrebbe eliminato la disciplina sociale. Pur ammettendo un ruolo utilitaristico della religione, Middleton si impegnò a distruggere il fondamento dell'ortodossia teologica – l'autorità divina della Scrittura – risultando, agli occhi dei seguaci di Gibson e Waterland, come un nemico da combattere al pari dei deisti. Un altro testo che si occupa della figura di Middleton è quello di Brian Young, *Conyers Middleton: The Historical Consequences of Heterodoxy*, in Sarah Mortimer & John Robertson, a cura di, *The Intellectual Consequences of Religious Heterodoxy, 1600-1750*, Brill, Leiden-Boston 2012, pp. 235-265. In questo contributo Young si propone di fornire una lettura dell'impresa teologico-storica di Middleton complementare a quella spiccatamente anticlericale di Trevor-Roper, il quale aveva "enfatizzato la svolta deistica nel pensiero di Middleton, e dunque il suo ruolo nella secolarizzazione del pensiero storico, che [Trevor-Roper] rintraccia nel lavoro di Voltaire e Gibbon". Cfr. ivi, p. 237. Young sottolinea di voler prendere sul serio il contributo degli oppositori clericali di Middleton per offrire una ricostruzione storicamente attendibile del dibattito nel quale si pongono le opere eterodosse di quest'ultimo.

In primo luogo, Berriman ricorda "il difetto di ogni metodo per ottenere il perdono e la salvezza diverso da quello rivelato nel Vangelo di Cristo", e sottolinea "il maestoso potere e l'efficacia del sistema cristiano (*christian scheme*) per raggiungere tale scopo (la salvezza)"[128]. In questo senso, è evidente la volontà di rispondere alle principali affermazioni di *Christianity as Old as the Creation*, dove Tindal aveva asserito chiaramente, a partire da "una concezione basilare della divinità, […] che una rivelazione speciale, o specifica, sarebbe in contraddizione con alcuni aspetti di quella [stessa] concezione"[129]. Essendo Dio onnipotente, "non richiede nulla nel suo interesse; né l'adorazione che gli dobbiamo rendere né la fede che dobbiamo avere in lui"[130]. Dal momento che ci ha donato certe qualità e posto in determinate circostanze, siamo tenuti ad agire in relazione ad esse, promuovendo esclusivamente la nostra felicità, che coincide proprio con l'impiego delle nostre facoltà, ossia con il nostro dovere[131]. La religione naturale – ossia "la credenza nell'esistenza di Dio, e la percezione e la pratica di quei doveri che risultano dalla nostra conoscenza di Dio e delle sue perfezioni, di noi e delle nostre imperfezioni, e dalla relazione che abbiamo con lui e con le altre creature"[132] – è fondata nella "ragione delle cose", risultando superiore a qualsiasi rivelazione in virtù dell'universalità e dell'immutabilità che la caratterizza, essendo disponibile sin dalla creazione del mondo. In tal senso, non è soltanto superiore alla religione rivelata, ma rappresenta il punto di riferimento per valutare qualsiasi religione – nel caso del cristianesimo, ad esempio, è necessaria per valutare se ciò che è stato detto da profeti e apostoli – anche supponendo che fossero ispirati – sia stato trasmesso senza corruzioni nel corso dei secoli. Contrariamente ai sostenitori della superiorità dei doveri positivi, quindi, Tindal ammette una sola legge o regola suprema che occorre rispettare, quella della ragione[133]. Si può dire che

[128] Berriman, *The Gradual Revelation of the Gospel* cit., p. 596.
[129] Lalor, *Matthew Tindal, Freethinker* cit., p. 113.
[130] Matthew Tindal, *Christianity as Old as the Creation*: *Or, The Gospel, A Republication of the Religion of Nature*, London 1730, 2 voll., vol. I, p. 37.
[131] Ivi, pp. 18-19.
[132] Ivi, p. 11.
[133] Ivi, p. 157. Alla luce di queste considerazioni, risulta ancora più chiara la preoccupazione manifestata da Waterland e Gibson nei confronti degli "errori" di Clarke, le cui posizioni vengono assunte da Tindal, nel quattordicesimo capitolo di *Christianity as Old as the Creation* (cfr. ivi, pp. 319-391) come un punto di riferimento diretto. Tindal non manca comunque di evidenziare le differenze rispetto a Clarke, tra le quali spicca chiaramente la sufficienza della ragione naturale come guida per la felicità e la salvezza, che Clarke aveva ritenuto raggiungibile soltanto con l'ausilio della verità rivelata. A tal proposito si veda Lalor, *Matthew Tindal, Freethinker* cit., pp. 120-124. Per una ricostruzione del debito di

> l'idea di una regola, quella della ragione anziché della rivelazione, era parallela alla concezione, espressa da Tindal in *The Rights*, di un potere politico magistrale (*magisterial*) e non ecclesiastico. […] Tindal argomentava contro 'coloro che, con la pretesa di esaltare la tradizione, cercano di indebolire la forza della ragione (anche se per essere sicuri accettano sempre la loro); e dunque indeboliscono ingenuamente il fondamento per sostenere la sovrastruttura'. […] Le persone, in particolare i preti, tendono a pensare che le loro opinioni siano vere semplicemente perché sono le loro e servono i loro scopi. Se riescono a convincere i laici di ciò, la vera religione è in serio pericolo[134].

Le affermazioni di Tindal, dal punto di vista degli ecclesiastici anglicani, rappresentavano un evidente attacco alla radice del loro potere spirituale, in breve, a ciò che ne costituiva il fondamento stesso di esistenza: l'autorità divina della Scrittura. Vale la pena ricordare che Berriman aveva già posto l'attenzione sulla legittimazione scritturale dell'autorità ecclesiastica in (almeno) altri due sermoni, predicati qualche anno prima rispetto alle Boyle Lectures, tra il 1720 e il 1723, nel periodo in cui prestava servizio come cappellano del vescovo di Londra John Robinson (1650-1723). Il primo, pubblicato con il titolo *The Relative Duties of the Clergy and People* (1722), era rivolto direttamente ai fedeli di una parrocchia – St. Andrew Undershaft – e li invitava a mostrare rispetto verso i ministri del culto, dal momento che essi, "quando accolgono mediante il battesimo nuovi membri nella Chiesa [di Cristo], quando rimettono i peccati, assolvono o scomunicano [...], e infine prescrivono regole adeguate di ordine e decenza", non fanno altro che esercitare "l'autorità che il loro supremo Signore e Re ha delegato loro in qualità di suoi adeguati sostituti"[135]. Berriman chiarisce dunque che la Chiesa di Cristo non deve essere intesa soltanto come una comunità spirituale – ossia come un insieme di credenti che ne seguono l'insegnamento in attesa della salvezza – ma come un'istituzione che esercita il potere che, in origine, Gesù aveva sulla Terra: in sua assenza, dopo l'ascesa in Cielo, la Chiesa ne prenderà il posto, nella misura in cui

---

Tindal nei confronti della concezione intellettualista della bontà divina proposta da Clarke si veda G. C. B. Roberts, *Historical Argument in the Writings of the English Deists*, tesi di dottorato presentata presso il Worcester College, 2014, in particolare il terzo capitolo, pp. 107-141.

[134] Carmel, *Anticlerical legacies* cit., p. 152.

[135] William Berriman, *The Relative Duties of the Clergy and People. A Sermon Preaches in the Parish Church of St. Andrew Undershaft, April 29, 1712. Being the Sunday next after Induction*, London 1722, p. 11.

> osserviamo che lui ha nominato certi sostituti per supplire al vuoto lasciato da lui, l'unico mediatore. Ha *inviato* gli apostoli come suo *Padre* aveva *mandato* lui, per mantenere i suoi compiti sulla Terra, e ordinare altri dopo di loro che mantenessero una perpetua successione[136].

Nel secondo sermone, intitolato *The Authority of the Civil Powers in Matters of Religion asserted and vindicated* (1722), Berriman si rivolgeva invece, in occasione dell'elezione del Lord Mayor di Londra, agli assessori e ad alcuni imprenditori londinesi. In questo contesto, l'intento era piuttosto quello di contrastare coloro che sostenevano l'esistenza di un diritto naturale "per tutti gli uomini, a pubblicare le loro opinioni senza che noi lo impediamo o lo ostacoliamo, e negano l'autorità del magistrato civile in questioni puramente religiose"[137]. Ricordando le affermazioni di Gibson nel *Codex*, Berriman chiarisce che l'intervento del potere civile in questioni religiose è meramente *esterno*, e consiste nell'impiego della "spada temporale per assicurare la professione […] esteriore della religione". Il potere *interno*, o spirituale, appartiene invece "alla Chiesa come società distinta", in conformità a ciò che Cristo ha indicato agli apostoli e ai loro successori[138]. Ancora una volta, risulta evidente l'esigenza del clero anglicano di mantenere il proprio ruolo di guida, se non addirittura di "controllore", delle coscienze individuali, giustificando questo compito sulla base dell'originaria legittimazione offerta dalla missione e dalle istruzioni di Cristo.

Secondo Berriman, anche supponendo – come facevano i deisti – che la ragione naturale fosse molto potente, era difficile immaginare che avesse la capacità di operare autonomamente, in virtù di almeno quattro difetti che la caratterizzavano, ciascuno concernente una questione diversa: la valutazione e l'oggetto del dovere, l'origine del male, la certezza del perdono e i moventi dell'obbedienza[139]. Ancora una volta, il fulcro del problema era costituito dall'incapacità umana di comprendere appieno il proprio compito, che era stato invece perfettamente indicato dal Vangelo di Cristo. In effetti,

[136] Ivi, p. 10: "We find that he appointed certain Substitutes to supply the room of him the only Mediator. He *sent* his Apostles as his *Father* had *sent* him, to sustain his offices on earth, and ordain others after them, that might keep up a perpetual succession".

[137] Id., *The Authority of the Civil Powers in Matters of Religion asserted and vindicated, A Sermon Preach'd before the Right Honourable the Lord Mayor, The Court of Aldermen, and Liveries of the Several Companies of London, In the Parish Church of St. Lawrence Jewry, On Saturday, Sept. 29, 1722. Being the Day of Election of a Lord Mayor for the Year ensuing*, London 1722, p. 10.

[138] Ivi, p. 11.

[139] Id., *The Gradual Revelation of the Gospel* cit., p. 599.

Berriman sottolinea che "l'*etica* dei tardi moralisti [come Seneca ed Epitteto] superava quella dei predecessori alla luce dell'aiuto che avevano ricevuto dallo splendore della legge cristiana (*Christian Institution*), decisamente superiore a quella che potevano trarre dai libri *ebraici* o dalla tradizione"[140]. Nel secondo sermone – così come nei seguenti – Berriman si propone di mostrare che la dottrina presente nelle Scritture rappresenta un unico sistema religioso; dunque, indipendentemente da eventuali o apparenti contraddizioni tra le singole rivelazioni (*dispensations*) divine, l'insieme può essere ritenuto coerente, nella misura in cui narra la realizzazione di un piano che culmina con la promessa di salvezza offerta dal sacrificio di Cristo[141]. In questo caso, l'obiettivo polemico di Berriman era Anthony Collins, il quale se non altro aveva notato che

> Cristo è il salvatore che era stato anticamente predetto e promesso ai fedeli in tutte le epoche precedenti. Tuttavia, [egli] insinua che ciò non possa essere giustificato, dato che è impossibile mostrare, secondo *le regole della grammatica e del giudizio critico*, che le antiche Scritture abbiano questo significato e che contengano un fondamento certo di tale aspettativa [ossia della venuta di Cristo][142].

Il punto sul quale Berriman ritiene opportuno soffermarsi nelle sue *lectures* è dunque più circoscritto rispetto alla generale questione concernente la necessità (o meno) di una rivelazione soprannaturale. Collins, in effetti, era andato oltre l'idea di Tindal secondo cui l'imposizione di un dovere esterno, da parte di Dio, era incompatibile con la Sua natura onnipotente e saggia. L'autore del *Discourse of Freethinking* si era infatti spinto, nelle sue opere più tarde, a mettere in discussione – attraverso una minuziosa operazione esegetica – l'interpretazione *letterale* della Scrittura, sostenendo che le profezie concernenti la venuta di Cristo non si fossero effettivamente realizzate o che comunque non anticipassero la venuta del Messia. Nel *Discourse on the Grounds and Reasons of the Christian Religion* Collins aveva dichiarato che "la verità del cristianesimo dipende dalle antiche rivelazioni contenute nell'Antico Testamento",

[140] Ivi, p. 600. Berriman sottolinea dunque che Seneca ed Epitteto erano stati influenzati dal cristianesimo, traendone dei benefici per la costruzione della loro proposta etica.

[141] Ivi, p. 606.

[142] Ivi, p. 607: "Christ to be that Saviour who had been anciently foretold, and promised to the Faithful in all former Ages. But then [Collins] insinuates that this point is more that can ever be made good, because it is impossible to shew, by *Rules of Grammar and Criticism*, that there is any such meaning in the Ancient Scriptures, any real Ground or Foundation for such Expectances".

soprattutto quelle fatte agli ebrei, dal momento che "le *profezie* riportate in un testo ispirato sono, se realizzate, […] prove *sicure* e *conclusive*"[143]. Altri tipi di argomenti, come quelli relativi "all'autorevolezza e alla purezza dei libri o all'identità degli autori e dei testimoni, richiedono un impegno e una comprensione maggiore rispetto a quelli di cui dispone gran parte dell'umanità, o sono comunque molto precari in sé"[144]. Nel caso in cui le profezie non si realizzino, nemmeno i miracoli – che erano stati anticipati, come altri fatti del Vangelo, nell'Antico Testamento – possono quindi essere presi in considerazione in qualità di prove della messianicità di Cristo[145]. Dopo aver definito quello che rappresenta, a suo avviso, l'unico argomento essenziale a sostegno della verità del cristianesimo, Collins procede a mostrarne l'infondatezza:

> Sembra che non abbiamo altro da fare se non confrontare tra di loro l'Antico e il Nuovo Testamento. Ma queste *prove* [le profezie] tratte dall'*Antico* e riscontrate nel *Nuovo*, talvolta non si trovano nell'*Antico* o non si realizzano nel *Nuovo* in senso letterale […], dunque non sono prove secondo le regole scolastiche; quasi tutti i *commentatori* cristiani della Bibbia, e *sostenitori* della religione cristiana, sia antichi che moderni, hanno ritenuto che [tali profezie] debbano essere interpretate in modo tipico, o mistico, o allegorico, o enigmatico, ossia in un senso differente rispetto a quello letterale che hanno nell'Antico Testamento[146].

In breve, le profezie narrate nell'Antico Testamento non si riferirebbero *esattamente* a Gesù Cristo, bensì ad altri personaggi o eventi storici: gli evangelisti avrebbero soltanto

[143] Anthony Collins, A *Discourse on the Grounds and Reasons of the Christian Religion*, London 1724, pp. 25-27. Occorre ricordare che il punto di partenza dichiarato dell'analisi di Collins è rappresentato da uno scritto di William Whiston, l'*Essay towards restoring the true Text of the Old Testament, and for vindicating the Citations thence made in the New Testament* (1722), nel quale veniva asserita la purezza della Scrittura, che si sarebbe conservata intatta nel corso dei secoli. Whiston aveva anche sostenuto, nelle sue Boyle Lectures – predicate nel 1707 e pubblicate con il titolo *The Accomplishment of Scripture Prophecies* (1708) – un'interpretazione letterale delle profezie dell'Antico Testamento.

[144] Ivi, p. 30.

[145] Ivi, p. 37.

[146] Ivi, pp. 39-40: "We should seem to have nothing more to do, but to compare the Old and the New Testament together. But these *proofs* taken out of the *Old*, and urg'd in the *New* Testament, being, sometimes, either not to be found in the *Old*, or not urg'd in the *New*, according to the literal and obvious sense […], and therefore not proofs according to scholastick rules; almost all christian *commentators* on the Bible, and *advocates* for the christian religion, both ancient and modern, have judg'd them to be applied in a secondary, or typical, or mystical, or allegorical, or enigmatical sense, that is, in a sense different from the obvious and literal sense, which they bear in the Old Testament". Per un riassunto dell'attacco di Collins all'evidenza profetica si veda Hudson, *Enlightenment and Modernity* cit., in particolare il capitolo *Christianity Challenged*, pp. 27-48.

accomodato le parole dei profeti per usarle a vantaggio della propria causa, adattandole dunque alla loro narrazione circa la venuta del Messia. Un esempio offerto da Collins è il passo contenuto in Matteo 1, 22-23, dove l'evangelista applica le parole del profeta Isaia (7, 14) al proprio racconto relativo alla nascita di Cristo. Collins sottolinea che "le parole, così come stanno in Isaia, da dove si suppone siano prese [da Matteo], nel loro senso ovvio e letterale si riferiscono a una *giovane donna* nell'epoca di Acaz, re di Giuda"[147], e non alla Vergine Maria. È interessante notare che in questo caso, così come in altri, Collins richiama l'autorità di alcuni *Boyle lecturers* per confermare la propria tesi. In precedenza, infatti, si era avvalso di un riferimento tratto dall'ottavo sermone predicato da George Stanhope nel 1701, intitolato *The Christian Interpretation of Prophecies vindicated*, nel quale Stanhope aveva asserito che i miracoli di Cristo, in quanto eventi narrati nel Vangelo, possono essere considerati prove della verità del cristianesimo "nella misura in cui sono conformi alle profezie concernenti il *Messia*"[148]. Riguardo alla realizzazione della profezia di Isaia, invece, uno dei punti di riferimento è Richard Kidder, autore della già ricordata *A Demonstration of the Messias* (1684), opera che costituì la base delle sue Boyle Lectures del 1693. Collins afferma che "sebbene [Kidder] si impegni per molte pagine a mostrare che le parole di Isaia si applicano alla nascita di Gesù in senso letterale, confessa tuttavia che ci sono molte difficoltà nella questione, e [che] dopo tutto è obbligato a ricorrere […] all'*allegoria*"[149].

Un'altra profezia alla quale Collins dedica particolare attenzione, in particolare in *The Scheme of Literal Prophecy considered*, è contenuta nel Libro del profeta Daniele – che Collins afferma a più riprese non essere l'autore del testo – e riguarda la venuta del

[147] Ivi, p. 41. Collins sostiene che la profezia di Isaia sia da collocare nel contesto della battaglia che vide scontrarsi l'alleanza formata dai re di Siria e Israele, Rezin e Pekach, con Acaz, re di Giuda. Il profeta Isaia era stato mandato da Dio a confortare Acaz, rassicurandolo che sarebbe stato avvisato, attraverso un miracolo, che i suoi nemici sarebbero stati distrutti (*confounded*). Il profeta, di fronte alla titubanza di Acaz, pronunciò le seguenti parole "Pertanto il Signore stesso vi darà un segno. Ecco: la vergine concepirà e partorirà un figlio, che chiamerà Emmanuele. Egli mangerà panna e miele finché non imparerà a rigettare il male e a scegliere il bene. Poiché prima ancora che il bimbo impari a rigettare il male e scegliere il bene, sarà abbandonata la terra di cui temi i due re". In presenza di due testimoni, Acaz si recò presso la vergine, che in breve tempo diede alla luce un figlio, che chiamò Emmanuele; poco dopo i due re vennero distrutti. (L'edizione italiana della Bibbia da cui è tratto il passo di Isaia 14,17 è *La Sacra Bibbia*, EDB, Bologna 2008).

[148] George Stanhope, *The Christian Interpretation of Prophecies vindicated*, in *A Defence of Natural and Revealed Religion* cit., vol. I, pp. 721-736, p. 734. Per il riferimento di Collins a Stanhope si veda Collins, A *Discourse on the Grounds* cit., p. 37.

[149] Ivi, p. 46. Collins riprende le parole contenute in Richard Kidder, *A Demonstration of the Messias*, in *A Defence of Natural and Revealed Religion* cit., vol. I, in particolare il terzo capitolo, pp. 130-152.

regno di Cristo[150]. Si tratta della profezia delle Settanta Settimane, alla quale riserva maggiore spazio in quanto rappresenta "l'àncora di salvezza" (*sheet anchor*) dell'argomentazione apologetica che il vescovo Chandler aveva sostenuto contro di lui[151]. Collins sottolinea che i teologi, pur ammettendo l'oscurità della profezia rispetto al momento di inizio e di fine delle settanta settimane, ritengono che sia veramente riferibile a Gesù Cristo. Contro i teologi,

> per confutare tutte le pretese di una profezia *letterale* […], ne spiegherò le parole attraverso un altro *evento*, a cui corrispondono in maggior grado: tale *evento* apparirà essere quello a cui si fa riferimento, in quanto non sembra che il *libro* di *Daniele* sia stato scritto se non dopo quell'*evento*: mostrerò quindi che l'*evento* di *Cristo* non corrisponde alla *profezia* di *Daniele*[152].

La profezia delle Settanta Settimane, che anticiperebbe, secondo i teologi, la venuta di Cristo (483 anni dopo la promulgazione dell'Editto di Ciro del 483 a.C.), racconta, secondo Collins, una serie di eventi relativi all'epoca di Antioco Epifane, dunque avvenuti nella prima metà del secondo secolo avanti Cristo. In questo modo, impiegando un approccio storico-critico, Collins riduce il testo sacro a un semplice resoconto di eventi passati[153]. L'analisi di Collins aspirava dunque a minare la credenza teologica nell'esistenza di un piano divino, la cui realizzazione era garantita dalla promessa di salvezza offerta da Cristo. Gli evangelisti non avevano fatto altro che costruire un racconto adeguato a questa esigenza, addirittura mentendo sul luogo e sul momento della nascita di Cristo[154]. In risposta alle critiche di Collins, Berriman decise

---

[150] Nella Prefazione al lettore con la quale si apre *The Scheme*, Collins ricorda tutti i principali testi pubblicati – tra il 1724 e il 1725 – in risposta al suo *A Discourse on the Grounds and Reasons of the Christian Religion*, tra i quali compare anche *A Defence of Christianity from the Prophecies of the Old Testament, wherein are considered all the objections against this kind of proof, advanced in a late Discourse of the Grounds &c.* (1725) di Edward Chandler (1666-1750), vescovo di Coventry e Lichflield, che rappresenta il principale obiettivo polemico di Collins, il quale dedica tre capitoli dell'opera a confutare l'interpretazione letterale di tutte le profezie esaminate dal vescovo. A tal proposito si veda Anthony Collins, *The Scheme of Literal Prophecy considered*, London 1725, pp. 111-297.

[151] Ivi, p. 173.

[152] Ivi, p. 174: "To confute all the pretences for a *literal* prophecy […], I shall first explain the words by another *event*, to which they greatly correspond: which *event* will the rather appear to be designed, in as much as it does not appear, that the *book* of *Daniel* was written till after that *event*: and then I will shew, that the *event* of *Jesus* does not correspond to the *prophecy* of *Daniel*".

[153] Per l'intera ricostruzione di Collins si veda ivi, pp. 173-200.

[154] Un esempio è la profezia contenuta in Michea 5,2, che i teologi ritenevano avesse anticipato il luogo di nascita di Cristo: "E tu, Betlemme di Èfrata, così piccola per essere fra i villaggi di Giuda, da te uscirà per me colui che deve essere il dominatore in Israele; le sue origini sono dall'antichità, dai giorni più remoti" (*La Sacra Bibbia*, EDB, Bologna 2008). In realtà, secondo Collins, alcuni vecchi ebrei, così

di fornire una ricostruzione del "sistema cristiano" (*christian scheme*), rivelato gradualmente da Dio in diversi periodi di tempo, secondo diverse modalità – come i sogni, le visioni, o le ispirazioni segrete – e con un diverso grado di chiarezza, dunque in maniera diretta e immediatamente comprensibile, oppure nascosta da una raffigurazione simbolica[155]. Nella misura in cui le profezie, indipendentemente dalla chiarezza con cui venivano rivelate, si realizzavano nella "luce del Vangelo", dovevano essere considerate una prova inconfutabile della verità della religione cristiana.

Proprio come Tindal, attraverso la sua ermeneutica biblica Collins intendeva mettere in discussione l'infallibilità dell'autorità religiosa. In effetti, essendo quell'autorità basata su una narrazione falsa o profondamente corrotta, non aveva motivo di pretendere alcun tipo di legittimazione. Applicando alla Scrittura i principi del libero pensiero, descritti una decina di anni prima nel *Discourse of Freethinking*, Collins non soltanto rivendicava la possibilità di riflettere liberamente su questioni religiose, ma negava anche solo l'ipotesi che il clero cristiano potesse trovare nel Vangelo – dato che era storicamente falso – il fondamento della propria autorità spirituale. Collins negava altresì che la verità rivelata potesse costituire la fonte della moralità: l'unica regola è la ragione, che deve essere lasciata libera di giudicare le questioni religiose, in merito alle quali, peraltro, il magistrato civile non deve intervenire – è il caso della critica della veridicità del dettato scritturale, che deve essere ammessa nella misura in cui non trasgredisce alcuna legge civile. Collins ribadisce quest'ultimo punto nella sua *Letter to the Reverend Dr. Rogers* (1727), scritta in risposta a *The Necessity of Divine Revelation* (1727) di John Rogers (1679-1729), cappellano del principe di Galles e futuro George II[156]. Questo scritto aiuta a mostrare la

---

come Grozio in tempi più recenti, avevano sostenuto che questo racconto facesse riferimento a Zorobabele, governatore di Yehud, provincia dell'impero achemenide, e non a Gesù Cristo. Cfr. Collins, *The Scheme of Literal Prophecy considered* cit., pp. 200-203.

[155] Berriman, *The Gradual Revelation of the Gospel* cit., p.609. Berriman sottolinea che nella fase successiva alla chiamata di Abramo le profezie concernenti il Messia si dividono in tre periodi di tempo: il primo va dalla chiamata sino alla costruzione della monarchia ebraica nella Casa di Davide, il secondo fino alla caduta del regno e alla schiavitù babilonese e il terzo arriva fino alla venuta di Cristo. In ciascuna fase le profezie anticipano la venuta del Messia in modi diversi a seconda del contesto storico, acquisendo un grado di chiarezza progressivamente più elevato. Cfr. ivi, p. 661.

[156] Sulla controversia tra Collins e Rogers si veda Carmel, *Anticlerical Legacies* cit., pp. 142-150. Rogers aveva acquisito notorietà durante la Bangorian Controversy, scrivendo *A Discourse of the Visible and Invisible Church of Christ* (1719) contro Benjamin Hoadly. Secondo Rogers, infatti, non vi era alcuna contraddizione tra i poteri reclamati dai ministri della Chiesa, intesa come istituzione, e la supremazia di Cristo come capo della Chiesa "invisibile", intesa quindi come l'insieme dei fedeli. Rogers

complessità della posizione di Collins soprattutto riguardo all'esercizio del potere civile. Se da un lato, infatti, Collins criticava aspramente l'autorità ecclesiastica, che pretendeva di imporre la propria interpretazione della Scrittura, o decidere su questioni che dovevano essere lasciate alla coscienza individuale, dall'altro doveva ammettere, per evitare di giustificare l'anarchia, che il magistrato civile fosse responsabile, in ultima analisi, di stabilire ciò che era pericoloso per la società – dunque di giudicare ciò che rientrava nella legge di natura[157]. Addirittura,

> a un certo punto della *Letter*, Collins si avvicinò a concedere che il potere del sovrano *potesse* applicarsi alle questioni religiose, se il sovrano stesso lo riteneva opportuno. [Collins] suggerì tale possibilità nel momento in cui sottolineò che il magistrato ha 'la libertà di agire secondo la propria coscienza (che deve sempre essere la sua immediata regola d'azione) e stabilire pene per il *papismo* e il *maomettanesimo*, addirittura la pena di morte, se pensa sia suo dovere farlo[158].

Sembra che Collins riconosca, almeno in parte, che l'autorità del magistrato civile abbia maggior valore della libertà e della tolleranza. Per quale motivo Collins riconosceva un tale potere al magistrato civile? È plausibile affermare che il suo interesse principale fosse proprio quello di limitare il più possibile l'autorità clericale, e che a tale scopo fosse necessario ammettere la presenza di un potere civile molto forte. Anche la *Letter*, quindi, conferma che l'obiettivo essenziale di Collins consisteva nel privare le rivendicazioni del clero di ogni possibile legittimazione, anche a costo di assumere una posizione molto vicina a quella hobbesiana.

Le ultime Boyle lectures predicate (e pubblicate) nel vivo della controversia deistica risalgono al periodo tra il 1736 e il 1741, e riprendono le questioni già ampiamente discusse da Gurdon e Berriman. Si tratta di *The History of the Acts of the Holy Apostles Confirmed from Other Authors; and Considered as a Full Evidence of the Truth of Christianity; with a Prefatory Discourse Upon the Nature of that Evidence* (1741), titolo delle *lectures* predicate tra il 1736 e il 1738 dal teologo Richard Biscoe

---

evidenzia che per confermare la sua tesi è sufficiente analizzare la Scrittura, dalla quale si evince che la Chiesa di Cristo fu istituita come una società "visibile", per poi essere governata dai suoi ministri nel corso dei secoli. Si veda John Rogers, *A Discourse of the Visible and Invisible Church of Christ*, London 1719, in particolare pp. 154-159.

[157] Cfr. Carmel, *Anticlerical legacies* cit., p. 147.

[158] Ivi, p. 148.

(1687-1748) e dei *Twenty-Four Sermons* (1743) del controversista e teologo Leonard Twells (1684-1742), pronunciati tra il 1739 e il 1742. In entrambi i casi l'attenzione dei *lecturers* si concentra sull'autenticità storica della Bibbia: come sottolinea Biscoe in merito agli Atti degli Apostoli, "se si ammette che i fatti contenuti in questi resoconti storici sono veri, non sarà più possibile mettere in dubbio che la religione cristiana sia una rivelazione divina"[159]. Il suo obiettivo dichiarato consiste proprio nel mostrare le prove della genuinità della storia sacra, in particolare quella narrata negli Atti degli Apostoli, per poi dedicare spazio anche al Vangelo[160]. Per farlo Biscoe si avvale del confronto con gli autori pagani, che rappresentano la miglior garanzia della veridicità del racconto sacro. La stessa considerazione è svolta in maniera analoga anche da Twells:

> Nessuna persona vissuta nell'epoca del Vangelo, o in un periodo vicino, pretende di mettere in discussione la verità dei suoi miracoli, né in virtù della propria conoscenza, né seguendo le informazioni altrui. D'altra parte, alcuni dei primi scrittori anticristiani tra i *pagani* riconoscono i miracoli di Gesù, e li raccontano come espressione di poteri soprannaturali. Anche gli *ebrei*, nel *Talmud*, considerano veri la maggior parte degli eventi inusuali riportati nel *Nuovo Testamento*. Ci possono essere fatti più trionfalmente e meglio attestati di questi, che si basano sulle congiunte testimonianze di amici e nemici?[161].

Nel terzo sermone Twells prende in esame la tesi proposta da Collins nel *Discourse on the Grounds and Reasons of the Christian Religion*, ossia l'idea – già analizzata da Berriman – secondo la quale i miracoli non possono "rendere valida una fondazione che è in sé invalida"[162], in altre parole, non sono in grado di ovviare alla mancata realizzazione delle profezie narrate nell'Antico Testamento – i miracoli stessi vanno

[159] Richard Biscoe, *The History of the Acts of the Holy Apostles Confirmed from Other Authors; and Considered as a Full Evidence of the Truth of Christianity; with a Prefatory Discourse Upon the Nature of that Evidence*, Oxford University Press, Oxford 1840, p. 18. Si tratta di una ristampa dell'edizione londinese del 1742.

[160] Ivi, p. 19.

[161] Leonard Twells, *Twenty-Four Sermons. Preach'd at the Parish Church of St. Mary le Bow, London, In the Years 1739, 1740, 1741, at the Lecture Founded by the Honourable Robert Boyle*, London 1743, 2 voll., vol. I, pp. 27-28: "No one person living in or near the Age of the Gospel, pretends to question the Truth of its Miracles, either upon his own Knowledge, or the Information of others. But, on the other hand, some of the early Antichristian Writers among the *Pagans* own the Miracles of Jesus, and account for them by Magick. The *Jews* likewise, in their *Talmud*, enumerate and allow most of the Wonders recorded in the *New Testament* to be true. Can any Facts then be better or more triumphantly supported than these, which rest on the joint Testimony of Friends and Enemies?".

[162] Cfr. Collins, *A Discourse on the Grounds* cit., p. 32.

considerati solo come profezie realizzate (se non lo sono, da sé soli non provano nulla). Twells si mostra parzialmente in accordo con Collins, ammettendo implicitamente il ruolo fondamentale dell'*argument from prophecy*, ma asserisce che ciò non coglie il punto della questione (*it's quite besides the purpose*)[163]. Secondo Twells, infatti, nessuno avrebbe mai sostenuto che il solo affermare che i miracoli siano stati compiuti da Cristo e dagli apostoli provi, di per sé, qualcosa: è proprio l'attestazione storica così completa di questi fatti a renderli credibili – "se non ci crediamo, dobbiamo rifiutare tutte le testimonianze della tradizione, e dare credito soltanto ai nostri sensi"[164]. Benché i miracoli, quindi, non possano dimostrare che le profezie narrate nell'Antico Testamento si realizzino effettivamente in Gesù Cristo, "le rendono comunque degne di essere accettate"[165]. Nell'insieme, quindi le *lectures* di Biscoe e Twells non offrono argomenti particolarmente originali rispetto alle precedenti; tuttavia, contribuiscono a confermare il cambiamento di focus dell'apologetica occorso a partire dagli anni '20 del Settecento, dovuto alla necessità di riportare l'attenzione sull'importanza imprescindibile dell'autorità della Scrittura, che rischiava di essere svalutata, se non addirittura negata, da due tendenze considerate, almeno in parte, l'una la causa dell'altra: la prevalenza dell'apologetica razionalistica *à la* Clarke e la diffusione della critica deistica.

3.4 Un resoconto della controversia deistica attraverso le *lectures* di Joseph Roper e Henry Stebbing

Per concludere questo lavoro di ricostruzione del confronto tra i teologi anglicani e i deisti può essere interessante prendere in esame due Boyle Lectures predicate negli anni '40 del Settecento, che racchiudono in maniera chiara e definitiva il nucleo della controversia. Le prime furono predicate tra il 1745 e il 1746 dal parroco Joseph Roper (?-1746), senza però essere pubblicate – un ulteriore motivo per riportarne alcuni passi

[163] Twells, *Twenty-Four Sermons* cit., p. 44.
[164] Ivi, p. 45.
[165] Ivi, p. 46.

significativi[166]. Nei suoi sermoni Roper distingue chiaramente ciò che concerne l'ateismo rispetto alle questioni che riguardano "l'attuale condizione dell'empietà, così com'è fondata nel deismo (*as it is founded in deism*)"[167], della quale si propone di fornire un ampio resoconto. Nel primo sermone, in effetti, Roper definisce l'ateismo in maniera molto precisa:

> Tutto l'ateismo, sostengo, deve essere fondato nel materialismo e nella necessaria auto-esistenza della materia; ogni ateo deve essere d'accordo su questi principi. Dal momento che è obbligato a rendere conto dell'origine del mondo, non potrà fare a meno di escogitare un sistema che sia simile, nelle sue caratteristiche fondamentali, a quello epicureo, impegnandosi a costruire il mondo a partire da un numero infinito di atomi che si muovono casualmente nel vuoto infinito, oppure [in modo simile] a quello di Spinoza, rendendo il mondo stesso il solo essere autoesistente e necessario[168].

Roper aggiunge che l'ateismo – nelle sue molteplici versioni, sia antiche che moderne – nella misura in cui asserisce il governo del caso o del fato, negando così una saggezza superiore, coincide con la distruzione dell'ordine e della razionalità del creato[169]. A partire dal secondo sermone, Roper procede alla discussione del deismo, che viene invece ricondotto a una serie di tentativi di eliminare la credenza nella religione rivelata, favorendo al contempo il riconoscimento della religione naturale. Nella prospettiva deistica, secondo Roper, si è portati a pensare che "il cristianesimo sia stata la setta più dannosa che sia mai apparsa nel mondo"[170], dal momento che non avrebbe contribuito a istruire le persone riguardo al dovere nei confronti di Dio e del prossimo. Al contrario, il

[166] Il manoscritto che contiene le *lectures* di Roper è conservato alla Lambeth Palace Library, Sion L40.2/E34, *Joseph Roper. Boyle Lectures*, 2 voll. Roper predicò soltanto dodici sermoni; morì infatti nel maggio del 1746, prima di aver terminato il suo compito.

[167] Ivi, f. 34, vol. 1.

[168] Ivi, ff. 14-15: "All atheism, I say, must be founded in materialism and the necessary self-existence of matter, in these general principles every atheist must unite, and as he is obliged to account for the formation of the World, it will be impossible for him to contrive any system, which will not in its principal features, either resemble the epicurean by undertaking to build the World by an infinite number of atoms casually moving in an infinite void, or that of Spinoza, by making the World itself the one self-existent necessary Being".

[169] Ivi, f. 27. Roper aggiunge che "allo stato attuale dell'empietà, così come è fondata nell'ateismo, […] il sistema filosofico ateistico sembra essere lo spinozismo". Cfr. ivi, f. 31. Di per sé, il sistema di Spinoza non negava affatto l'ordine e la razionalità della Natura; sembra quindi che Roper fraintenda la visione metafisica di Spinoza. È possibile che l'apologeta abbia posto le varie forme di ateismo sullo stesso piano, addirittura confondendole tra di loro, con l'intento di screditarle in egual misura.

[170] Ivi, f. 34.

cristianesimo avrebbe soltanto introdotto una serie di errori e superstizioni, imposti con la pretesa di superare i dettami della sola legge di natura, corrompendone così l'originaria purezza[171]. Il deista, inoltre, prende in esame la verità rivelata partendo dal presupposto che sia falsa, dunque senza adottare uno sguardo imparziale nella ricerca. Al di là di quest'accusa, Roper sottolinea di voler concentrare l'attenzione sulla critica all'origine divina della Scrittura, sviluppata attraverso la negazione della realizzazione delle profezie concernenti il Messia e dei miracoli compiuti da Cristo[172]. È interessante notare soprattutto l'approccio adottato da Roper per discutere le posizioni deistiche. Rivolgendosi all'uditore, afferma:

> Non intendo proporti la storia del deismo tracciandone l'origine dalla prima sua difesa pubblica che è apparsa in Inghilterra, e da essa dedurre la sua discendenza fino ai famosi autori del *Leviathan* e degli *Oracles or Reason*, e da questi ai loro attuali successori nella stessa empia causa […], ma intendo solo dare un resoconto dello stato attuale della controversia, così come è stata recentemente condotta dagli scrittori infedeli di quest'epoca[173].

Roper riconosce dunque il debito dei deisti contemporanei nei confronti di Hobbes e Blount – come fecero pochi anni dopo Skelton e Leland, soprattutto rispetto al "mostro di Malmesbury" – ma sottolinea di non voler trattare questo punto, concentrandosi invece sulle strategie adottate dai più recenti nemici della verità rivelata. Il primo autore degno di nota è ovviamente Anthony Collins, noto per la sua discussione dell'interpretazione letterale delle profezie dell'Antico Testamento, proposta in *A Discourse on the Grounds and Reasons of the Christian Religion*[174]. Questo attacco alle evidenze esterne della verità della Scrittura – profezie e miracoli, appunto – "viene dopo

[171] Ivi, ff. 34-35. Roper aggiunge che è curioso che in una nazione protestante, dove si suppone che ciascun cristiano possieda una Bibbia, e dunque possa verificare personalmente i doveri che impone, si sia diffusa una siffatta posizione.

[172] Ivi, f. 38.

[173] Ivi, f. 41: "I do not mean to give you the History of Deism by tracing its original from the first public defence of it which appeared in England, and from thence deducing its gradual descent to the celebrated authors of the Leviathan and the Oracles of Reason, and by them to their present successors in the same impious cause […] but [to give you] only a view of the present state of it, and of the controversy as it has been lately manag'd by the infidel writers of this Age".

[174] *Ibidem.* Roper ricorda che Collins è d'accordo con coloro che attribuiscono alle profezie solamente un senso letterale – e non tipico, o allegorico – ma nega che si siano realizzate in Gesù Cristo, dunque che anticipino la sua venuta. In questa prospettiva non è neppure possibile riconoscere i miracoli come prova della messianicità di Cristo.

un altro, rivolto alle evidenze interne derivate dalla purezza ed eccellenza dei suoi precetti [della Scrittura], questione che il deista raramente sceglie di affrontare"[175]. Si tratta della posizione espressa dall'autore di *Christianity as Old as the Creation*, che non considera la verità rivelata un miglioramento e un completamento della legge naturale, ma solo una superflua ripubblicazione. I doveri morali imposti da questa regola originaria, secondo Tindal, erano stati indeboliti e corrotti "dall'introduzione di volgari superstizioni e rituali, i quali, anziché illuminare la regola che volevano mostrare, l'hanno oscurata"[176]. L'ultimo esempio di concezione deistica è l'opera *The Moral Philosopher* (1737-1740) di Thomas Morgan (?-1743), il cui contenuto viene riassunto da Roper in questi termini:

> Il cristianesimo rivelato negli scritti del Nuovo Testamento è cristianesimo ebraico, ossia cristianesimo mescolato e alterato con la feccia giudaica, mentre il cristianesimo sincero e incontaminato è il deismo cristiano, le cui istruzioni non si trovano negli scritti del Nuovo Testamento, in cui non vi è altro se non le sue corruzioni [del deismo cristiano], ma nei libri della natura, dove è preservato intero e incorrotto. Questi libri sono scritti con un raggio di sole nel cuore di ciascun uomo[177].

Questa breve descrizione raccoglie i punti nodali del pensiero di Morgan, espressi nelle sue due opere più mature, *The Moral Philosopher* e *Physico-Teology* (1741), nelle quali viene tracciato un vero e proprio percorso per diventare un filosofo morale[178], ossia un deista cristiano. Con il termine 'cristianesimo' Morgan intende il "sistema di verità morale, giustizia e carità che fu predicato al mondo da Cristo e dagli apostoli, come

[175] Ivi, ff. 45-46.

[176] Ivi, f. 47.

[177] Ivi, ff. 47-48: "The Christianity revealed in the writings of the New Testament is Jewish Christianity, that is Christianity mix'd, and adulterated with the dregs of Judaism, whereas sincere and untainted Christianity is Christian Deism, for your instruction in which you must not go to the writings of the New Testament, where you meet with nothing but the pollutions of it, but to the genuine volumes of nature, where it is preserved entire and undefil'd, which volumes are written with a sun beam in every mans own breast".

[178] L'unica monografia su Thomas Morgan è di Jan van den Berg, *A Forgotten Christian Deist. Thomas Morgan*, Routledge, New York-London 2021. Per la discussione della questione più specifica dei miracoli nel pensiero di Morgan si veda Jeffrey R. Wigelsworth, *'God always acts suitable to his character, as a wise and good being': Thomas Chubb and Thomas Morgan on Miracles and Providence*, in Id., Wayne Hudson, Diego Lucci, *Atheism and Deism Revalued* cit., pp. 157-172. Per il debito di Morgan nei confronti di Newton si veda invece Id., *Deism in Enlightenment England* cit., in particolare il quinto capitolo, pp. 142-166.

regola di equità e rettitudine"[179]. Dal suo punto di vista, non vi è differenza tra il deismo e il cristianesimo: essere cristiano significa accogliere "quel sistema deistico, la religione naturale, o la verità e giustizia morale", predicata appunto da Cristo, "e trasmessa a noi attraverso una probabile testimonianza umana, o evidenza storica, rafforzata e confermata dalla verità naturale e intrinseca bontà della dottrina stessa"[180]. La dottrina di Cristo è quindi una verità naturale, intrinseca alla ragione delle cose, che viene soltanto riproposta da Gesù, il quale non è affatto il Messia – come era stato descritto nell'Antico Testamento – ma una semplice guida morale, che aveva aiutato l'umanità a recuperare il contatto con "la legge di natura […] originariamente inscritta nel cuore"[181]. Si capisce in che senso, secondo Morgan, il Nuovo Testamento conteneva – usando le parole di Roper – la "feccia giudaica": Cristo era stato promesso nell'Antico Testamento come il figlio di Dio e il salvatore dell'umanità, ma si trattava soltanto di un insegnante, al massimo di una sorta di maieuta, meritevole di aver riportato alla luce qualcosa che in realtà era già presente in ciascun essere umano[182]. Nel pensiero di Morgan ha un ruolo fondamentale anche la teologia naturale, in particolare l'*argument from design*: l'osservazione della natura, infatti, non può che ricondurre all'esistenza di un perfetto ente creatore e ordinatore[183].

Nei suoi sermoni Roper prosegue in maniera abbastanza conforme al *modus operandi* dei precedenti *lecturers*. Innanzitutto, ripropone una dimostrazione dell'esistenza di Dio basata sull'argomento antropologico lockiano e sull'*argument from design*, per poi sottolineare la differenza tra gli attributi naturali e gli attributi morali della divinità. I primi – come l'onniscienza, l'eternità o l'onnipotenza – seguono necessariamente dalla sua natura, che non potrebbe essere diversa, mentre i secondi, come la bontà e la giustizia, dalla pura libertà della sua volontà. In realtà, sottolinea

[179] Thomas Morgan, *The Moral Philosopher. In a Dialogue between Philaletes a Christian Deist, and Theophanes a Christian Jew*, London 1737, 2 voll., vol. I, p. 439.

[180] Ivi, p. 412.

[181] Ivi, p. 25.

[182] Per la critica di Morgan dell'ispirazione divina dell'Antico Testamento e della figura di Mosè, considerato come un astuto e malvagio politico, si veda Jan van den Berg, *A Forgotten Christian Deist* cit, in particolare il quinto capitolo, pp. 123-133.

[183] Nella *Physico-Teology* Morgan presenta il deista come l'opposto dell'ateo teorico o nominale, che "è affascinato e deliziato dalla verità, dall'ordine, dalla saggezza e unità del progetto che evidentemente gli appare […], ma nega *con le parole* che tali attributi e perfezioni abbiano un soggetto". Cfr. Thomas Morgan, *Physico-Teology. Or a Philosophico-Moral Disquisition Concerning Human Nature, Free Agency, Moral Government and Divine Providence*, London 1741, p. 142. L'ateo è quindi soltanto un "deista entusiasta". Cfr. ivi, p. 141.

Roper, è impossibile per Dio non essere giusto e buono così come non può non essere onnisciente, eterno e onnipotente: l'unica differenza è che, dal momento che gli attributi morali dipendono dalla sua volontà, che, "pur essendo inevitabilmente giusta, è anche perfettamente libera", non possono essere dimostrati con la stessa certezza degli attributi naturali[184]. Il quinto e il sesto sermone sono dedicati rispettivamente al governo naturale e al governo morale di Dio. Il primo si evince chiaramente dall'ordine dell'universo e della presenza di leggi che lo governano – come la legge di attrazione gravitazionale – che testimoniano la Sua azione costante[185]; il secondo, invece, si coglie in relazione al rapporto con le Sue creature, alle quali provvede, ad esempio, preservandole nel loro essere o contribuendo al loro benessere[186]. Questo è il principali motivo per cui Dio avrebbe creato degli esseri razionali, in sostanza per prendersene cura: il governo morale di Dio consegue dunque dal suo governo naturale. La critica del deismo si sviluppa invece a partire dal nono sermone, dove Roper sostiene che la volontà divina aveva stabilito che la virtù morale non fosse la sola regola dell'azione umana: nell'intenzione del creatore gli esseri razionali – peraltro incapaci, attraverso le sole facoltà naturali, di dedurre un perfetto sistema di moralità[187] – dovevano governare le proprie azioni rispettando delle regole (o doveri) religiose[188]. La virtù (o verità) morale, che si può cogliere attraverso la ragione, guida le azioni verso se stessi e verso le altre creature, mentre i doveri religiosi impongono una certa condotta verso Dio. È qui che "il deista interviene, a difesa del suo schema naturale", sostenendo che non occorre "cercare una regola morale esterna", avendone già una dentro di noi, la ragione, considerata una guida sufficiente per cogliere i principi fondamentali della moralità[189]. Il Vangelo rappresenta quindi, secondo il deista, un aiuto superfluo. Al contrario, Roper sostiene che la corruzione della natura umana impedisce alla semplice speculazione di ottenere una regola di vita perfetta, che si può invece trovare compiutamente espressa nella figura e nella missione di Cristo. Nell'insieme, Roper affronta le pretese del deista facendo leva soprattutto sulle evidenze interne a sostegno della verità della Scrittura, tra

[184] Sion L40.2/E34, *Joseph Roper. Boyle Lectures* cit., f. 89, vol. I.
[185] Ivi, f. 136.
[186] Ivi, f. 5, vol. II.
[187] Ivi, f. 28.
[188] Ivi, f. 78.
[189] Ivi, f. 108.

le quali, in particolare, la perfezione del messaggio morale che trasmette e la necessità, derivante dalla corruzione della natura umana, che Cristo venisse a salvarla.

Le altre *lectures* che riportano alcuni aspetti essenziali del dibattito tra i deisti e gli apologeti anglicani vennero predicate dal controversista Henry Stebbing (1687-1763) tra il 1747 e il 1749, e pubblicate come un'unica opera dal titolo *Christianity justified upon the Scripture foundation. Being a summary view of the controversy between Christians and Deists* (1750). Stebbing si era distinto come predicatore tra gli anni '20 e '30, periodo in cui aveva sostenuto a più riprese l'eccellenza dei molteplici compiti svolti dai ministri di Cristo, tanti quanti sono "i mezzi che la Scrittura indica come necessari o utili per promuovere la fede e l'obbedienza al Vangelo"[190]. Analogamente agli apostoli, il compito dei ministri del culto consisteva nel predicare gli insegnamenti e il sacrificio salvifico di Cristo: in questo senso, come aveva sottolineato anche Brampton Gurdon nelle sue Boyle lectures, c'era un'evidente differenza tra "un *moralista pagano* e un *insegnante cristiano*"[191]. Il primo, in quanto filosofo, aveva il compito fornire una spiegazione della legge naturale alla quale sono soggette tutte le creature di Dio; il secondo, invece, a partire da questo presupposto – l'esistenza di una legge di natura – deve insegnare ai fedeli a credere in Gesù e a pentirsi, allo scopo di ottenere la redenzione. La natura del ministero cristiano, quindi, non è cambiata nel corso dei secoli. Consiste sempre nel "dichiarare la legge dalla quale [noi esseri umani] abbiamo deviato, e di [annunciare] le offerte di perdono fatte da Cristo per il pentimento dei peccatori, *secondo l'autorità di Dio*"[192]. La legittimazione dell'autorità dei ministri del culto era quindi rappresentata, ancora una volta, dall'origine divina della Scrittura[193].

[190] Henry Stebbing, *The Excellency of the Christian Ministration. A Sermon Preach'd before the Sons of the Clergy, at their Anniversary Meeting in the Cathedral Church of St. Paul, February 1 1732*, London 1732, p. 5.

[191] Ivi, p. 8.

[192] Ivi, pp. 8-11. Stebbing aveva sottolineato il preciso compito dei ministri del culto, celebrandone il ruolo spirituale, in molti altri sermoni, tra i quali spicca soprattutto *A Rational Enquiry into the Proper Methods Of Supporting Christianity, so far as it concerns the Governors of the Church. Being a Defence of the General Terms of Communion, as now established in the Church of England , with respect both to Clergy and Laity; in opposition to the Principles of an Universal Comprehension* (1720).

[193] Stebbing sottolinea che la particolarità del compito dei ministri cristiani, comunque, non impedisce loro di difendere la religione naturale "sulla base di principi naturali, o di mostrare la conformità delle dottrine evangeliche […] ai dettami della retta ragione". Cfr. ivi, p. 11. Nel momento in cui si difende la religione naturale, però, non si agisce propriamente come ministri del culto, ma come filosofi – in maniera comunque complementare rispetto a coloro che difendono la religione rivelata. In

Nelle sue Boyle Lectures, in linea con quanto asserito nel sermone citato poc'anzi, Stebbing sottolinea il valore della religione naturale, che "è e deve essere il fondamento di tutte le religioni". Gesù Cristo, peraltro, ne rappresenta il più importante maestro[194]. Stebbing sostiene, però, che ciò su cui occorre concentrarsi è "il perdono e la riconciliazione dei peccatori, che consiste nel vero messaggio della sua Rivelazione [di Cristo]"[195]. L'obiettivo dichiarato di Stebbing consiste nel prendere in esame, in generale, la dottrina di Cristo – che ci spiega ciò che risulterebbe inafferrabile attraverso la sola ragione – senza dedicarsi specificamente "ai molteplici libri recentemente pubblicati dagli infedeli"[196]. L'idea è dunque quella di rispondere alle principali obiezioni alla religione rivelata, tra le quali appare una questione dirimente nel conflitto con gli infedeli, ossia la critica del ruolo messianico di Cristo, insieme alla negazione dell'origine divina dei precetti da lui insegnati[197]. Senza particolare originalità rispetto ai predecessori, Stebbing intende prendere in esame tre temi diversi: in primo luogo, il contenuto della dottrina di Cristo, nell'ottica di mostrarne i vantaggi per il genere umano; in secondo luogo, la credibilità della dottrina stessa, ossia se merita, in quanto conforme ai dettami della ragione naturale, di essere accolta come divina; e, infine, se risulta accettabile, sotto questo punto di vista, la testimonianza che Dio ha dato di Gesù, dunque l'origine divina del racconto presente nella Scrittura (confermata dalla verità di miracoli e profezie)[198]. Al di là del contenuto scarsamente originale, vale la pena ricordare un punto rimarcato da Stebbing nella parte conclusiva della sua opera e racchiuso in un paragrafo intitolato *A Serious Address to the Deists*. Stebbing sottolinea, in particolare, l'importanza del messaggio di Cristo come strumento di riforma dell'umanità corrotta. A tal proposito, invita il deista a impegnarsi in una "breve revisione dei principali punti della dottrina evangelica, e degli impegni *esteriori* che

effetti, Stebbing sostenne la difesa della religione naturale sviluppata da Clarke nelle sue Boyle Lectures, ponendo però l'accento soprattutto sull'errore di Tindal, che aveva sostenuto, a partire dalla teologia naturale di Clarke, l'inutilità dei vantaggi forniti dal Vangelo. Cfr. Stebbing, *A Defence of Dr. Clarke's Evidences of Natural and Revealed Religion. In Answer to the fourteenth Chapter of a Book, entitled, Christianity as Old as the Creation*, London 1731, in particolare la prefazione, pp. III-VIII. L'anno prima Stebbing aveva predicato un altro sermone contro Tindal, intitolato *A Discourse Concerning the Use and Advantages of the Gospel Revelation* (1730).

[194] Henry Stebbing, *Christianity Justified upon the Scripture Foundation. Being a Summary view of the controversy between Christians and Deists*, London 1750, p. VI, prefazione.

[195] *Ibidem*.

[196] Ivi, p. VIII.

[197] Ivi, p. 2.

[198] Ivi, pp. 2-3.

concernono la dimensione pratica dei cristiani"[199]. Il Vangelo rappresenta "il sigillo del nostro perdono", che supera di gran lunga il semplice uso della ragione praticato anche dai pagani, i quali "credevano in una vita futura sulla base dell'autorità dei loro saggi; [mentre] il Vangelo offre questa credenza sulla base dell'autorità di Dio". Cristo e gli apostoli, attraverso il loro ministero "visibile", hanno spinto l'umanità ad adorare Dio[200]. Ciò che dunque risulta rilevante, secondo Stebbing, è la regola di comportamento presente nella Scrittura: se i filosofi pagani potevano contare soltanto sulle proprie (limitate e corrotte) facoltà razionali, i fedeli cristiani avevano la possibilità di fare direttamente riferimento alla parola di Dio, che indicava senza ombra di dubbio i moventi della virtù. È a questo scopo, ossia educare alla virtù, che servono le "istituzioni del Vangelo"[201]. Nel complesso, in conclusione, è possibile notare quale fosse, secondo Roper e Stebbing, il fulcro della controversia deistica: si trattava di contrastare ogni tentativo di svalutazione della religione rivelata a favore del solo impiego delle facoltà naturali, la cui importanza veniva comunque ammessa e addirittura celebrata. Nonostante ciò, non era possibile prescindere, come fonte e guida del comportamento, dal dovere chiaramente espresso da Dio nella Scrittura; al tempo stesso, era necessario accettare la presenza dei ministri del culto, la cui funzione era incardinata nella missione di Cristo e degli apostoli, dunque divinamente legittimata.

3.5 Considerazioni conclusive

La ricostruzione delle principali questioni discusse nelle Boyle Lectures e l'analisi dei motivi che hanno portato gli apologeti anglicani – a partire dagli anni '20 del diciottesimo secolo – a rivolgersi prevalentemente alla difesa della verità rivelata, hanno permesso, innanzitutto, di proporre una lettura più unitaria delle convinzioni ecclesiastiche e religiose degli esponenti della Chiesa Anglicana nei primi decenni del Settecento. In questo senso, l'interpretazione di Margaret Jacob secondo cui la Chiesa Anglicana sarebbe stata dominata, nel periodo postrivoluzionario, da un gruppo di ecclesiastici cosiddetti latitudinari, ossia propensi a difendere una versione di

[199] Ivi, p. 470.
[200] Ivi, pp. 472-476.
[201] Ivi, p. 482.

protestantesimo "liberale", basata sulla ragione e sulla filosofia naturale di stampo newtoniano piuttosto che sulla Scrittura, e politicamente tendenti alla tolleranza, sembra venir meno. Questa prospettiva, secondo la quale, inoltre, i *low-churchmen* latitudinari avrebbero impiegato la nuova scienza newtoniana come fondamento di una precisa ideologia sociale e politica, finalizzata a giustificare e naturalizzare le relazioni sociali all'interno di una preesistente società di mercato, può essere contestata sotto diversi aspetti e per diverse ragioni, se non altro in merito alla possibilità che le Boyle Lectures ne costituissero il palcoscenico principale[202]. Vale la pena ricordare, innanzitutto, ciò che aveva già sostenuto Justin Champion, secondo il quale Jacob "ha sottovalutato la persistenza [nel periodo postrivoluzionario] di un anglicanesimo sacerdotale High Church"[203]. Questa considerazione assume un significato importante soprattutto se si considera la complessità delle etichette *High Church* e *low church*, che non sembrano adeguate a identificare in maniera netta e chiara singoli ecclesiastici, le cui posizioni potevano risultare decisamente variegate in relazione a questioni diverse: ogni membro del clero poteva accettare valori più '*low*', come la tolleranza e l'importanza dell'uso della ragione in ambito religioso, senza però esimersi dall'esaltare l'importanza della dimensione formale ed esteriore del culto, dunque la liturgia, la preghiera e i sacramenti, che rientravano in una visione '*High*'. Oltretutto, nel periodo postrivoluzionario, questi termini erano spesso impiegati all'interno di una battaglia politica, nella quale i partecipanti assimilavano uno specifico schieramento – *High* o *low* – agli interessi di un partito. Nascevano così i *Whig low churchmen* e i *Tories High Churchmen*, con cui venivano identificati, rispettivamente, coloro che sostenevano un'ecclesiologia erastiana, ed erano dunque propensi a riconoscere la superiorità del potere civile su quello ecclesiastico, e, dall'altro lato, coloro che reclamavano il diritto della Convocazione di riunirsi e prendere decisioni politiche in maniera autonoma, dunque indipendentemente dalle intromissioni del sovrano – in generale, i sostenitori dell'indipendenza della Chiesa rispetto allo Stato. A trarre giovamento da questo

[202] Oltre alla lettura sociologica di stampo marxista di Margaret Jacob, è possibile mettere in discussione anche la cosiddetta "whig interpretation of history", un approccio storiografico che tende a interpretare la storia come un progresso verso il meglio, enfatizzando, nel periodo postrivoluzionario, l'emergere delle libertà personali, del progresso scientifico e del sistema parlamentare, senza tenere in considerazione la complessità delle condizioni di quel momento. Leggere la situazione della Chiesa Anglicana adottando questa lente significa sostenere che fosse controllata da figure "illuminate", che ponevano l'accento sull'uso della ragione, sull'importanza dello studio del mondo naturale e sul valore della tolleranza.

[203] Champion, *The Pillars of Priestcraft* cit., p. 15.

conflitto, come si è visto, erano spesso i critici anticlericali, che usavano la categoria *High Church* per indicare i "preti malvagi", accusati di essere favorevoli alla tirannia ecclesiastica e contrari alla tolleranza. In questo modo, pensatori come Tindal, Toland e Collins misero in atto un'operazione di corrosione dell'idea stessa di Chiesa e del suo valore (e potere) all'interno della società.

Al di là del dibattito politico e delle contrapposizioni ideologiche, dal contenuto delle Boyle Lectures traspare la presenza di una convinzione comune ai membri del clero anglicano, ossia l'autorità spirituale della Chiesa e la sua legittimazione sulla base della Scrittura, che appare irriducibile al manifesto ideologico di un partito o di una fazione, tantomeno a quello di un gruppo di *low churchmen* "latitudinari". Distinguendosi da quella che Tony Claydon ha descritto come una vera e propria macchina propagandistica, organizzata da un gruppo di ecclesiastici guidati da Gilbert Burnet in difesa dell'assetto postrivoluzionario, le Boyle Lectures richiedono una differente contestualizzazione, che tenga conto, innanzitutto, della differenza tra l'intento originario del fondatore – che si rivela coerente con le caratteristiche della letteratura apologetica del secondo Seicento – e le esigenze dei membri del clero anglicano nel Settecento, che mostravano particolare preoccupazione per qualsiasi attacco alla verità della Scrittura. Alcune tra le più celebri *lectures*, come quelle di Samuel Clarke e Richard Bentley, ad esempio, discutono in maniera approfondita le varie forme di ateismo *speculativo* – seguendo l'esempio del *True Intellectual System of the Universe* di Ralph Cudworth – mostrando di volerle esaminare e confutare attraverso gli strumenti della filosofia. In questo senso, le ipotesi materialistiche e meccanicistiche di stampo hobbesiano erano considerate degne di un'analisi razionale, nella misura in cui, se private delle loro implicazioni ateistiche, rappresentavano il miglior modello esplicativo del mondo fisico. A differenza dei sermoni squisitamente ideologici o propagandistici – come quelli predicati in occasioni celebrative o presso le società religiose nate nel periodo postrivoluzionario (SRMs, SPCK e SPG) – le Boyle Lectures presentano dunque una dimensione più propriamente intellettuale, pur conservando la volontà di sconfiggere l'ateismo *pratico* (talvolta definito "spirito d'ateismo") nelle sue molteplici espressioni, dal papismo sino ai vari comportamenti che venivano considerati un problema per la stabilità dell'ordine sociale (la blasfemia, ad esempio). Molto spesso, infatti, l'ateismo speculativo veniva ricondotto a quello

pratico: le teorie che negavano il tradizionale ruolo di Dio nell'universo erano equiparate a una semplice bestemmia, frutto del desiderio di vivere una condotta dissoluta piuttosto che di un ragionamento vero e proprio. In questo modo venivano declassate – attraverso la retorica dell'ateo corrotto – a folli elucubrazioni, prive di un fondamento diverso dall'immoralità individuale.

Per quanto riguarda invece la preoccupazione comune ai membri del clero – concordi nel promuovere i valori della Riforma Anglicana – in merito alla propria autorità spirituale (e "visibile"), si può dire che le Boyle Lectures costituiscano un ottimo punto prospettico attraverso cui riconoscerla e ricostruirla. Nei sermoni che le compongono, infatti, si ripete costantemente l'esigenza di affrontare e confutare le tesi di coloro che vengono inclusi sotto il cappello del *deismo*, termine usato per identificare ogni tentativo di negare l'autorità divina della Scrittura, che legittimava l'esistenza stessa della Chiesa e dei suoi esponenti, eredi diretti di Cristo e degli apostoli nella realizzazione di una missione pastorale. In questo senso, l'origine divina della Scrittura doveva essere difesa nella misura in cui consentiva di affermare la superiorità del cristianesimo rispetto alle altre religioni rivelate – come l'ebraismo o l'Islam – garantendo così la bontà della missione compiuta dalle istituzioni ecclesiastiche. In questo lavoro di ricostruzione della controversia tra deisti e apologeti anglicani, quindi, non vi è stata la pretesa di definire un singolo autore con il termine deista, o nel cercare di stabilirne l'ateismo, quanto piuttosto di mettere in luce l'esigenza che ha portato i principali apologeti anglicani dell'epoca a utilizzare un concetto particolare per indicare un certo *ordine di problemi*, mettendone così in risalto la peculiarità e al tempo stesso anche la pericolosità. In breve, si può affermare che il "deista" era percepito dai suoi detrattori anglicani come una maggiore minaccia al mantenimento della propria egemonia culturale e spirituale – reclamata peraltro in diversi tipi di sermoni, così come in opere tra le quali il *Codex* di Edmund Gibson.

Per concludere, nell'ultima parte del lavoro è stata riservata particolare attenzione allo sviluppo delle Boyle Lectures in direzione di un'apologetica incentrata prevalentemente sulla verità della Scrittura. Nel corso degli anni' 20 del Settecento, infatti, in un contesto di maggiore libertà espressiva e di progressiva affermazione di nuovi spazi di dibattito pubblico e mezzi di comunicazione – come *coffehouses* e

giornali[204] – si moltiplicarono, e si diffusero più agevolmente, opere che promuovevano l'uso della sola ragione come unico mezzo di comprensione della virtù morale, a discapito del dovere imposto dalla Scrittura e trasmesso dai suoi interpreti ecclesiastici. In questo contesto, che contribuì alla pubblicazione degli scritti più radicali di Tindal e Collins, la maggiore preoccupazione dei più influenti ecclesiastici anglicani dell'epoca – Edmund Gibson e Daniel Waterland – divenne quella di evitare la promozione di qualsiasi opera – compresi i testi apologetici incentrati sulla teologia naturale – che contribuisse a svalutare l'importanza della dimensione pubblica ed esteriore del culto. Per questo motivo, porre l'accento sulla verità della Scrittura era una mossa necessaria per rispondere all'ondata di opere deistiche e per disincentivare una versione di apologetica che, sulla scia di quella proposta da Clarke, rischiava di promuovere, se non addirittura di avallare, le tesi di Toland, Collins e Tindal. Attraverso questo lavoro, in generale, sembra anche possibile confermare la validità della critica svolta negli ultimi anni nei confronti delle interpretazioni della Chiesa Anglicana di epoca vittoriana e di quelle marxiste o liberali, che ne avevano restituito un'immagine decisamente negativa[205]. L'interesse per la promozione della Riforma Anglicana e del ruolo pastorale del clero, insieme al grande sforzo intellettuale dei *lecturers* e degli apologeti in generale – sempre pronti a difendere le proprie posizioni sui temi più disparati – suggerisce che la Chiesa Anglicana vivesse un periodo di notevole fermento, ben lontano dal ridursi alla semplice espressione dell'interesse di alcuni ecclesiastici corrotti e guidati dalla volontà di occupare posizioni di potere.

[204] A proposito della diffusione del dibattito politico oltre le stanze del potere, fino ad occupare i salotti, le piazze e le *coffeehouses*, con particolare attenzione a non sopravvalutare comunque il ruolo dei giornali, spesso controllati da élites consolidate, si veda Guglielmo Sanna, *Il Craftsman. Giornalismo e cultura politica nell'Inghilterra del Settecento*, Franco Angeli, Milano 2006.

[205] Per un resoconto di queste interpretazioni negative della Chiesa Anglicana nel Settecento – considerata si vedano ad esempio Id., *The Eighteenth Century Church of England* cit. e William Gibson, *The Church of England* cit., soprattutto l'introduzione.

Appendice

Elenco delle Boyle Lectures dal 1692 al 1750

1692 Richard Bentley (1662-1742) *A Confutation of Atheism*

1693 Richard Kidder (1633-1742) *A Demonstration of the Messias. In which the truth of the Christian religion is proved especially against the Jews* (prima pubblicazione 1684)

1694 Non pubblicate

1695-1696 John Williams (1636-1709) *The possibility, expediency, and necessity of Divine Revelation*

1697 Francis Gastrell (1662-1725) *The Certainty and Necessity of Religion*

1698 John Harris (1666-1719) *The atheistical objections against the being of a God and his attributes fairly considered and fully refuted*

1699 Samuel Bradford (1652-1731) *On the Credibility of the Christian Religion*

1700 Offspring Blackall (1654 circa-1716) *The Sufficiency of a Standing Revelation; And of the Scripture Revelation in particular*

1701-1702 George Stanhope (1660-1728) *The Truth and Excellency of the Christian Religion asserted against Jews, Infidels, and Heretics*

1703 Non pubblicate

1704-1705 Samuel Clarke (1675-1729) *A Demonstration of the Being and Attributes of God (1704) – The Unchangeable Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation (1705)*

1706 John Hancock (died 1730?) *Arguments to prove the being of God. With objections against it, answer'd*

1707 William Whiston (1667-1752) *The Accomplishment of Scripture Prophecies*

1708 John Turner (1660-1720) *The Wisdom of God in the Redemption of Man as deliver'd in Holy Scriptures, vindicated from the chief objections of our modern infidels*

1709 Lilly Butler (d. 1716) *Religion no Matter of Shame or Reproach*

1710 Josiah Woodward (1657-1712) *The Divine Original and Incomparable Excellence of Christian Religion*

1711-1712 William Derham (1657-1735) *A Demonstration of the Being and Attributes of God from the Works of Creation*

1713-1714 Benjamin Ibbot (1680-1725) *The True Notion of the Exercise of Private Judgment, or Free-Thinking*

1715-1716 Non pubblicate

1717-1718 John Leng (1665-1727) *Natural Obligations to Believe the Principles of Religion and Divine Revelation*

1719-1720 John Clarke (1682-1757) *An Enquiry into the Cause and Origin of Moral Evil*

1721-1722 Brampton Gurdon (1672-1741) *The Pretended Difficulties in Natural and Revealed Religion no Excuse for Infidelity*

1723 Non pubblicate

1724-1725 Thomas Burnet (d. 1750) *The Demonstration of True Religion, in a Chain of Consequences from Certain and Undeniable Principles; Wherein the Necessity and Certainty of Natural and Reveal'd Religion, ... are Proved*

1726-1728 Non pubblicate

1730-1732 William Berriman (1688-1750) *The gradual revelation of the gospel from the time of man's apostacy*

1733-1735 Non pubblicate

1736-1738 Richard Biscoe (1670-1748) *The History of the Acts of the Holy Apostles Confirmed from Other Authors; and Considered as Full Evidence of the Truth of Christianity: with a Prefatory Discourse Upon the Nature of that Evidence*

1739-1741 Leonard Twells (1683-1742) *Twenty-four Sermons*

1742-1743 Non pubblicate

1744-1745 Joseph Roper (c. 1686-1746) Non pubblicate (manoscritto alla Lambeth Palace Library)

1747-1749 Henry Stebbing (1687-1763) *Christianity justified upon the Scripture foundation. Being a summary view of the controversy between Christians and Deists*

Riferimenti bibliografici

1. Fonti manoscritte

Christ Church, Oxford

Wake Manuscripts, *University, Charitable and Religious Societies (1725-1726)*, volumi 15 e 16

Bodleian Library

MS Add. 191 *Letters from distinguished person to bp. Gilbert Burnet*

MS Eng. d. 2405 *Miscellaneous correspondence, notes and papers of Gibson*

MS Eng. d. 2406 *Correspondence and notes of Gibson*

MS Eng. d. 2407 *Drafts by Gibson of three sermons, 1707*

MS Eng. d. 2408 *Copy of observations by Gibson on the Moravian Church*

MS Eng. c. 3190 *Miscellaneous papers and correspondence*

MS Eng. c. 3191 *Miscellaneous papers and correspondence, 1694-1751*

Tanner Manuscripts – da MS Tanner 21 a MS Tanner 27 (lettere dal 1688 al 1699)

British Library

MS Egerton 2073, *Edmund Gibson's visitation charges to the dioceses of Lincoln and London, 1720-1724.*

MS Lansdowne 1016-1017 *Kennett and Thoresby Papers*

Lambeth Palace Library

CFS *Christian Faith Society*

MS 929-942 *Gibson Papers*, 14 voll.

MS 1096 *London Parishes*

MS 1097-1098 *Manor of Brafferton, Yorkshire (Charity of Robert Boyle)*

MS 1133 *William Wake Manuscripts*

MS 1741, *Letters to Edmund Gibson, Bishop of London*.

MS 1742 *Miscellaneous letters and papers*

MS 1743 *Collections*

MS 2958 *Boyle Lectures* (contiene le nomine dei *trustees* fino al 1750)

Sion L40.2/E34, *Joseph Roper. Boyle Lectures*, 2 voll.

SPG I, *Minutes 1701-1708*.

TENISON 1 *Thomas Tenison, Archbishop of Canterbury*

2. Testi

A Defence of Natural and Revealed Religion: Being a Collection of the Sermons Preached at the Lecture founded by the Honourable Robert Boyle, Esq; (From the Year 1691 to the Year 1732), London 1739, 3 voll.

Anon., *A Letter to a Friend Concerning the New Distinction of High and Low Church*, London 1704.

Anon., *The Distinction of High-Church and Low-Church, distinctly considered and fairly stated: With some Reflections upon the popular Plea of Moderation*, London 1705.

A form of prayer and thanksgiving to the Almighty God for having made his highness the prince of Orange the Glorious instrument of the great deliverance of the kingdom from popery and arbitrary power, London 1689.

A Proclamation for preventing and punishing Immorality and Prophaneness, in Woodward, Josiah, *An account of the Societies for Reformation of Manners in London and Westminster and other parts of the Kingdom*, London 1699.

Atterbury, Francis, *A sermon before the Queen at White-hall, May 29 1692*, London 1692.

Id., *A Sermon Preach'd before the Sons of the Clergy, at their anniversary-meeting in the church of St. Paul, Dec. 6. 1709. To Which are Annexed an abstract of the Charter, erecting the Corporation; and a true account of the sums, distributed since its erection*, London 1709.

Id., *The scorner incapable of true wisdom. A sermon preached before the Queen at Whitehall, October 21 1694*, London 1694.

An account of the Society for Propagating the Gospel in Foreign Parts, Established by the Royal Charter of King William III. With their Proceedings and Success, and Hopes of Continual Progress under the Happy Reign of Her Most Excellent Majesty Queen Anne, London 1706.

An order of the Lords spiritual and temporal and Commons assembled at Westminster in this present convention for a public thanksgiving, London 1689.

Barclay, Robert, *Apology for the True Christian Divinity, As the Same is Held forth, and preached by the People, Called, in Scorn, Quakers: Being a Full Explanation and Vindication of their Principles and Doctrines, by many arguments, deduced from Scripture and right Reason, and the Testimony of famous Authors, both ancient and modern, with a full answer to the strongest objections usually made against them, Presented to the King*, London 1678.

Bentley, Richard, *The Folly of Atheism, and (what is now called) Deism: Even with respect to the present Life*, London 1692.

Berriman, William, *The Relative Duties of the Clergy and People. A Sermon Preaches in the Parish Church of St. Andrew Undershaft, April 29, 1712. Being the Sunday next after Induction*, London 1722.

Id., *The Authority of the Civil Powers in Matters of Religion asserted and vindicated, A Sermon Preach'd before the Right Honourable the Lord Mayor, The Court of Aldermen, and Liveries of the Several Companies of London, In the Parish Church of St. Lawrence Jewry, On Saturday, Sept. 29, 1722. Being the Day of Election of a Lord Mayor for the Year ensuing*, London 1722.

Id., *The Gradual Revelation of the Gospel; From the Time of Man's Apostacy*, London 1733.

Biographia Britannica, or The Lives of the Most Eminent Persons Who Have Flourished in Great Britain and Ireland, London 1748, 7 voll., vol. II.

Biscoe, Richard, *The History of the Acts of the Holy Apostles Confirmed from Other Authors; and Considered as a Full Evidence of the Truth of Christianity; with a Prefatory Discourse Upon the Nature of that Evidence* (1742), Oxford University Press, Oxford 1840.

Boyle, Robert, *An Account of Philaretus During his Minority* (1648), in Maddison, R. E. W., *The Life of the Honourable Robert Boyle F. R. S.*, Taylor & Francis, London 1969, pp. 2-45.

Id., *The Excellency of Theology Compar'd with Natural Philosophy*, London 1674.

Id., *The Grounds for and Excellence of the Corpuscular or Mechanical Philosophy*, London 1674.

Id., *The Christian Virtuoso. Shewing, That by being addicted to* Experimental Philosophy, *a Man is rather Assisted, than Indisposed, to be a Good Christian*, London 1690, 2 voll., vol I.

Bradford, Samuel, *A Sermon Preach'd at the Church of St. Mary le Bow, to the Societies for Reformation of Manners, Octob. 4 1697*, London 1697.

Id., *The Excellency of the Christian Revelation, as it promises Assistance and compleat Salvation to Sinners*, London 1699.

Id., *Unanimity and Charity, the Characters of Christians. A Sermon Preach'd in the Parish-Church of St. Sepulchre, June 16 1709*, London 1709.

Bray, Thomas, *Bibliotheca parochialis: or, A scheme of such theological heads both general and particular, as are more peculiarly requisite to be well studied by every pastor of a parish*, Dublin 1697.

Id., *Apostolick Charity, its nature and excellence considered*, London 1698.

Budgell, Eustace, *Memoirs of the Lives and Characters of the Illustrious Family of the Boyles*, London 1737.

Burnet, Gilbert, *Rome's glory, or a collection of divers miracles wrought by popish saints*, London 1673.

Id., *A rational method for proving the truth of the Christian Religion*, London 1678.

Id., *The History of the Reformation of the Church of England. The First Part, of the Progress made in it during the Reign of K. Henry the VIII*, London 1679.

Id., *The History of the Reformation of the Church of England. The Second Part, of the Progress made in it till the Settlement of it in the beginning of Q. Elizabeth Reign*, London 1681.

Id., *The Unreasoneableness and Impiety of popery*, London 1678.

Id., *A sermon preached in the chapel of St. James' before his highness the prince of Orange*, London 1689.

Id., *A Discourse of the Pastoral Care*, London 1692.

Id., *Of the Propagation of the Gospel in foreign Parts: A Sermon Preach'd at St. Mary-le-Bow, February 18 1703/4*, London 1704.

Id., *History of his own time* (1724-1734), Oxford University Press, Oxford 1833, 6 voll., vol. III.

Burnett, Thomas, *The Demonstration of True Religion, in a Chain of Consequences from Certain and Undeniable Principles; Wherein the Necessity and Certainty of Natural and Reveal'd Religion, are proved and Explain'd*, London 1726.

Butler, Joseph, *The Analogy of Religion, Natural and Revealed to the Constitution and the Course of Nature*, London 1736.

Butler, Lilly, *Religion no Matter of Shame or Reproach*, London 1709.

Clarke, John, *An Enquiry into the Cause and Origin of Moral Evil*, London 1721.

Clarke, Samuel, *A Demonstration of the Being and Attributes of God. More particularly in Answer to Mr. Hobbes, Spinoza and their followers*, London 1704.

Id., *A Collection of Papers, Which Passed between the late Learned Mr. Leibnitz, and Dr. Clarke, in the Years 1715 and 1716. Relating to the Principles of Natural Philosophy and Religion. With and Appendix to which are added, Letters to Dr. Clarke concerning Liberty and Necessity; From a Gentleman of the University of Cambridge; With the Doctor's Answers to them. Also Remarks upon a Book, Entituled A Philosophical Enquiry Concerning Human Liberty*, London 1717.

Collins, Anthony, *Discorso sul libero pensiero* (1713), trad. it. di Ida Cappiello, Liberilibri, Macerata 1990.

Id., A *Discourse on the Grounds and Reasons of the Christian Religion*, London 1724.

Id., *The Scheme of Literal Prophecy considered*, London 1725.

Cudworth, Ralph, *The True Intellectual System of the Universe*, London 1678.

Dennis, John, *The Danger of Priestcraft to Religion and Government. Occasion'd by a discourse of Mr. Sacheverel's, intitul'd, The Political Union, lately printed at Oxford. In a Letter to a New Elected Member of Parliament*, London 1702.

Id., *Priestcraft Distinguish'd from Christianity*, London 1715.

Edwards, John, *Some Thoughts Concerning the Several Causes and Occasions of Atheism, Especially in the Present Age. With Some Brief Reflections on Socinianism: And on a Late Book Entituled The Reasonableness of Christianity as deliver'd in the Scriptures*, London 1695.

Gastrell, Francis, *The Certainty and Necessity of Religion, in General*, London 1697.

Id., *A Defence of Some Considerations Concerning the Trinity*, London 1707.

Id., *The Principles of Deism Truly represented, and set in a clear Light. In Two Dialogues Between a Sceptick and a Deist. The First concerning the Christian Revelation: The Second concerning Natural Religion* (1708), London 1729[5].

Gibson, Edmund, *Codex Iuris Ecclesiastici Anglicani: Or, The Statutes, Constitutions, Canons, Rubricks and Articles, of the Church of England, Methodically Digested under their Proper Heads. With a Commentary Historical and Juridical. Before it, is An Introductory Discourse, concerning the Present State of the Power, Discipline and Laws, of the Church of England: And After it, An Appendix of Instruments, Ancient and Modern*, London 1713, 2 voll., vol. I.

Id., *The Iniquity of Prostituting the Name of the Church*, in Id., *Four Sermons Upon several Subjects*, London 1719[2], pp. 63-92.

Id., *Remarks on Part of a Bill Lately Brought into the House of Lords, And Intituled, A Bill for the more effectual Suppressing of Blasphemy and Profaneness; so far as it relates to the Archbishops, Bishops and Clergy*, London 1721.

Id., *A Sermon Preached to the Societies for Reformation of Manners, at. St. Mary-le-Bow, on Monday, January the 6th, 1723*, London 1723.

Id., *An Admonition Against Prophane and Common Swearing. In a Letter from a Minister to his Parishioner. To be put privately into the Hands of Persons who are addicted to Swearing*, London 1725[4].

Id., *The Bishop of London's Pastoral Letter to the People of his Diocese; Particularly, to those of the two great Cities of London and Westminster. Occasion'd by some late Writings in Favour of Infidelity*, London 1728.

Id., *The Bishop of London's Second Pastoral Letter to the People of His Diocese; Particularly to those of the two great Cities of London and Westminster. Occasion'd by some late Writings, in which it is asserted "That Reason is a sufficient Guide in Matters of Religion, without the Help of Revelation*, London 1730[6].

Id., *The Bishop of London's Third Pastoral Letter to the People of his Diocese; Particularly to those of the two great Cities of London and Westminster. Occasion'd by the Suggestions of Infidels against the Writings of the New Testament, consider'd as a Divine Rule of Faith and Manners*, London 1731.

Good, Thomas, *Firmianus and Dubitantius, or, Certain dialogues concerning atheism, infidelity, popery, and other heresies and schisme's that trouble the peace of the church and are destructive of primitive piety written in a plain and easie method for the satisfaction of doubting Christians*, Oxford 1674.

Gurdon, Brampton, *The Distinction of Christians into clergy and laity justified, in a Sermon Preached in Lambeth-Chappel: On Sunday, Nov. 3, MDCCXXIII. At the Consecration of the Reverend Father in God, John, Lord Bishop of Norwich*, London 1723.

Id., *The Pretended Difficulties in Natural or Reveal'd Religion no Excuse for Infidelity*, London 1723.

Harris, John, *A Refutation of the Objections against the Attributes of God in general*, London 1698.

Hoadly, Benjamin, *The Nature of the Kingdom, or Church, of Christ. A Sermon Preach'd before the King at the Royal Chapel at St. James's, On Sunday March 31, 1717*, London 1717.

Howard, Robert, *A Twofold Vindication of the late Arch-bishop of Canterbury, and of the author of the History of Religion*, London 1696.

Ibbot, Benjamin, *A course of Sermons Preach'd for the Lecture founded by the Honourable Robert Boyle; At the Church of St. Mary-le-Bow, In the Years 1713, and 1714, wherein The True Notion of the Exercise of Private Judgment, or Free-Thinking, in Matters of Religion, is stated; The Objections against it, Answered; And the Modern way of Free-Thinking, as treated of in a late Discourse on that Subject, is taken into Consideration*, London 1714.

Kennett, White, *The Glory of Children in their Fathers. A Sermon Preach'd in the Cathedral Church of St. Paul London, Before the Sons of the Clergy, December the 3d 1702*, London 1703.

Id., *The Christian Scholar*, London 1704[3].

Id., *A Complete History of England*: *With the Lives of all the Kings and Queens thereof; From the Earliest Account of Time, to the Death of His late Majesty King William III*, London 1706, 3 voll., vol. III.

Id., *A visit to St. Saviour's Southwark, With Advice to Dr. Sacheverell's Preachers There, By a Divine of the Church of England*, London 1710.

Id., *An Historical Account of the Discipline and Jurisdiction of the Church of England*, London 1730[2].

Kidder, Richard, *A Demonstration of the Messias*, London 1684.

Leland, John, *A View of the Principal Deistical Writers That Have Appeared in England in the Last and Present Century*; *With Observations upon them, and some Account of the Answers that have been published against them. In several Letters to a Friend*, London 1766[5], 2 voll., vol. I.

Leng, John, *Natural Obligations to Believe the Principles of Religion and Divine Revelation*, in *A Defence of Natural and Revealed Religion*, London 1719.

Leslie, Charles, *Charge of Socinianism Against Dr. Tillotson Considered*, Edinburgh 1695.

Id., *A Short and Easy Method with the Deists; Wherein the Certainty of the Christian Religion is Demonstrated by Infallible Proof: In a Letter to a Friend. To Which is Added, A Letter from the Author to a Deist, upon his Conversion by Reading his book. And the Truth of Christianity Demonstrated, in a Dialogue betwixt a Christian and a Deist: Wherein the Case of the Jews is likewise Considered* (1697), SPCK, London 1841.

Locke, John, *Saggio sull'intelligenza umana* (1690), trad. it. di Camillo Pellizzi, Laterza, Roma-Bari 2011.

Id., *La ragionevolezza del cristianesimo* (1695), in John Locke, *Scritti etico-religiosi*, a cura di Mario Sina, UTET, Torino 2000.

Mandeville, Bernard de, *The Fable of the Bees: Or, Private Vices, Publick Benefits. With an Essay on Charity and Charity Schools. And A Search in the Nature of Society*, London 1724[3].

More, Henry, *An Antidote Against Atheism* (1653), in Id., *A Collection of Several Philosophical writings of Dr. Henry More*, London 1662.

Id., *Divine Dialogues* (1668), Glasgow 1743, 3 voll., vol. I.

Morgan, Thomas, *The Moral Philosopher. In a Dialogue between Philaletes a Christian Deist, and Theophanes a Christian Jew*, London 1737, 2 voll., vol I.

Id., *Physico-Teology. Or a Philosophico-Moral Disquisition Concerning Human Nature, Free Agency, Moral Government and Divine Providence*, London 1741.

Nelson, Robert, *A Companion for the Festivals and Fasts of the Church of England*, London 1704.

Newton, Isaac, *Principi matematici della filosofia naturale*, edizione italiana a cura di Franco Giudice, Einaudi, Torino 2018.

Nicolson, William, *A Sermon preach'd at Bow-Church London, Before the Societies for the Reformation of Manners*, London 1707.

Prideaux, Humphrey, *A Letter to the Deists*, London 1696.

Rogers, John, *A Discourse of the Visible and Invisible Church of Christ*, London 1719.

Sacheverell, Henry, *The Character of a Low-Church-man: Drawn in Answer to the True Character of a Church-man: Shewing the false Pretences to that name*, London 1702.

Id., *The Perils of False Brethren, both in Church, and State*, London 1709.

Shaftesbury, *A Letter Concerning Enthusiasm, to My Lord* *****, London 1708.

Id., *Sensus Communis: An essay on the Freedom of Wit and Humour. In a Letter to a Friend*, London 1709.

Id., *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* (1711), edizione a cura di Lawrence E. Klein, Cambridge University Press, Cambridge 2000.

Sharp, John, *A sermon preached on the day of the public fast, April the 11th, 1679, at St. Margaret's Westminster, before the Honourable House of Commons*, London 1679.

Skelton, Philip, *Ophiomaches: Or, Deism Revealed*, London 1749, 2 voll, vol. II.

Stanhope, George, *The Truth and Excellency of Christian Religion Asserted: Against Jews, Infidels and Hereticks*, London 1702.

Stanley, William, *A Sermon Preach'd before the Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts, At the Parish-Church of St. Mary-le-Bow, February 20 1707/8,* London 1708.

Stebbing, Henry, *A Defence of Dr. Clarke's Evidences of Natural and Revealed Religion. In Answer to the fourteenth Chapter of a Book, entitled, Christianity as Old as the Creation,* London 1731,

Id., *The Excellency of the Christian Ministration. A Sermon Preach'd before the Sons of the Clergy, at their Anniversary Meeting in the Cathedral Church of St. Paul, February 1 1732,* London 1732.

Id., *Christianity Justified upon the Scripture Foundation. Being a Summary view of the controversy between Christians and Deists,* London 1750.

Stephens, Edward, *Popish policies and practices represented in the histories of the Parisian massacre, gun-powder treason, conspiracies against Queen Elizabeth, and persecutions of the Protestants in France, translated and collected out of the famous Thuanus and other writers of the Roman communion; with a discourse concerning the original of the powder-plot,* London 1674.

Id., *The true English government, and misgovernment of the four last kings, with the ill consequences thereof, briefly noted in two little tracts,* London 1689.

Id., *The beginning and progress of a needful and hopeful reformation in England with the first encounter of the enemy against it, his wiles detected, and his design ('t may be hop'd) defeated,* London 1691.

Stillingfleet, Edward, *A Letter to a Deist, In Answer to Several Objections against the Truth and Authority of the Scriptures,* London 1677.

Tenison, Thomas, *The Creed of Mr. Hobbes Examin'd, in a feigned Conference Between Him, And a Student in Divinity,* London 1670.

Id., *A Discourse Concerning a Guide in Matters of Faith,* London 1683.

Id., *A Sermon against Self-Love &c., Preached before the Honourable House of Commons, On the 5th of June, 1689. Being the Fast-Day, Appointed To implore the Blessing of Almighty God upon their Majesties Forces by Sea and Land, and Success in the War now declared against the French-King,* London 1689.

Id., *His Grace the Lord Archbishop of Canterbury's Letter to the Right Reverend the Lords Bishops of his Province,* London 1699.

Tindal, Matthew, *An Essay Concerning the Laws of Nations, and the Rights of Soveraigns. With an Account of what was said at the Council-Board by the Civilians*

upon the Question, Whether their Majesties Subjects taken at Sea acting by the Late King's Commission, might not be looked on as Pirates? With Reflections upon the Arguments of Sir T.P. and Dr. Ol., London 1694.

Id., *Christianity as Old as the Creation*: *Or, The Gospel, A Republication of the Religion of Nature*, London 1730, 2 voll.

Id., *The Rights of the Christian Church Asserted, Against the Romish, and all other Priests, who claim an Independent Power over it. With a Preface concerning the Government of the Church of England, as by Law establish'd*, London 1709[4].

Toland, John, *Mr. Toland's Reflections on Dr. Sacheverell's Sermon, Preach'd at St. Paul's, Nov. 5. 1709. In a Letter from An English-Man to An Hollander*, London 1710.

Id., *An Appeal to Honest People against Wicked Priests: Or, The very Heathen Laity's Declaration for Civil Obedience and Liberty of Conscience, Contrary to the Rebellion and Persecuting Principles of some of the Old Christian Clergy; With an Application to the Corrupt Priests of this Present Time, publish'd on Occasion of Dr. Sacheverell's last Sermon*, London 1713.

Trimnell, Charles, A *Sermon Preach'd at the Cathedral Church of St. Paul; Before the Sons of the Clergy, on Tuesday the 2d of December, 1707. Being the Day of their Annual Feast*, London 1708.

Id., *A Sermon Preach'd before the Right Honourable the Lord Mayor And the Honourable Court of Aldermen, With the Governors of the several Hospitals of the City of London*, London 1710.

Twells, Leonard, *Twenty-Four Sermons. Preach'd at the Parish Church of St. Mary le Bow, London, In the Years 1739, 1740, 1741, at the Lecture Founded by the Honourable Robert Boyle*, London 1743, 2 voll.

Williams, John, *Brief Exposition of Church-Catechism*, London 1689.

Id., *A Sermon Preach'd before the Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts. At the Parish-Church of St. Lawrence Jewry, February 15 1705/6*, London 1706.

Woodhouse, John, *A sermon preach'd at Salters-Hall to the Societies for Reformation of Manners, May 31, 1697*, London 1697.

Woodward, Josiah, *An Account of the Progress of the Reformation of Manners in England, Scotland and Ireland and other parts of Europe and America*, London 1704.

3. Studi

Aldridge, Alfred Owen, *Shaftesbury and the Test of Truth*, "PMLA", 60:1, 1945, pp. 129-156.

Id, *Shaftesbury and the Deist Manifesto*, "Transactions of the American Philosophical Society", 41:2, 1951, pp. 297-382.

Ashcraft, Richard, *Anticlericalism and authority in Lockean political thought*, in Lund, Roger D., a cura di, *The Margins of Orthodoxy. Heterodox Writing and Cultural Response, 1660—1730*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

Aston, Nigel, *Anglican Responses to Anticlericalism in the 'Long' Eighteenth Century, c. 1689-1830*, in Id. & Cragoe, Matthew, a cura di, *Anticlericalism in Britain c. 1500-1914*, Sutton Publishing, Stroud 2000, pp. 115-137.

Bahlman, Dudley W. R., *The Moral Revolution of 1688*, Yale University Press, New Haven 1957.

Barber, Alex, *'Why don't those lazy priests answer the book?' Matthew Tindal, Censorship, Freedom of the Press and Religious Debate in Early Eighteenth-Century England*, "History", 98:5, 2013, pp. 680-707.

Id., '*The warr… against heaven by blasphemors and infidels': prosecuting heresy in Enlightenment England*, in Id., Jason Peacey & Robert G. Ingram, a cura di, *Freedom of Speech, 1500-1850*, Manchester University Press, Manchester 2020, pp. 151-170.

Id., *The Restraint of the Press in England, 1660-1715: The Communication of Sin*, Boydell Press, Martlesham 2022.

Bailey, Natasha, *Academic Collaboration in the Early Enlightenment: Daniel Waterland (1683-1740) and his Cambridge Tyros*, "English Historical Review", 139:596, 2024, pp. 126-154.

Beiser, Frederick C., *The Sovereignty of Reason: The Defense of Rationality in the Early English Enlightenment*, Princeton University Press, Princeton 1996.

Bennett, G. V., *White Kennett 1660-1720 Bishop of Peterborough, A Study in the Political and Ecclesiastical History of the Early Eighteenth Century*, S.P.C.K, London 1957.

Berman, David, *Anthony Collins and the Question of Atheism in the Early Part of the Eighteenth Century*, "Proceedings of the Royal Irish Academy", 75:5, 1975, pp. 85-102.

Id., *Anthony Collins: aspects of his thought and writings*, "Hermathena", 119, 1975, pp. 49-70.

Id., *A History of Atheism in Britain: From Hobbes to Russell*, Routledge, Londra-New York 1988.

Bonanate, Ugo, *Charles Blount. Libertinismo e deismo nel Seicento Inglese*, La Nuova Italia, Firenze 1972.

Bray, William, a cura di, *Diary and Correspondence of John Evelyn*, London 1857, 4 voll., vol. III.

Buckley, Michael, *At the Origins of Modern Atheism*, Yale University Press, New Haven-London 1987.

Bulman, William, *Secular Sacerdotalism in the Anglican Enlightenment, 1660-1740*, in Anton M. Matytsin & Dan Edelstein, a cura di, *Let There Be Enlightenment*, John Hopkins University Press, Baltimore 2018, pp. 205-226.

Burns, Norman T., *Christian Mortalism from Tyndale to Milton*, Harvard University Press, Cambridge (Massachussetts) 1972.

Carabelli, Giancarlo, *Deismo inglese e dintorni: alcuni studi recenti*, "Rivista Critica di Storia della Filosofia", 33:4, 1978, pp. 418-451.

Carmel, Elad, *Anticlerical legacies. The deistic reception of Thomas Hobbes, c. 1670-1740*, Manchester University Press, Manchester 2024.

Carpenter, Edward, *Thomas Tenison Archbishop of Canterbury. His Life and Times*, SPCK, London 1948.

Casalini, Brunella, *Politeness, socialità e carattere in Shaftesbury*, "La società degli individui", 13, 2002, pp. 55-72.

Chamberlain, Jeffrey, *Accommodating High Churchmen. The Clergy of Sussex, 1700-1745*, University of Illinois Press, Urbana-Chicago 1997.

Champion, Justin, *The Pillars of Priestcraft Shaken. The Church of England and its Enemies 1660-1730*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.

Id., *Deism*, in Popkin, Richard, *The Columbia History of Western Philosophy*, Columbia University Press, New York 1999, pp. 437-444.

Id., *"Religion's safe, Priestcraft is the War": Augustan Anticlericalism and the Legacy of the English Revolution, 1660-1720*, "The European Legacy", 5:4, 2000, pp. 547-561.

Clark, J. C. D., *English Society 1660-1832. Religion, ideology and politics during the ancient regime*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.

Id., *Church, Parties and Politics*, in Gregory, Jeremy, a cura di, *The Oxford History of Anglicanism, Volume II. Establishment and Empire, 1662-1829*, Oxford University Press, Oxford 2017.

Claydon, Tony, *Courtly Reformation: Williamite Propaganda after the Glorious Revolution in England*, tesi di dottorato presentata presso l'Università di Londra, 1993.

Id., *William III and the Godly Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

Id., *Latitudinarianism and Apocalyptic History in the Worldview of Gilbert Burnet, 1643-1715*, "The Historical Journal", 51:3, 2008, pp. 577-597.

Id., *The Sermon Culture of the Glorious Revolution: Williamite Preaching and Jacobite Anti-preaching, 1685-1702*, in Adlington, Hugh et alii, *The Oxford Handbook of the Early Modern Sermon*, Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 480-494.

Connolly, Patrick J., *Metaphysics in Richard Bentley's Boyle Lectures*, "History of Philosophy Quarterly, 34:2, 2017, pp. 155-174.

Cornwall, Robert D., *Visible and Apostolic, The Constitution of the Church in High Church Anglican and Non-Juror Thought*, University of Delaware Press, London-Toronto 1993.

Cox, John E., *Writings and Disputations of Thomas Cranmer, Archbishop of Canterbury, Martyr, 1556, relative to the Sacrament of the Lord's Supper*, Cambridge University Press, Cambridge 1844.

Craig, Andrew G., *The Movement for the Reformation of Manners, 1688-1715*, tesi di dottorato presentata all'Università di Edimburgo nel 1980, versione online del 2015.

Crocker, Robert, *Henry More, 1614-1687. A Biography of the Cambridge Platonist*, Springer, Dordrecht 2004.

Curtis, T. C. & Speck, W. A., *The Societies for the Reformation of Manners. A case study in the theory and practice of moral reform*, "Literature and History", 3, 1976, pp. 45-64.

Dahm, John, *Science and Apologetics in the Early Boyle Lectures*, "Church History", 39:2, 1970, pp. 172-186.

Davis, Edward B., *Robert Boyle's Religious Life, Attitudes and Vocation*, "Science and Christian Belief", 19:2, 2007, pp. 117-138.

Id., *Boyle's Philosophy of Religion*, in Jan-Erik Jones, a cura di, *The Bloomsbury Companion to Robert Boyle*, Bloomsbury Academic, London-New York 2020, pp. 257-282.

Denny, Margaret, *The Early Program of Royal Society and John Evelyn*, "Modern Language Quarterly", 1, 1940, pp. 481-497.

Duffy, Eamon, *Primitive Christianity revived: religious renewal in Augustan England*, "Studies in Church History", 14, 1977, pp. 287-300.

East, Katherine, *Cicero Illustratus: John Toland and Ciceronian Scholarship in the Early Enlightenment*, tesi di dottorato presentata presso l'Università di Londra, 2012.

Emerson, Roger L., *Latitudinarianism and the English Deists*, in Leo J. A. Lemay, a cura di, *Deism, Masonry and the Enlightenment*, University of Delaware Press, Newark 1987.

Farooq, Jennifer, *Early Eighteenth-Century Reforming Societies at St Mary-le-Bow*, in Michael Byrne & G.R. Bush, a cura di, *St Mary-le-Bow. A History*, Wharncliffe Books, Barnsley 2007.

Feingold, Mordechai, *Science as a Calling? The Early Modern Dilemma*, "Science in Context", 15:1, 2002, pp. 79-119.

Flaningam, John, *The Occasional Conformity Controversy: Ideology and Party Politics, 1697-1711*, "Journal of British Studies", 17:1, 1977, pp. 38-62.

Force, James E., *Samuel Clarke's Four Categories of Deism, Isaac Newton and the Bible*, in Richard Popkin, a cura di, *Scepticism in the History of Philosophy. A Pan-American Dialogue*, Springer, Dordrecht 1996, pp. 53-74.

Gaukroger, Stephen, *The Emergence of a Scientific Culture: Science and the Shaping of Modernity, 1210-1685*, Clarendon Press, Oxford 2006.

Gibson, William, *The Church of England, 1688-1832. Unity and Accord*, Routledge, London-New York 2001.

Id., & Cornwall, Robert D., a cura di, *Religion, Politics and Dissent 1660-1832*, Ashgate, Surrey 2010.

Gillespie, Neal C., *Natural History, Natural Theology, and Social Order: John Ray and the "Newtonian Ideology"*, "Journal of the History of Biology", 20:1, 1987, pp. 1-49.

Giuntini, Chiara, *Scienza newtoniana e teologia razionale: Bentley, Clarke e l'ideologia delle Boyle Lectures*, in autori vari, *Il Newtonianesimo nel Settecento*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1983.

Id., a cura di, *Toland, Opere*, UTET, Torino 2002.

Goldie, Mark, *Priestcraft and the birth of Whiggism*, in Philipson, Nicholas & Skinner, Quentin, a cura di, *Political Discourse in Early Modern Britain*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.

Id., *John Locke, the Early Lockeans, and Priestcraft*, "History Review", 28:1, 2018, pp. 125-144.

Graf Reventlow, Henning, *The Authority of the Bible and the Rise of the Modern World*, Fortress Press, Philadelphia 1985.

Green, Ian, *Print and Protestantism in Early Modern England*, Oxford University Press, Oxford 2000.

Gregory, Jeremy, a cura di, *The Oxford History of Anglicanism, Volume II. Establishment and Empire, 1662-1829*, Oxford University Press, Oxford 2017.

Greig, Martin, *Heresy Hunt: Gilbert Burnet and the Convocation Controversy of 1701*, "The Historical Journal", 37:3, 1994, pp. 569-592.

Griesel, Jake, *Reformed orthodoxy as conformity in the post-Restoration Church of England*, in Id. & Esther Counsell, a cura di, *Reformed Identity and conformity in England, 1559-1714*, Manchester University Press, Manchester 2024.

Harrison, Peter, *Religion and the Religions in the Age of William and Mary: A Response to David A. Pailin*, "Method and Theory in the Study of Religion", 7:3, 1995, pp. 273-281.

Harwood, John T., a cura di, *The Early Essays and Ethics of Robert Boyle*, Southern Illinois University Press, Carbondale-Edwardsville 1991.

Hudson, Wayne, *Enlightenment and Modernity: The English Deists and Reform*, Pickering & Chatto, London 2009.

Id., *The English Deists*, Pickering & Chatto, London 2009.

Id., Lucci, Diego & Wigelsworth, Jeffrey R., a cura di, *Atheism and Deism Revalued. Heterodox Religious Identities in Britain, 1650–1800*, Ashgate, Surrey 2014.

Hume, Robert D., *Jeremy Collier and the Future of London Theater in 1698*, "Studies in Philology", 96:4, 1999, pp. 480-511.

Hunter, Michael, *Science and Society in Restoration England*, Cambridge University Press, Cambridge 1981.

Id., *The Problem of 'Atheism' in Early Modern England*, "Transactions of the Royal Historical Society", 35, 1985, pp. 135-137.

Id., *Alchemy, magic and moralism in the thought of Robert Boyle*, "The British Journal for the History of Science", 23:4, 1990, pp. 387-410.

Id., *Science and Heterodoxy: An early problem reconsidered*, in David C. Lindberg & Robert S. Westman, a cura di, *Reappraisals of the Scientific Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, pp. 437-460.

Id., *Casuistry in Action: Robert Boyle's Confessional Interviews with Gilbert Burnet and Edward Stillingfleet, 1691*, "Journal of Ecclesiastical History", 44:1, 1993, pp. 80-98.

Id., a cura di, *Robert Boyle Reconsidered*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.

Id., *Boyle. Between God and Science*, Yale University Press, New Haven 2010.

Id., *Boyle Studies. Aspects of the Life and Thought of Robert Boyle (1627-91)*, Ashgate, Surrey 2015.

Hyman, Gavin, *Atheism in Modern History*, in Michael Martin, a cura di, *The Cambridge Companion to Atheism*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.

Hoskin, Michael A., *"Mining All Within": Clarke's Notes to Rohault's Traité de physique*, "The Tomist", 24, 1961, pp. 353-363.

Hutton, Sarah & Hedley, Douglas, a cura di, *Platonism at the Origins of Modernity. Studies on Platonism and Early Modern Philosophy*, Springer, Dordrecht 2008.

Id., *The Cambridge Platonists*, in Sacha Golob & Jens Timmermann, *The Cambridge History of Moral Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2017.

Id., *Philosophy, Religion, and Heterodoxy in the Philosophy of Henry More, Ralph Cudworth, and Anne Conway*, "Church History and Religious Culture", 100:2-3, 2020, pp. 157-171.

Ihalainen, Pasi, *The Sermon, Court and Parliament, 1689-1789*, in Francis, Keith A., & Gibson, William, *The Oxford Handbook of the British Sermon 1689-1901*, Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 229-244.

Ingram, Robert G., *Nature, History and the Search for Order: The Boyle Lectures, 1730-1785*, "Studies in Church History", 46, 2010, pp. 276-292.

Id., *From Barbarism to Civility, from Darkness to Light: Preaching Empire as Sacred History*, in Francis, Keith A. & Gibson, William, *The Oxford Handbook of the British Sermon 1689-1901*, Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 481-496.

Iofrida, Manlio, *The Newtonians and the English Revolution 1689-1720 by M. C. Jacob*, (review), "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia", 9:4, 1979, pp. 2105-2217.

Isaacs, Tina, *Moral Crime, Moral Reform and the State in early eighteenth-century England: A study of piety and politics*, tesi di dottorato presentata presso l'Università di Rochester, 1979.

Id., *The Anglican Hierarchy and the Reformation of Manners 1688-1738*, "Journal of Ecclesiastical History", 33:3, 1982, pp. 391-411.

Israel, Jonathan, *Radical Enlightenment: philosophy and the making of modernity, 1660-1750*, Oxford University Press, Oxford 2001.

Jacob, James R. & Jacob, Margaret C., *The Anglican Origins of Modern Science: The Metaphysical Foundations of the Whig Constitution*, "Isis", 71, 1980, pp. 251-267.

Id., *Robert Boyle and the English Revolution. A Study in Social and Intellectual Change*, Burt Franklin, New York 1977.

Jacob, Margaret C., *The Newtonians and the English Revolution 1689-1720*, Cornell University Press, Ithaca 1976.

Jain, Pranav, *Excommunication in Postrevolutionary England, 1689-1714*, "Journal of British Studies", 63:1, 2024, pp. 63-81.

Jones, Clyve & Holmes, Geoffrey, a cura di, *The London Diaries of William Nicolson. Bishop of Carlisle 1702-1718*, Oxford University Press, Oxford 1985.

Joy, Lynn S., *Gassendi, the Atomist: Advocate of History in an Age of Science*, Cambridge University Press, Cambridge 1987.

Kargon, Robert H., *Walter Charleton, Robert Boyle, and the Acceptance of Epicurean Atomism in England*, "History of Science Society", 55:2, 1964, pp.184-192.

Id., *Atomism in England from Hariot to Newton*, Clarendon Press, Oxford 1966.

Kenny, Christopher Joseph, *Theology and Natural Philosophy in Late Seventeenth and Early Eighteenth-Century Britain*, tesi di dottorato presentata presso l'Università di Leeds, 1996.

Klein, Lawrence, *The Third Earl of Shaftesbury and the Progress of Politeness*, "Eighteenth-Century Studies", 18:2, 1984-85, pp. 186-214.

Id., *Shaftesbury, politeness and the politics of religion*, in *Political Discourse in Early Modern Britain*, in Philipson, Nicholas & Skinner, Quentin, a cura di, *Political Discourse in Early Modern Britain*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.

Knights, Mark, *Representation and Misrepresentation in Later Stuart Britain. Partisanship and Political Culture*, Oxford University Press, Oxford 2005.

Koyré, Alexandre & Cohen, I. Bernard, *The Case of the Missing Tanquam: Leibniz, Newton & Clarke*, "Isis", 52:4, 1961, pp. 555-566.

Kroll, Richard, *The Material Word: Literate Culture in the Restoration and Early Eighteenth Century*, John's Hopkins University Press, Baltimore 1991.

Lalor, Stephen, *Matthew Tindal, Freethinker. An Eighteenth-Century Assault on Religion*, Continuum, London-New York 2006.

Lancaster, James A. T., *From matters of faith to matters of fact: the problem of priestcraft in early modern England*, "Intellectual History Review", 28:1, 2018, pp. 145-165.

Latham, Jamie Marc, *The Clergy and Print in Eighteenth-Century England, c. 1714-1750*, tesi di dottorato presentata presso l'Università di Cambridge, 2017.

Lemay, Leo J. A., a cura di, *Deism, Masonry and the Enlightenment*, University of Delaware Press, Newark 1987.

Levitin, Dmitri, *Matthew Tindal's "Rights of the Christian Church" (1706) and the Church-State Relationship*, The Historical Journal, 54:3, 2011, pp. 717-740.

Lolordo, Antonia, *Pierre Gassendi and the Birth of Early Modern Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.

Lucci, Diego, *Scripture and Deism*, Peter Lang, Berna 2008.

Id., *John Locke on Atheism, Catholicism, Antinomianism and Deism*, "Etica & Politica/Ethics & Politics", 20:3, 2018, pp. 201-246.

Id., *John Locke's Christianity*, Cambridge University Press, Cambridge 2021.

Id., *John Toland's Argument for Religious Toleration in Nazarenus* (1718), "Annals of Philosophy", 72:3, 2024, pp. 163-198.

Lund, Roger D., a cura di, *The Margins of Orthodoxy. Heterodox Writing and Cultural Response, 1660—1730*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

Macintosh, J.J., *Robert Boyle on Epicurean atheism and atomism*, in Margaret J. Osler, a cura di, *Atoms, Pneuma, and Tranquillity: Epicurean and Stoic Themes in European Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, pp. 197-219.

Id., *Robert Boyle's Epistemology: The Interaction of Science and Religion*, "International Studies in the Philosophy of Science", 6:2, 1992, pp. 91-121.

Id., a cura di, *Boyle on Atheism*, Toronto University Press, Toronto 2005.

Maddison, R. E. W., *The Life of the Honourable Robert Boyle F. R. S.*, Taylor & Francis, London 1969.

Manning, David Stephen, *Blasphemy in England, c. 1660-1730*, tesi di dottorato presentata presso l'Università di Cambridge, 2008.

Id., *'The devil's centres of operation': English theatre and the charge of blasphemy, 1698-1708*, in Elizabeth Burns Coleman & Maria Suzette Fernandes-Dias, a cura di, *Negotiating the Sacred II: Blasphemy and Sacrilege in the Arts*, ANU Press, Canberra 2008.

Marshall, Ashley, *Recontextualizing Richard Steele: Bishop Hoadly and Reformist Whiggery*, "Huntington Library Quarterly", 82:3, 2019, pp. 351-378.

Mather, F. C., *Georgian Churchmanship Reconsidered: Some Variations in Anglican Public Worship 1714-1830*, "The Journal of Ecclesiastical History", 36:2, 1985, pp. 255-283, p. 282.

McNaughton, David, *Joseph Butler: Defending the Probability of Christianity against Deism*, in Benjamin K. Forrest, Joshua D. Chatraw & Alister E. McGrath, a cura di, *The History of Apologetics. A Biographical and Methodological Introduction*, Zondervan Academic, Grand Rapids 2020, pp. 355-376.

Miller, Peter N., *'Freethinking' and 'Freedom of Thought' in Eighteenth-Century Britain*, "The Historical Journal", 36:3, 1993, pp. 599-617, pp. 610-613.

Minois, Georges, *Storia dell'ateismo* (1998), trad. it. di Oreste Trabucco e Lelio Laporta, Editori Riuniti, Roma 2000.

Mori, Gianluca, *L'ateismo dei moderni*, Carocci, Roma 2016.

O'Connor, Daniel, a cura di, *Three Centuries of Mission. The United Society for the Propagation of the Gospel 1701-2000*, Continuum, London-New York 2000.

O'Higgins, James, *Anthony Collins: The Man and His Works*, The Hague 1970.

Orr, John, *English Deism: Its Roots and Fruits*, Eerdmans, Grand Rapids 1934.

Osler, Margaret J., *Divine will and the mechanical philosophy. Gassendi and Descartes on contingency and necessity in the created world*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.

Id., *Antonia Lolordo. Pierre Gassendi and the Birth of Early Modern Philosophy. Cambridge University Press, Cambridge 2007*, (review), "Renaissance Quarterly", 61:1, 2008, pp. 244-245.

Oxford Dictionary of National Biography, Oxford University Press, Oxford 2004, 60 voll.

Pailin, David A., *The Confused and Confusing History of Natural Religion*, "Religion", 24:3, 1994, pp. 199-212.

Pascoe, C. F., *Two Hundred Years of the S.P.G: An Historical Account of the Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts 1701-1900*, London 1901, 2 voll., vol. II.

Passmore, J. A., *Ralph Cudworth. An Interpretation*, Cambridge University Press, Cambridge 1951.

Perl, Margula L., *Physics and Metaphysics in Newton, Leibniz and Clarke*, "Journal of the History of Ideas", 30:4, 1969, pp. 507-526.

Plumb, J. H., *England in the Eighteenth Century*, Penguin Books, Harmondsworth 1950.

Id., *Robert Walpole*, The Cresset Press, London 1956, 2 Voll.

Id., *The Growth of Political Stability in England 1675-1725*, Macmillan, London 1967.

Rand, Benjamin, a cura di, *The Life, Unpublished Letters and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury*, London 1900.

Redwood, John A., *Charles Blount (1654-93), Deism, and English Free-Thought*, "Journal of the History of Ideas", 35:3, 1974, pp. 490-498.

Robbins, Caroline, *The Life and Thought of William Popple, 1638-1708*, "The William and Mary Quarterly", 24:2, 1967, pp. 190-223.

Roberts, G. C. B., *Historical Argument in the Writings of the English Deists*, tesi di dottorato presentata presso il Worcester College, 2014.

Robertson, Randy, *Swift's "Leviathan" and the End of Licensing*, "Pacific Coast Philology", 40:2, 2005, pp. 38-55.

Rumore, Paola, *Mechanism and materialism in early modern German philosophy*, "British Journal for the History of Philosophy", 24:5, 2016, pp. 917-939.

Sanna, Guglielmo, *The Eighteenth Century Church of England in Historical Writing*, in Mario Caricchio & Giovanni Tarantino, a cura di, *Cromohs Virtual Seminars. Recent historiographical trends of the British Studies (17th-18th Centuries)*, 2006-2007, pp. 1-6.

Id., *Il Craftsman. Giornalismo e cultura politica nell'Inghilterra del Settecento*, Franco Angeli, Milano 2006.

Id., *Religione e vita pubblica nell'Inghilterra del '700. Le avventure di Benjamin Hoadly*, Franco Angeli, Milano 2012.

Id., *'Uprightness of Heart': The Doctrine of Religious Sincerity in Eighteenth Century Anglican Thought*, "Journal of Religious History, Literature and Culture", 4:1, 2018, pp. 100-123.

Scarborough King, Rachel, *The Manuscript Newsletter and the Rise of the Newspaper, 1665-1715*, "Huntington Library Quarterly", 79:3, 2016, pp. 411-437.

Shapin, Steven, *Social uses of science*, in G.S. Rousseau & Roy Porter, a cura di, *The Ferment of Knowledge. Studies in the historiography of eighteenth-century science*, Cambridge University Press, Cambridge 1980, pp. 93-140.

Sheppard, Kenneth, *Anti-Atheism in Early Modern England 1580–1720*, Brill, Leiden-Boston 2015.

Sidney, Henry, (conte di Romney), *Diary of the Times of Charles II*, Henry Colburn Publisher, London 1843, 2 voll., vol. II.

Simonutti, Luisa, *Absolute, universal, equal and inviolable liberty of conscience: Popple, Locke e il Dry Club*, in Id. et alii., a cura di, *La formazione storica dell'alterità. Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò*, Leo Olschki, Firenze 2001, 3 voll., vol. 2, pp. 707-749.

Id., a cura di, *Forme del Neoplatonismo. Dall'eredità ficiniana ai platonici di Cambridge. Atti del Convegno (Firenze, 25-27 ottobre 2001)*, Leo Olschki, Firenze 2007.

Id., a cura di, *Locke and Biblical Hermeneutics. Conscience and Scripture*, Springer, Cham 2019.

Sina, Mario, *L'apologétique de Samuel Clarke*, "Revue de Philosophique de la France et de l'Étranger", 187:1, 1997, pp. 33-44.

Sirota, Brent S., *The Christian Monitors. The Church of England and the Age of Benevolence, 1680-1730*, Yale University Press, New Haven-London 2014.

Id., *The Occasional Conformity Controversy, Moderation and the Anglican Critique of Modernity, 1700-1714*, "The Historical Journal", 57:1, 2014, pp. 81-105.

Sonnelitter, Karen, *The Reformation of Manners Societies, the Monarchy and the English State, 1696-1714*, "The Historian", 72:3, 2010, pp. 517-542.

Sorley, W. R., *A History of English Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1937.

Speck, W. A., *The Whig Schism under George I*, "Huntington Library Quarterly", 40:2, 1977, pp. 171-179.

Spurr, John, *'Latitudinarianism' and the Restoration Church*, "The Historical Journal", 31:1, 1988, pp. 61-82.

Id., *The Restoration Church of England, 1646-1689*, Yale University Press, New Haven 1991.

Id., *The Church, the societies and the moral revolution of 1688*, in Walsh, John & Haydon, Colin, a cura di, *The Church of England c. 1689-c. 1833. From Toleration to Tractarianism*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.

Starkie, Andrew, *Contested Histories of the English Church: Gilbert Burnet and Jeremy Collier*, "Huntington Library Quarterly", 68:1-2, 2005, pp. 335-351.

Id., *The Church of England and the Bangorian Controversy, 1716-1721*, Boydell Press, Martlesham 2007.

Stevens, Ralph, *Protestant Pluralism: The Reception of the Toleration Act, 1689-1720*, Boydell Press, Martlesham 2018.

Stewart, Larry, *The Rise of Public Science: Rhetoric, Technology and Natural Philosophy in Newtonian Britain, 1660-1750*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.

Strong, Rowan, *Anglicanism and the British Empire, c. 1700-1850*, Oxford University Press, Oxford 2007.

Id., *Eighteenth-Century Mission Sermons*, in Francis, Keith A. & Gibson, William, *The Oxford Handbook of the British Sermon 1689-1901*, Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 497-512.

Sullivan, Robert E., *John Toland and the Deist Controversy: A Study in Adaptations*, Harvard University Press, Cambridge 1982.

Sykes, Norman, *Edmund Gibson Bishop of London (1669-1748. A Study in Politics and Religion in the Eighteenth Century*, Oxford University Press, Oxford 1926.

Id., *Church and State in England in the Eighteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge 1934.

Id., *Archbishop Wake and the Whig Party, 1716-1723: A Study in Incompatibility of Temperament*, "The Cambridge Historical Journal", 8:2, 1945, pp. 93-112.

Id., *William Wake: Archbishop of Canterbury, 1657-1737*, Cambridge University Press, Cambridge 1957, 2 voll.

Tapsell, Grant, a cura di, *The Later Stuart Church 1660-1714*, Manchester University Press, Manchester 2012.

Taraborrelli, Angela, a cura di, *Scritti morali e politici di Anthony Ashley Cooper, conte di Shaftesbury*, UTET, Torino 2007.

Tarantino, Giovanni, *Lo scrittoio di Anthony Collins (1676-1729). I libri e i tempi di un libero pensatore*, Franco Angeli, Milano 2007.

Id., *Collins' Cicero, Freethinker*, in Hudson, Wayne, Lucci, Diego & Wigelsworth, Jeffrey R., a cura di, *Atheism and Deism Revalued. Heterodox Religious Identities in Britain, 1650–1800*, Ashgate, Surrey 2014.

Taranto, Pascal, *Du déisme à l'athéisme: la libre pensée d'Anthony Collins*, Honoré Champion, Paris 2000.

Taylor, Stephen, *Sir Robert Walpole, the Church of England, and the Quakers Tithe Bill of 1736*, "The Historical Journal", 28:1, 1985, pp. 51-77.

Id., *"Dr. Codex" and the Whig "Pope": Edmund Gibson, Bishop of Lincoln and London, 1716-1748*, in R. W. Davis, a cura di, *Lords of Parliament: Studies, 1714-1914*, Stanford University Press, Stanford 1995, pp. 9-28.

Thomson, Ann, *Bodies of Thought. Science, Religion and the Soul in the Early Enlightenment*, Oxford University Press, Oxford 2008.

Thrower, James, *A Short History of Western Atheism*, Pemberton, Londra 1971.

Townend, M., *Religious Radicalism and Conservatism in the Whig Party under George I: The Repeal of the Occasional Conformity and Schism Acts*, "Parliamentary History", 7:1, 1988, pp. 24-44.

Trevor-Roper, Hugh, *From Deism to History: Conyers Middleton*, in Id., a cura di, *History and the Enlightenment*, Yale University Press, New Haven 2010, pp. 71-119.

Turnbull, H. W. et alii, a cura di, *The Correspondence of Isaac Newton*, Cambridge University Press, Cambridge 1959-1977, 7 voll., vol. III.

Uzgalis, William, *Selections from the Clarke-Collins Correspondence*, in Perry, John, a cura di, *Personal Identity*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 2008, pp. 283-314.

Id., a cura di, The *Correspondence of Samuel Clarke and Anthony Collins, 1707-08*, Broadview Press, Peterborough 2011.

van den Berg, Jan, *A Forgotten Christian Deist. Thomas Morgan*, Routledge, New York-London 2021.

Walsh, Ashley, *Building Athens from Jerusalem: Anthony Ashley Cooper, Third Earl of Shaftesbury*, in Id., *Civil Religion and the Enlightenment in England 1707-1800*, Cambridge University Press, Cambridge 2020, pp. 40-58.

Walsh, John & Haydon, Colin, a cura di, *The Church of England c. 1689-c. 1833. From Toleration to Tractarianism*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.

Wigelsworth, Jeffrey R., *Deism in Enlightenment England. Theology, Politics and Newtonian Public Science*, Manchester University Press, Manchester 2009.

Id., *'God always acts suitable to his character, as a wise and good being': Thomas Chubb and Thomas Morgan on Miracles and Providence*, in Id., Hudson, Wayne & Lucci, Diego, a cura di, *Atheism and Deism Revalued. Heterodox Religious Identities in Britain, 1650–1800*, Ashgate, Surrey 2014.

Id., *Samuel Clarke's Newtonian Soul*, "Journal of the History of Ideas", 70:1, 2009, pp. 45-68.

Wilson, Catherine, *Epicureanism at the Origins of Modernity*, Clarendon Press, Oxford 2008.

Wood Krutch, Joseph, *Governmental Attempts to Regulate the Stage after Jeremy Collier Controversy*, "PMLA", 38:1, 1923, pp. 153-174.

Wood, Thomas, *English Casuistical Divinity During the Seventeenth Century, With Special Reference to Jeremy Taylor*, SPCK, London 1952.

Wordsworth, C., a cura di, *The Correspondence of Richard Bentley*, John Murray, London 1842, 2 voll., vol. I.

Yakira, Elhanan, *Time and Space, Science and Philosophy in the Leibniz-Clarke Correspondence*, "Studia Leibnitiana", 44:1, 2012, pp. 14-32.

Young, Brian W., *Newtonianism and the enthusiasm of Enlightenment*, "Studies in History and Philosophy of Science", 35, 2004, pp. 645-663.

Id., *Religion and Enlightenment in Eighteenth- Century England: Theological Debate from Locke to Burke* (1998), Oxford University Press, Oxford Scholarship Online, 2011.

Id., *Conyers Middleton: The Historical Consequences of Heterodoxy*, in Sarah Mortimer & John Robertson, a cura di, *The Intellectual Consequences of Religious Heterodoxy, 1600-1750*, Brill, Leiden-Boston 2012, pp. 235.