**Alle radici del deismo inglese**

**Una lettura di *Christianity not mysterious* di John Toland**

L’Illuminismo inglese si manifestò *in primis* come deismo. Per fondare la fede nei lumi della ragione naturale era necessario sgombrare il campo dalla fede sopra naturale, ovvero da tutti gli aspetti rivelati della religione, cioè i dogmi e i misteri ( nel caso del cristianesimo, la Trinità, l’Incarnazione, la Resurrezione, la Chiesa) e affermare così la religione naturale ( esistenza di Dio, creazione del mondo, legge morale naturale), ossia la dottrina secondo cui sono accettabili solo gli aspetti razionali della religione. Il deismo trovò un terreno propizio nel proliferare di confessioni protestanti e di sette religiose, che si ebbe in Inghilterra dopo il *Toleration Act* del 1689. Il precedente immediato fu l’opera di John Locke su *La ragionevolezza del cristianesimo*, che aprì in Inghilterra la tendenza a considerare il cristianesimo alla luce della ragione, anche se l’opera di Locke non si può ancora reputare un’opera deista, perché non rifiuta i misteri come contrari alla ragione, bensì li considera soltanto al di sopra delle capacità della ragione stessa.

Il primo deista inglese, proclamatosi tale, fu John Toland, che in *Christianity not mysterious* esclude dal cristianesimo tutti gli elementi sopra naturali, ritenuti superstizioni contrarie alla ragione, riducendolo ad una religione puramente naturale, ovvero a un insegnamento essenzialmente morale, senza rivelazione, senza misteri, senza Chiesa e orientandosi infine, con  *Pantheisticon,* su posizioni di tipo panteistico naturalistiche.

 *Il viaggio in Olanda*

 La formazione di John Toland (Redcastle 1670-Putney1722) fu segnata in modo radicale dal suo viaggio in Olanda.Nato come protestante, nel 1687 si convertì al presbiterianesimo seguendo il suo maestro Daniel Williams e diventando poi, a contatto con gli arminiani olandesi, prima latitudinario (ovvero la morale è basata su una razionalità di buon senso, piuttosto che sulla metafisica), poi uno dei maggiori esponenti del deismo moderno, la corrente di pensiero che propugnava l’autosufficienza della ragione anche in materia di fede[[1]](#footnote-1).

Il contatto con le tesi arminiane e con l’opera di Simone Episcopio contribuirono ad allargare i confini dell’impostazione teoretica del giovane Toland. Simone Episcopio (Amsterdam 1583-1643), discepolo di Jakobus Arminio, che già aveva ridotto la dottrina a soli cinque articoli fondamentali di fede, fondò il proprio seminario dei Rimostranti nel 1625; la sua opera[[2]](#footnote-2), fondamento dell’arminianesimo, fu pubblicata nel 1650 da Filippo di Limborch, amico di J. Locke e di J. LeClerc, e attraverso il quale le idee arminiane raggiunsero l’Inghilterra.

I fondamenti di quelle posizioni non solo ridimensionavano la predestinazione calvinista, ma denunciavano qualsiasi intervento della Chiesa a causa della sua pretesa infallibilità nell’interpretazione delle Scritture, indicando pertanto la possibilità di accostarsi direttamente ai testi sacri.

Paese di notevole tolleranza, l’Olanda accolse subito le istanze calviniste provenute dalla Svizzera (J. Arminio era stato allievo di Thodor Bézé, diretto successore di Calvino a Ginevra), ed è anche in questa prospettiva che è da intendersi il primato economico olandese[[3]](#footnote-3). Per il calvinismo, infatti, il modo più autentico di celebrare Dio non era a partire dal “distacco” dal mondo in una sorta di vago disprezzo mondano, ma dal partecipare attivamente alla società fino a che questa non verrà ristabilita nella sua dimensione escatologica: “A tale scopo, un principio essenziale comanda i rapporti tra gli uomini, i gruppi e le istituzioni: la libertà spirituale, dalla quale dipende ogni altra libertà, politica e sociale. Il destino dell’individuo e quello della società sono dunque identici, ma anche in reciproca tensione, quando i rispettivi interessi si scontrano (…). Il lavoro non è una maledizione, è al contrario una partecipazione dell’uomo all’opera divina”[[4]](#footnote-4). Fino ad allora gli uomini dovranno accettare la loro condizione, e in questa situazione troveranno giustificazione le istituzioni spirituali e temporali che governano la Chiesa e lo Stato: ciascun essere umano deve allora compiere a fondo il proprio dovere nella professione che Dio gli ha fornito, predestinandolo a una vita laboriosa che è segno della Sua scelta[[5]](#footnote-5).

E’ anche certo che dopo l’Olanda, l’Inghilterra era il Paese più libero e ricco d’Europa[[6]](#footnote-6): “Dal 1688 in poi l’Inghilterra fu, per le classi proprietarie, una società eccezionalmente libera rispetto agli standard europei contemporanei. Nel 1688 assicurò che da allora in avanti sarebbe stato impossibile governare senza il Parlamento, come aveva fatto Carlo II fra il 1681 e il 1685 contravvenendo alle leggi, e come aveva fatto Giacomo II dopo il 1686 (…). Il decreto dell*’Habeas Corpus* del Parlamento *whig* del 1679 proteggeva dall’arresto arbitrario chiunque fosse sprovvisto di denaro e di credito sociale per usufruire dei suddetti mandati (…). La stampa era la più libera d’Europa. Ma di pochi di questi vantaggi potevano fruire gli strati inferiori della popolazione. L’abolizione dei possessi feudali garantiva la proprietà della nobiltà terriera”[[7]](#footnote-7).

In questa situazione J. Toland, andò in Olanda nel 1691 e precisamente a Leyda, dove si trattenne per due anni. Al ritorno compose e pubblicò *Christianity not mysterious*, che ebbe poi una seconda edizione lo stesso anno e una terza nel 1702, verosimilmente senza l’autorizzazione di Toland, che disse di averne negate altre dopo il 1696[[8]](#footnote-8). Nella sua opera Toland riuscirà a sfruttare brillantemente le teorie di un “nuovo” autore che in quel momento stava emergendo, questa volta di spessore autenticamente filosofico: John Locke.

*Cristianesimo non misterioso*

La miscela fu esplosiva. La pubblicazione di *Christianity not mysterious* provocò un putiferio. La radicalità dell’opera causò la reazione di più di trenta autori nel giro di pochi anni: tra i primi critici ci fu Thomas Beconsall, che contestava il metodo d’analisi razionale rispetto un oggetto che di per sé eccedeva la ragione (“Penso sia veramente assurdo proporre regole e metodi per ciascun settore della conoscenza umana e formarne argomenti, “contraddizioni” o “assurdità”, senza tenere per debito conto e distinzione la natura dell’oggetto e i metodi per conoscerlo”[[9]](#footnote-9)) e Thomas Beverly, che in particolare richiamava la necessità di stabilire un’imperfezione strutturale delle possibilità umane nello studio dei misteri in questioni religiose.

Si aggiunse poi Edmund Elys, che definì l’opera di Toland “il più empio libello contro la santa Chiesa Cattolica” e la necessità di “proclamare davanti a tutto il mondo, il mio aborrimento e repulsione di fronte alla cieca sfrontatezza di questo insolente scrittore”[[10]](#footnote-10), e insieme a lui Francis Gastrell, che riaffermava il dogma della Trinità e il carattere costitutivo del mistero divino. Dopo di lui Willam Payne[[11]](#footnote-11) -“ingaggiato” dall’arcivescovo di Canterbury, Thomas Tenison (1636-1715), per confutare l’antitrinitarismo di Toland-, John Norris[[12]](#footnote-12) e l’innesco della nota polemica tra Edward Stillingfleet e John Locke[[13]](#footnote-13), per rimanere solo alle opere principali del 1696.

L’opera causò indirettamente anche un’altra polemica che si sviluppò tra John Edward e ancora una volta con John Locke: Edward aveva in verità già condannato *Reasonableness of Christianity* di Locke, ma l’apparire del testo di Toland contribuì probabilmente a radicalizzare Edwards nelle proprie convinzioni, cosicchè rincarò ulteriormente la dose contro Locke, visto come indiretto responsabile delle conclusioni tolandiane[[14]](#footnote-14).

L’inizio di *Christianity not mysterious* riprende una delle posizioni più classiche del puritanesimo, in particolare quella di John Owen mediato da Daniel Williams, in merito alla polemica anti-papista e più in generale anti-ecclesiastica: “Così, come unico giudice di tutte le controversie pensiamo che nessuno, se non fortemente influenzato da interesse o da educazione, può in buona fede credere a quei supremi e chimerici capi e mostri di infallibilità. Non vediamo nella Bibbia di tali giudici delegati da Cristo a supplire al suo ufficio: e la Ragione li proclama manifestamente, e senza tema, usurpatori”[[15]](#footnote-15). Parallelamente, già nell’Introduzione, si espone la necessità di estendere a tutti coloro la cui occupazione quotidiana non permette approfondimenti, la conoscenza dei problemi in modo chiaro e comprensibile. Tale aspetto, che si fa anche risalire all’opera di Locke, che Toland aveva sottomano, è però calibrato in modo per così dire socialmente polemico, più vicino ai dibattiti sovversivi dei *levellers*, piuttosto che all’illuminismo lockiano.

*Cosa la ragione non è*

Lo sviluppo procede per *via negationis* nella dimostrazione di cosa non sia la ragione. Il concetto è indubbiamente tra i più controversi di tutta l’opera: dopo aver negato che la ragione possa essere 1) l’anima astrattamente considerata –piuttosto l’anima che agisce in una certa maniera potrà essere la ragione-, 2) “quell’ordine e rapporto che esiste naturalmente tra le cose” –non già quello, ma il pensiero che si forma sulle cose potrebbe essere la ragione-, 3) l’inclinazione naturale o l’autorità altrui – anche queste, espressioni infondate e insufficienti -, Toland traccia un primo schema preparatorio di origine senza dubbio lockiano quando dice che la ragione è l’idea formatasi nella mente dall’intervento dei sensi – colori, suoni, gusti - o dalle operazioni dell’anima (“In primo luogo i nostri sensi, venendo a contatto con oggetti sensibili particolari, portano nella mente parecchie percezioni distinte delle cose: idee di giallo, bianco, caldo, freddo (…). E quando dico che i sensi le portano allo spirito, intendo affermare che i sensi portano dagli oggetti esterni allo spirito ciò che lì produrrà poi quelle sensazioni”[[16]](#footnote-16)). Così stando le cose, la conoscenza sarà questione di accordo o disaccordo d’idee, che non potranno lasciare spazio alla “probabilità”, perché la concordanza o è certa o non lo è: J. Locke aveva scritto che “La conoscenza non è altro che la percezione della connessione e dell’accordo, o del disaccordo, di ciascuna delle nostre idee”[[17]](#footnote-17). La ragione appare allora “quando la mente non può subito percepire la concordanza o meno delle idee perché queste non possono essere portate abbastanza vicino per essere comparate, e aggiunge una o più idee intermedie per trovarle”[[18]](#footnote-18); continua ancora l’assonanza con Locke: “Con la prima essa scopre e con la seconda ordina le idee intermedie per scoprire quale connessine c’è in ciascun anello della catena dalla quale gli estremi sono tenuti insieme; e con ciò essa porta, per così dire, alla vista le verità cercate…”[[19]](#footnote-19). Questa definizione inscrive dunque la ragione in un orizzonte funzionale e dimostrativo, in altri termini in una metodologia e in un controllo del sapere.

Analogamente ci sono verità autoevidenti e intuitive – che Locke chiama “immediate” e dimostrative – o “mediate” (“Queste proposizioni così chiare in se stesse, una volta che i loro termini siano capiti, sono comunemente conosciute con il nome di *Assiomi* e *Massime* (…). Ma, (…) si devono utilizzare una o più idee intermedie per scoprirle”[[20]](#footnote-20)). Toland sfrutta la situazione in questo modo: che siano mediate o immediate le idee sono comunque evidenti, non possono cioè essere di per sé probabili, dunque se è vero che nulla è probabile non essendoci un terzo spazio logico tra la concordanza certa e quella non certa, allora sarà possibile pervenire a una conoscenza esaustiva di tutta la realtà. La realtà è intrinsecamente razionale, perchè tutto ciò che non può essere reso evidente *con* la ragione è in realtà un nulla logico di cui non ha senso occuparsi. Allora quella *scienza*, come struttura del raggiungimento dell’evidenza e delle idee chiare e distinte di cui parlava la *Theologia Christiana* di Philipp Limborch[[21]](#footnote-21) e quindi l’*Essay* di John Locke (IV, xv; IV, xviii), diventa l’unico e totale campo che non può lasciare spazio, per Toland, ad alcuna incertezza.

*L’idea rappresentativa come fondamento dell’evidenza*

L’originalità tolandiana più rilevante consiste, di contro, nel concetto di quell’*idea rappresentativa* che rimane a fondamento dell’evidenza e che costituisce il mezzo con il quale l’irlandese attaccherà il concetto di mistero: “Le Idee essendo infatti essenze rappresentative, la loro evidenza consiste naturalmente nella proprietà di rappresentare con verità i loro oggetti (…)”. “L’evidenza è dunque l’esatta conformità dei pensieri e delle Idee ai loro oggetti, e queste idee formano i giudizi”[[22]](#footnote-22). Anche sul concetto d’idea rappresentativa, tuttavia, non mancano assonanze. H. A. Röell, pastore calvinista olandese e professore ufficiale di Teologia a Franeker in Olanda, aveva già accennato alla funzione rappresentativa delle idee: “E anche le cose in se stesse ci sembrano essere *rappresentate* dalle idee che abbiamo di loro, e con quelle possiamo inferire la perfezione o l’imperfezione”[[23]](#footnote-23). Concetto simile era stato espresso anche da Matthew Tindal: “I soggetti di qualsiasi credenza umana sono quelle Idee che si hanno nella mente e che riguardano ogni cosa; e si crede che una cosa sia vera quando si suppone che quelle idee concordino, o veramente *rappresentino* la cosa in se stessa”[[24]](#footnote-24).

C’è da osservare tuttavia che una lettera di Toland del 1694[[25]](#footnote-25) rivela che *Christianity* era già a buon punto in quel periodo (cioè all’apparire della lettera di Tindal) e probabilmente il concetto fondamentale della sua gnoseologia –quello dell’idea rappresentativa- doveva per forza essere già stato concepito e molto probabilmente scritto (nel testo è a p. 17), perché difficilmente una tesi del genere si poteva prestare a un inserimento successivo. Ancora oltre, c’è da segnalare una differenza di natura teoretica: in H. A. Röell l’idea non è *sempre* rappresentativa perché non appartiene alla sua essenza il fatto di essere rappresentativa: una cosa, in sé, potrebbe anche essere altro dall’idea rappresentativa che ne abbiamo (“…cum animo suo *reputet*, non ipsas res…)”, infatti all’uomo “sembra” che l’idea rappresenti l’oggetto, “reputet…videantur representari”. Anche in Tindal avviene lo stesso: “…he *believes* a thing to be true, when he *supposeth* those Ideas…”, cioè l’uomo *crede* alla rappresentatività effettiva di un’idea quando *suppone* che questa esista (“Un uomo crede che una cosa sia vera quando suppone che le idee che ha di ciò si accordino con quella, e realmente rappresentino la cosa così com’è”[[26]](#footnote-26)), quindi è data in ambo i casi la possibilità di una differenza esistente tra la realtà dell’oggetto e la rappresentatività che possiamo averne. In Toland tale differenza invece non c’è, perché è implicito nella stessa essenza dell’“idea” quella di “truly representing”, veramente rappresentare l’oggetto[[27]](#footnote-27), dove questa proprietà è originaria, “naturally”, naturale.

Nel primo caso lo spazio delle verità di fatto è “creduto” dall’uomo che “suppone” che certe idee effettivamente rappresentino gli oggetti e la realtà: se l’idea fattualmente si accorda con il proprio oggetto, *allora* l’idea è veramente rappresentativa; la rappresentazione della verità di fatto assume una funzione subordinata alle condizioni poste, è sostanzialmente un risultato.

Nel secondo caso (Toland) la figurazione logica è invertita: *poiché* le idee sono *essenze* rappresentative, esse sono necessariamente evidenti in quanto non possono che rappresentare un qualsiasi oggetto mentale, anche quelli non evidenti, quelli che nel primo caso non avevano un’adeguata rappresentatività. Sarà compito della ragione chiarificare ogni cosa, ma ciò non significa che in campo gnoseologico esistano dei limiti alla rappresentatività da parte di un’idea. L’inversione, che si rispecchia anche nella diversa posizione logica nei passi dei due casi su esposti, capovolge quello che è un risultato (Tindal) in un principio, infatti, la rappresentatività è coessenziale all’idea. Tanto più che nella pagina dopo di *Christianity* (p. 18), Toland esclude che un’idea non possa essere rappresentativa di qualcosa: un’idea è sempre rappresentativa, anche se può non essere una verità di fatto.

Sulla base del rifiuto dell’innatismo e d’idee date da Dio, Toland traccia una differente struttura gnoseologica: qualsiasi idea, base del giudizio, rappresenta qualche cosa, *poi* questa cosa può essere evidente oppure deve essere resa evidente dalla ragione, quale metodologia del sapere (e se non ci riesce, la cosa rimane relegata nel *non-sense*) e pertanto risultare incontradditoria; in questo modo sarà possibile avere evidenza di tutto lo spazio logico che abbiamo a disposizione.

In Locke il problema è collegato all’evidenza originaria del principio di non contraddizione: “in questo modo la mente percepisce che il bianco non è il nero, un circolo non è un triangolo, che tre è maggiore di due ed è uguale a uno più due. Questo tipo di verità percepisce la mente al primo vedere le idee insieme, per sola intuizione, senza interventi di alcuna altra idea (…). Questa parte della conoscenza è irresistibile”[[28]](#footnote-28). In Toland il concetto di evidenza è diverso perché insiste maggiormente sul suo carattere di risultato logico: “L’evidenza consiste nell’esatta conformità delle nostre idee e pensieri con i loro oggetti, o con le cose cui pensiamo (…). La ragione per la quale credo che l’idea della rosa è evidente, è la vera rappresentazione che mi dà quel fiore”[[29]](#footnote-29), un risultato che per l’appunto sfrutta la mediazione tra idea rappresentativa e oggetto.

*La razionalità delle Scritture*

Nella seconda parte di *Christianity* si vuole dimostrare che le Scritture sono intrinsecamente razionali e che non c’è nulla in esse contrario alla ragione, infatti “ciò che manifestamente ripugna a un’idea chiara e distinta, o alle nostre comuni azioni, è contrario alla ragione”[[30]](#footnote-30), dunque è in malafede chi ci spinge ad “adorare ciò che non possiamo comprendere”.

L’impostazione del problema – le Scritture non sono problematiche - denota, tuttavia, uno slittamento del significato del termine “ragione” che causerà un’ambiguità non indifferente nel corso del libro. Se, come si era precedentemente appurato, la ragione è la definizione di un meccanismo logico, quello per il quale si comparano e si mediano i concetti, essa, come descrizione di un meccanismo, non potrà per definizione essere vera o falsa. Ciò che Toland ha qui in mente non ripugna già alla ragione, ma all’evidenza, secondo una trasposizione semantica che in realtà aggiunge un altro significato alla “ragione”. In Locke invece, da cui Toland ha tratto fino a questo punto il proprio significato di ragione, la distinzione tra le diverse possibilità del termine è sempre mantenuta coerentemente chiara, poiché non si parla tanto di “contro la ragione”, quanto di àmbito di competenza[[31]](#footnote-31).

In *Christianity* il concetto sarà indicato correttamente, in quanto metodo, in sez. II, 7, p. 32; sez. II, 31, pp. 60-1; sez. III, 1, p. 67; in senso trasposto, in quanto “evidenza”, in sez. II, 8, pp. 35; sez. II, 16, p. 42; sez. II, 59, p. 30. L’ambiguità terminologica nasce dal fatto che mentre in Locke esiste un *above Reason*, cioè un campo conoscitivo la cui accettazione è un fatto di fede, per Toland non esiste un *above Reason*: esiste il caso in cui alcune idee non siano chiare (come quelle delle verità religiose conosciute prima di Cristo) perché non si è ancora trovata l’idea intermedia che le chiarifichi. Questi sono i casi in cui Toland parla – sebbene impropriamente - di “contro la ragione”. Alcune invenzioni umane saranno pertanto la transustanziazione, il peccato originale, i miracoli o l’esistenza del Limbo, perché se non ne abbiamo un’idea chiara non possiamo neanche parlarne, né tanto meno crederci[[32]](#footnote-32). Locke invece aveva detto: “Invariabilmente egli persegue i suoi fini (se non dove la conferma di qualche verità richiede altrimenti) con mezzi che operano conformemente alla loro natura. Se così non fosse, il corso e l’evidenza delle cose sarebbero turbati, i miracoli perderebbero il loro nome e la loro forza, e non sussisterebbe distinzione alcuna tra naturale e sovrannaturale”[[33]](#footnote-33).

La demarcazione tolandiana, in qual modo rivoluzionaria rispetto al tempo, non è più stabilita tra verità di fatto e verità di fede, ma tra l’evidenza e la volontà di non rendere evidenti cose che tuttavia lo sono (Locke dirà invece che la fede “è l’assenso a una proposizione non emesso nel suddetto modo per mezzo di deduzioni razionali, ma per sola fiducia nel proponente…”[[34]](#footnote-34)): sorge dunque la necessità storica, si potrebbe dire, di una valutazione razionale che oltrepassi gli errori faziosi, di parte, deliberati, che non hanno reso evidente la chiarezza originale delle Scritture. In caso contrario si rimarrebbe insoddisfatti e passivamente guidati da una fede implicita[[35]](#footnote-35). Quest’ultimo concetto, di chiara matrice negativa in John Locke e in Philipp Limborch (“Effettivamente una fede implicita è quasi una fede velata che vede in altri e non in sé, ma in altri vuol dire in genere, che a sua volta si baserà su altre fedi implicite, non potendosi fare distinzione in ciò. A quelli è opposta una fede esplicita che crede ad altri in secondo luogo, distintamente e in particolare”[[36]](#footnote-36)) definisce per l’appunto l’adesione non controllata, e non vagliata, dalle capacità razionali umane, ed è non di rado associata al concetto di “entusiasmo” .

L’immediata conseguenza tratta da Toland è che se anche la Rivelazione non può essere oltre la ragione, anche quella è solo una via ordinaria d’informazione per capire qualcosa che, di per sé, rimane razionale. Questo fu uno dei punti più contestati dell’opera, perchè rifiutava velatamente il valore escatologico e divino dell’Incarnazione, e si ebbe certo in mente questo passo quando si definirono alcuni luoghi dell’opera come “pernicious, dangerous and scandalous positions and destructive of the Christian faith”, posizioni perniciose, pericolose, scandalose e distruttive per la fede cristiana: i vescovi della Upper House condannarono al rogo *Christianity* e definitivamente nel 1711, seppure già nel 1701 si fosse considerata la questione: “…dopo nostra consultazione, con l’appoggio delle leggi che riguardano i libri eretici, non pii e immorali, e in particolare un libro di Toland pervenutoci dalla Lower House, non essendoci state particolari licenze reali, abbiamo ritenuto di avere sufficiente autorità per censurare in giudizio libri come quello.”[[37]](#footnote-37) Ora, mentre Locke afferma la necessità della Rivelazione divina, seppure espressa in termini comprensibili e razionali, in Toland la razionalità della rivelazione deve essere intrinsecamente comprensibile, cosa che la Rivelazione religiosamente intesa non può garantire: “Ma l’importante è questo: mentre per Locke la rivelazione ha un’indiscussa priorità sulla ragione, la quale può soltanto confermare le verità che quella ci ha manifestate, per Toland la rivelazione non è un motivo di consenso, ma un semplice strumento di informazione”[[38]](#footnote-38), nel quale non ci sono ragioni particolari per credere in modo diverso da qualsiasi altro fatto.

*Il mistero*

Il testo del Vangelo consegue: deve essere semplice e chiaro, senza misteri[[39]](#footnote-39). Tale inserimento apologetico –seconda parte, sez. II-, ha la duplice funzione di legittimare l’approccio personale ai testi sacri, superando l’interpretazione ecclesiastica, e concentrando unicamente sulla parola “mistero” il campo d’indagine. Il problema del mistero non era nuovo nella cultura del Seicento: dall’arminiano Stefano Courcelles, che partendo dal fatto di devolvere alla *ratio* l’interpretazione delle Scritture definiva il mistero come un punto in cui era necessario sospendere il giudizio fino al suo chiarimento, allo stesso Locke, che lo ammetteva senza alcuna difficoltà, il soggetto continuò a creare dibattiti fino al più radicale Shaftesbury: “Ma [Toland] gli era vicino soprattutto per la ribellione contro miracoli e misteri, così estranei a lui, quasi abbacinato dalla luminosa armonia universale"[[40]](#footnote-40).

Sulla scia di *Reasonableness of Christianity* di John Locke e del cap. XIII del *Tractatus Theologico- politicus* di Baruch Spinoza il problema del “mistero” si riduce per Toland a una questione di corretta interpretazione di ciò che *appare* come tale, ma che ha solo la necessità di essere adeguatamente chiarificato. E’ proprio qui che però avviene un “salto logico” di notevole portata. La sfasatura avviene perché Toland si trova di fronte un problema, che è questo: il chiarimento della parola “mistero” nella Scrittura, anche se utilizzata per essere svelata, implica in realtà l’impiego di determinati concetti (Dio, anima, sostanza e via dicendo) che seppure esposti chiaramente non possono certo considerarsi idee chiare ed evidenti. Giunto a questo punto, cioè, si trova nella difficoltà di operare con termini che contrastano con la struttura gnoseologica preparatoria abbozzata in precedenza, nella quale –seppure per mezzo di termini intermedi- s’ipotizzava una conoscenza esaustiva di qualsiasi concetto. Toland avverte un’insufficienza strutturale dei propri punti di partenza, ed è costretto ad aprire una parentesi nell’opera che, riferendosi a una tematizzazione gnoseologica, doveva essere già compresa all’inizio, nella parte che a essa avrebbe dovuto competere. Il discorso interrotto sulla necessità dello svelamento del mistero (sez. III, cap. 1) verrà, infatti, ripreso esattamente al cap. III, al di là della parentesi (cap. II) inserita per mettere a punto la strumentazione teoretica necessaria per il proseguimento incontradditorio del discorso: Toland deve ora ammettere una parte inconoscibile del reale, anche se questa non dovrà assumere alcuna importanza: “Il metodo più esauriente, quindi, per acquisire sicurezza e conoscenze sicure, è quello di non occuparsi di ciò che è inutile, una volta saputo, e neanche di ciò che impossibile essere del tutto conosciuto. Dal momento che percepisco facilmente i buoni o i cattivi effetti della pioggia sulla terra, cosa cambierebbe se io comprendessi la generazione di essa tra le nuvole?”[[41]](#footnote-41). Come dire: certamente, per le conoscenze scientifiche, sapere di quella generazione ha una sua utilità, ma per il fatto in quanto tale, il fatto del bene o del male che procura la pioggia per esempio sui raccolti, sapere la sua origine non mi serve a niente.

Egli deve così far quadrare la possibilità, già esposta, di una conoscenza chiara ed esaustiva con l’ammissione di entità inconoscibili, entità che –si osservi- non si devono trovare solo nel campo religioso, o si dovrebbe riammettere il mistero nella religione, ma che devono riferirsi a tutto il campo del reale: l’inconoscibilità, in qualche modo, deve presentarsi in tutti gli enti e non solo nei misteri cristiani, in modo da ridimensionarne l’importanza. Per dimostrare questo, Toland utilizza, anche brillantemente, quello che ha maggiormente sottomano: John Locke. Il fatto che le sue teorie lo liberino dall’*empasse* si manifesta anche nel fatto che per l’unica volta nel corso dell’opera, e per ben due volte in questo capitolo (il secondo), egli lo citi indirettamente (“Distinguo, secondo un moderno eccellente filosofo…”, “…e, come un grande uomo che ho menzionato osserva…”[[42]](#footnote-42)).

J. Locke aveva già introdotto il concetto di essenze reali e nominali[[43]](#footnote-43) e la conseguente incapacità di conoscere interamente quelle reali (“Ma le cose stanno ben altrimenti circa la particella di materia che costituisce l’anello al mio dito: qui le due essenze sono visibilmente diverse. Infatti è dalla costituzione reale delle sue parti impercettibili che dipendono tutte le proprietà di colore, peso, fusibilità, fissità, etc., che si trovano in esso; ma non conosciamo quella costituzione e così, non avendone un’idea particolare, non ne abbiamo il nome, il quale perciò chiamiamo la sua essenza nominale”[[44]](#footnote-44)). Ora, dal momento che è nostra condizione ontologica non avere idee adeguate di tutte le proprietà reali di una cosa, il mistero non acquisterà alcun valore probante, perciò la nostra incomprensione nei riguardi di Dio non differirà specificatamente da quella che abbiamo per esempio di un tavolo, del quale non si conosce il numero delle particelle o la divisione molecolare: “Nulla può essere detto un mistero per il fatto che non conosciamo la sua essenza reale, dal momento che essa non è più conoscibile in un oggetto che in un altro, e non è mai concepita o inclusa nelle idee che abbiamo delle cose, o nei nomi che attribuiamo loro” perciò “Lo stesso Essere divino non può essere considerato misterioso sotto questo punto di vista, più della più spregevole delle sue creature”[[45]](#footnote-45).

Compiuta la sua riduzione, ora Toland (sez. III, cap. III) è pronto per continuare la disamina. Il mistero, tradizionalmente inteso, sarà dunque qualcosa di essenzialmente comprensibile, una volta chiariti i passaggi intermedi come nel caso della caduta dell’uomo attraverso Adamo –per mezzo del quale la morte e il peccato si sono propagati nel mondo-. La citazione tolandiana della *Lettera ai Romani* 5. 12 è un *topos* della letteratura inglese del periodo, tra gli altri di John Locke e Richard Overtone, che già nel 1644 ricordava: “Così la mortalità è derivata a tutta la discendenza di Adamo. Il primo uomo (in quanto uomo) tratto dalla terra, è terrestre; come l’uomo è terrestre così sono coloro che provengono dalla terra (I *Cor*. 15. 47-8 )”[[46]](#footnote-46).

In generale, i misteri indicavano 1) ciò che riguardava il Cristianesimo e il cui contenuto era incomprensibile per i Gentili, poco conosciuto anche dagli stessi ebrei, 2) alcune dottrine particolari indicate dagli apostoli in segretezza, 3) ogni cosa detta in forma di parabola o in forma enigmatica.

Nel primo e nel secondo caso si ammette che ci siano stati misteri prima dell’avvento di Cristo, ma ora, con il Suo insegnamento, i misteri non sono più tali, essendo stato rivelato in modo definitivo il loro senso originario. Al primo appartengono le diciture in *Rom*. 16, 25-6; I *Cor*. 4, 1; *Ef*. I, 19; *Col*. 4, 3; 2, 2; I *Tim*. 3, 8-9: in questi casi “mistero” è sinonimo del nascente Cristianesimo, del Vangelo, delle dottrine rivelate da Dio. Al secondo significato si riferiscono i passi oscuri prima della venuta di Cristo e poi chiariti storicamente con la Sua presenza, come nel caso della Risurrezione o del parallelismo Cristo-Chiesa: *Ef*. 3, 1; 6, 9; 1, 9-10; *Rom*. 11, 25; I *Col*. 25, 26-7; al terzo gli avvenimenti non tanto incomprensibili di per sé, ma per chi non essendo in stato di grazia non poteva e non voleva capire: *Mt*. 13, 10-1; *Mc*. 4, 11; *Lc*. 8, 10[[47]](#footnote-47).

A questo punto, va da sé, la fede non può che essere una ferma persuasione costruita su sostanziali ragioni: anche Abramo, di fronte alla possibilità di uccidere il figlio, si sarebbe in realtà basato sulla speranza e sul ragionamento che Dio avrebbe fatto rivivere il figlio con un miracolo, così come miracolosamente Sara aveva partorito. Il problema della fede di Abramo in chiave più o meno razionalistica era stato, del resto, motivo ricorrente nel Seicento, da Hooker a Tillotson: “Abramo allora così andava *ragionando*: che Dio, che gli aveva donato Isacco in un modo così miracoloso, sarebbe stato capace di richiamarlo di nuovo in vita con un altro miracolo, dopo la sua morte, e lo avrebbe reso così padre di molte genti. Così egli ragionò: Dio sarebbe stato capace di risuscitarlo dai morti, donde simbolicamente l'aveva fatto sorgere (*Ebr*. 11. 19)[[48]](#footnote-48). Ciò, si badi, nonostante la considerazione critica che Toland esprime nei confronti del miracolo, contrariamente a Locke che aveva scritto “ Quando si tratta di avvenimenti sovrannaturali, ma conformi ai principi proposti da Colui che ha il potere di mutare il corso della natura, allora, per tali circostanze, questi eventi devono anzi trovare tanta più fede, quanto più essi sono aldilà dell’osservazione ordinaria e anche in contraddizione con essa”[[49]](#footnote-49).

Il problema finale di *Christianity not mysterious* è di natura storica: se il mistero è invenzione delle classi dirigenti ecclesiastiche e del loro potere, come e quando tale intromissione è avvenuta? Risposta: facendo leva sulla situazione psicologica delle prime comunità cristiane –debolezza di tradizione rispetto alle altre religioni, prudenza che spingeva ad adattarsi più che a opporsi- si infiltrarono ritualità e processi che tendevano a complicare sempre più le cose. Per non essere meno delle altre tradizioni pagane, alle prime usanze della Cena e del Battesimo si aggiunsero iniziazioni segrete e altri farraginosi meccanismi desunti da altre tradizioni. Anche questo è un tema che ci è ormai noto: il declino cominciò “dalla corruzione, dalla malafede, dal rigettare la parola di Dio per tradizioni superstiziose, fino a diventare un covo di ladri”[[50]](#footnote-50). Come i gentili usavano abluzioni e digiuni, così faranno esattamente i cristiani[[51]](#footnote-51); in seguito, le fondazioni di chiese e di cappelle, la gerarchizzazione della Chiesa che funzionalmente prenderà il posto degli antichi àuguri e la conseguente proliferazione di musiche, apparizioni, costumi, paramenti, allontanarono sempre più le istituzioni dalla semplicità originaria[[52]](#footnote-52).

Questi ultimi aspetti appartengono, in ogni caso, alla tradizione più classica del presbiterianesimo e non comportano problematiche ulteriori rispetto a quelle, effettivamente più originali, del pensatore irlandese, cui si fa risalire una delle fondazioni del deismo europeo[[53]](#footnote-53).

1. Cfr C. Giuntini, *Panteismo e ideologia repubblicana*, op. cit., per i rapporti con J. LeClerc p. 106 sgg.; M. Sina, *L’avvento della ragione*, op. cit., pp. 441 sg.; per i rapporti con il pensiero olandese, M. Iofrida*, La filosofia di J. Toland. Spinozismo, scienza e religione nella cultura europea tra ‘600 e ‘700*, ed. F. Angeli, Milano 1983, pp. 28 sg.; G. Carabelli, *Tolandiana. Materiali bibliografici per lo studio dell’opera e della fortuna di John Toland*, ed. La Nuova Italia, Firenze 1975; F. Venturi, *Utopia e riforma nell’illuminismo*, ed. Einaudi, Torino 1970, pp. 61-87; F. E. Manuel, *The Eighteenth Century confronts the Gods*, Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass., 1959, pp. 65-8. Le prime raccolte di scritti di J. Toland sono *A Collection of several Pieces of Mr. John Toland, Now first published from his original Manuscripts: with come Memoirs of his Life and Writings*, ed. P. Desmaizeaux, London 1726, 2 voll; *The Miscellaneous Works of John Toland, Now first published from his Original Manuscripts (…). To the whole is prefix’d a copious Account of Mr. Toland’s Life and Writings, by Mr. Des Maizeaux*, for J. Whiston, S. Baker, J. Robinson, London 1747 2 voll.; *The Theological and Philological Works of the Late Mr. John Toland, Being a System of Jewish, Gentile, and Mahometan Christianity*, ed. W. Mears. London 1732. In italiano, C. Giuntini (a cura di), *Le opere di John Toland*, ed. UTET, Torino 2002. [↑](#footnote-ref-1)
2. S. Episcopius, *Opera theologica*, vol. I, ex Typis J. Blaev, Amstelodami 1650; vol. II, apud A. Leers, Roterodami 1665. Una vita di J. Toland è in J. L. Mosheim, *De vita, Fatis, et Scriptis Joannis Tolandi Commentatio*, in *Vindiciae Antiquae Christianorum Disciplinae, Adversus Celeberrimi Viri Jo. Tolandi, Hiberni*, Nazarenum. Editio secunda, priori longe auctior, Hamburgi, Impensis Viduae B. Schilleri et J. C. Kisneri 1722. [↑](#footnote-ref-2)
3. Cfr M. Weber, *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*, ed. Leonard, Roma 1945, pp. 208 sg. [↑](#footnote-ref-3)
4. J. F. Bérgére, *Calvino*, ed. C. E. I., Roma 1966, p. 75. Cfr anche S. Berti, F. Charles-Daubert, R. H. Popkin, *Heterodoxy, Spinozism and free thought in early-eighteenth century,* ed. Kluwer, Dordrecht-Boston- London 1996; G. Canziani (ed.), *Filosofia e religione nella letteratura clandestina. Secoli XVII e XVIII*, ed. F. Angeli, Milano 1994; R. S. Westfall, *Science and Religion in Seventeenth Century England*, Yale Univ. Press, New Haven, Con., 1958. [↑](#footnote-ref-4)
5. Cfr M. Robertson*, Aspect of the rise of economic individualism: a criticism of Max Weber and his school*, at the Univ. Press, Cambridge 1933. [↑](#footnote-ref-5)
6. Cfr F. Catalano, *Stato e società nei secoli*, ed. D’Anna, Firenze 1974, vol. II, p. 224. Cfr J. K. Wilbur, *The Development of Religious Toleration in England*, ed. Allen & Unwin, 4 voll., London 1932-40. [↑](#footnote-ref-6)
7. C. Hill, *La formazione della potenza inglese dal 1530 al 1780*, op. cit., pp. 160-1; cfr. anche N. Stromberg, *Religious Liberalism in Eighteenth-Century England*, Oxford Univ. Press, London 1954. [↑](#footnote-ref-7)
8. Cfr J. Toland, *Vindicus Liberius, or mr. Toland’s defence of Himself, against the late Lower House of Convocation, and others; wherein (Besides his Letters to the Prolocutor) certain Passages of the Book, Intituled Christianity not Mysterious are Explained and other Corrected* (…), for B. Lintott, London 1702, p. 80. [↑](#footnote-ref-8)
9. Th. Beconsall, *The Christian Belief: Wherein is asserted and Proved, That as there is Nothing in the Gospel contrary to Reason, yet there are some Doctrines in it Above reason (…). In answer to a Book, Intituled, Christianity not mysterious*, for A. Bosvile, London 1696, p. 2. Th. Beverly, *Christianity the Great Mystery. In Answer to a late Treatise, Christianity not Mysterious: That Is Not Above, Not contrary to Reason. In Opposition to which is Asserted, Christianity is Above created Reason, in its pure Estate. And contrary to Humane Reason, as Fallen and corrupted* (…), for W. Marshal, London 1696 [↑](#footnote-ref-9)
10. E. Elys, *A Letter To the Honourable Sir Robert Howard: Together with some Animadversions Upon a Book Entituled, Chistianity not Mysterious*, for R. Wilkin, London 1696, p. 11. [↑](#footnote-ref-10)
11. F. Gastrell, *Some Considerations Concerning the Trinity: And The Ways of Managing that Controversie*, by E. Withlock, London 1696; W. Payne*, A Letter From Dr. P (…) to the Bishop of R (…). In Vindication Of His Sermon On Trinity Sunday*, for R. Cumberland, London 1696 [↑](#footnote-ref-11)
12. J. Norris, *An Account Of Reason & Faith: In Relation to the Mysteries Of Christianity. Holding Faith, and a good Conscience; which some having put away, Concerning Faith have made Ship-wrack. I Tim. I. 19*, for S. Manship, London 1696. [↑](#footnote-ref-12)
13. E. Stillingfleet, *A Discourse In Vindication of the Doctrine of the Trinity: With An Answer To the Late Socinian Objections Against it from Scripture, Antiquity and Reason. And A Preface concerning the different Explications of the Trinity, and the Tendency of the present Socinian Controversie. By the Right Reverend Father in God, Edward, Lord Bishop of Worcester*, for H. Mortlock, London 1697. [↑](#footnote-ref-13)
14. J. Edward, *Some Thoughts concening 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>>*, for J. Robinson, London 1695; poi, J. Edwards, *Socianism Unmask’d, A Discourse shewing the Unreasonableness of a late Writer’s Opinion concerning of only One Article of Christian Faith; and of his other Assertions in his late Book, Entituled <<The Reasonableness of Christianity>>*, for J. Robinson, London 1696. [↑](#footnote-ref-14)
15. J. Toland*, Christianity not mysterious: Or a Treatise shewing That there is Nothing in the Gospel Contrary to Reason, Nor Above it: And that no Christian Doctrine can be properly call’d a Mystery*, s. i. e., London 1696, pp. 4-5. [↑](#footnote-ref-15)
16. J. Locke, *An essay concerning Human Understanding: in Four Books*, for Th. Basset, London 1690, II, i, 3; J. Toland*, Christianity not mysterious* (…), op. cit., p. 10. [↑](#footnote-ref-16)
17. J. Locke, *An essay concerning Human Understanding* IV, i, 2; J. Toland*, Christianity not mysterious* (…), op. cit., p. 11. [↑](#footnote-ref-17)
18. J. Toland*, Christianity not mysterious* (…), op. cit., p. 12. [↑](#footnote-ref-18)
19. J. Locke, *Saggio sull’intelletto umano*, (tr. C. A. Viano), ed. UTET, Torino 1971, p. 763; cfr anche IV, xvii, 2; IV, xvii, 15; II, i, 2; cfr *A Letter to the Right Reverend Edward, Lord Bishop of Worcester, concerning some Passages relating to Mr. Locke’s <<Essay of Human Understanding>>: in a late Discourse of His Lordship, in Vindication of the Trinity* in *The Works of John Locke*, printed for J. Johnson, London 1801, vol. IV, pp. 70-1. [↑](#footnote-ref-19)
20. J. Locke, *A Letter to the Right Reverend Edward, Lord Bishop of Worcester*(…), op.cit., pp. 11-2; cfr , *An essay concerning Human Understanding*, IV, ii, 1; IV, xvii, 14. cfr anche J. M. Yolton, *John Locke and the Way of Ideas*, at Clarendon Press, Oxford 1956, pp. 184-188. [↑](#footnote-ref-20)
21. Per i rapporti tra Ph. Limborch e J. Locke cfr. M. Sina, *L’avvento della ragione*, op. cit., pp. 37 sg; tra quelli di J. Toland e J. LeClerc cfr C. Giuntini, *Panteismo e ideologia repubblicana*, op. cit., pp. 99 sg. [↑](#footnote-ref-21)
22. J. Toland*, Christianity not mysterious* (…), op. cit., pp. 16-7. [↑](#footnote-ref-22)
23. H. A. Röell, *Oratio inauguralis De Religione Rationale*, Franequerae 1686, p. 22, in M. Iofrida, La filosofia di J. Toland, op. cit., p 32, che ha evidenziato questa relazione. [↑](#footnote-ref-23)
24. M. Tindal, *A Letter to the Reverend the Clergy of both Universities concening the Trinity and the Athanasian Creed. With Reflections on all the late Hypotheses, particularly Dr. W…’s, Dr. S…th’s (…). With a short Discourse concerning Mysteries*, s. i. e. , 1694, p. 32. Cfr anche M. Sina, *L’avvento della ragione*, op. cit., p. 631; M. Iofrida*, La filosofia di J. Toland*, op. cit., p. 59; C.Giuntini (a cura di) *Opere di J. Toland*, op. cit., <<*Introduzione*>> pp. 9-73. La recensione di J. LeClerc all*’Oratio inauguralis* di H. A. Röell è in *Biblioteque Universelle et Historique*, op. cit., vol. VI, pp. 442 sg.; cfr A. Sabetti, *I liberi pensatori del Settecento: Toland, Collins, Tindal*, ed. La Nuova Italia, Firenze 1978; M. C. Jacob, *The radical Enlightment. Pantheists, Freemasons and Republicans*, ed. Allen & Unwin, Londra 1981; trad. it. di R. Falcioni, *L’illuminismo radicale. Panteisti, massoni e repubblicani*, ed. Il Mulino, Bologna 1983. [↑](#footnote-ref-24)
25. Cfr G. Carabelli, *Tolandiana*, op. cit., p 22; Cfr anche M. Hunter, D. Wootton, *Atheism from the Reformation to the Enlightment*, Oxford Clarendon Press, London 1992. [↑](#footnote-ref-25)
26. M. Tindal, *A Letter to the Reverend* (…), op. cit., p. 32; su questi problemi cfr anche M. Candee Jacob*, The Newtonians and the English Revolution, 1689-1720*, Harvester Press, Hassocks 1976; trad. it. di L. Sosio, *I newtoniani e la rivoluzione inglese, 1689-1720*, ed. Il Mulino, Bologna 1976; W. M. Spellman*, The Latitudinarians and the Church of England, 1660-1700*, University of Georgia Press, Athen, Georgia, - London 1993. [↑](#footnote-ref-26)
27. J. Toland*, Christianity not mysterious* (…), op. cit., p. 17. [↑](#footnote-ref-27)
28. J. Locke, *An essay concerning Human Understanding*, IV, ii, 1. Su questi dibattiti cfr anche L. Klein, *Shaftesbury and the Culture of Politeness: Moral Discourse and Cultural Politics in Early Eighteenth Century England*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1994; M. Micheletti, *Dai Latitudinari a Hume. Saggi sul pensiero religioso britannico dei secoli XVII e XVIII*, ed. Benucci, Perugia 1997. [↑](#footnote-ref-28)
29. J. Toland*, Christianity not mysterious* (…), op. cit., p. 16. Contro questo uso delle idee lockiane da parte di J. Toland, cfr P. Browne, *A Letter In Answer to a Book Entitled Christianity not Mysterous. As also To all Those who Set up for Reason and Evidence In Opposition to Revelation & Mysteries*, by J. Ray, London 1697. Contro J. Toland, su questo punto, anche F. Atterbury, *A Letter To A Convocation-Man Concerning the Rights, powers, and Priviledges of that Body*, for E. Whitlock, London 1697. [↑](#footnote-ref-29)
30. Ibidem p. 23. Nella disputa tra J. Locke e J. Stillingfleet, a fianco di J. Toland, si schierò St. Nye, *The Agreement Of The Unitarians, With The Catholick Church. Being Also A full Answer, to the Infamations of Mr [John] Edwards; and the needless Exceptions, of my Lords the Bishops of Chichester, Worcester, and Sarum and of Monsieur De Luzancy. Part I. In Answer to Mr. Edwards, and my Lord the Bishop of Chichester*, printed in the Year 1697; cfr anche B. W. Young, *Religion and Enlightment in Eighteenth-Century England. Theological Debate from Locke to Burke*, ed. Clarendon Press, Oxford 1999. [↑](#footnote-ref-30)
31. Cfr a esempio J. Locke, *An essay concerning Human Understanding* IV,xii, 3; IV, xviii, 7; IV, xviii, 9; cfr anche J. Locke, *Letter to the Right Reverend* (…), op. cit., vol. IV, p. 59. La Lettera a Ed. Stillingfleet è tradotta in M. Sina (a cura di), J. Locke, *Scritti filosofici e religiosi*, ed. Rusconi, Milano 1979, pp. 477-617, [↑](#footnote-ref-31)
32. J. Toland*, Christianity not mysterious* (…), op. cit., p. 25. Contro l’uso delle “idee chiare e distinte” di J. Toland cfr R. Willis, *The Occasional Paper: Number III. Being Reflexions upon Toland’s Book called Christianity not Mysterious: With some Considerations about the Use of Reason in Matter of Religion. In a Letter to a Friend*, for M. Wotton, London 1697. [↑](#footnote-ref-32)
33. J. Locke, *Scritti filosofici e religiosi*, op. cit., p. 356; cfr anche ibidem, <<*La ragionevolezza del Cristianesimo*>> pp. 280-1, pp. 364-66. [↑](#footnote-ref-33)
34. J. Locke, *An essay concerning Human Understanding*, IV, xviii, 1. [↑](#footnote-ref-34)
35. J. Toland*, Christianity not mysterious* (…), op. cit., p. 35-6. Sulla fede implicita, cfr J. Owen, *A Vindication of the Animadversions* (…), op. cit. p 127; <<*Saggio sulle parole di S. Paolo*>> in J. Locke, *Scritti filosofici e religiosi*, op. cit., p. 653; <<*La condotta dell’intelletto*>>, ibidem p. 667, p. 762. [↑](#footnote-ref-35)
36. Ph. Limborch, *Theologia Christiana ad praxin pietatis ac promotionem pacis Christianae unice directa*, apud H. Westenium, Amstedolami 1686, p. 430. [↑](#footnote-ref-36)
37. E. Cardwell, *Synodalia. A Collection of Articles of Religion, Canons and Proceedings of Convocations in the Province of Canterbury from the Year 1547 to the Year 1717*, ed. University Press, Oxford 1842, vol. II, p. 707; cfr anche J. Robertson, *A short History of Freethought, ancient and modern*, ed. Seenecheim & Co., 2 voll., London 1899 [↑](#footnote-ref-37)
38. C. Motzo Dentice d’Accadia, *Preilluminismo e deismo in Inghilterra*, ed. Libreria Scientifica, Napoli 1970, p. 180. La comprensibilità dei contenuti della Rivelazione era stata sostenuta da J. Locke in *An essay concerning Human Understanding*, IV, xviii, 3. Contro il concetto di mistero di J. Toland cfr J. Gailhard, *The Blasphemous Socinian Heresie Disproved and Confuted, Wherein The Doctrinal and Controversial Parts of those Points are handled, and the Adversaries Scripture and School Arguments answered: With Animadversions upon a late Book called, Christianity not Mysterious*, for R. Wellington, London 1697 [↑](#footnote-ref-38)
39. Sui rapporti con ateismo, deismo, massoneria della negazione del “mistero”, cfr J. A. Lemay, *Deism, Masonry and Enlightment. Essays honoring A. Owen Aldridge*, University of Delaware Press, Newark-London-Toronto; A. C. Kors, *Atheism in France, 1650- 1729. Vol. I: The Orthodox Sources of Disbelief*, Princeton University Press, Princeton 1990; J. A. Champion, *The Pillars of Priestcraft Shaken: The Church of England and its Enemies 1660-1730*, Cambridge University Press, Cambridge 1992. [↑](#footnote-ref-39)
40. E. Garin, *L’illuminismo inglese*, ed. Bocca, Milano 1941, p. 114; cfr J. Locke, *A Letter to the Right Reverend* (…), op. cit., vol. IV, p. 96. Contro il concetto di “mistero” razionale di J. Toland, cfr W. Payne, *The Mystery Of The Christian Faith And Of The Blessed Trinity Vindicated, And The Divinity Of Christ Proved. In Three Sermons. Preach’d at Westminster-Abbey upon Trinity-Sunday, June the 7th, and September 21*, for R. Cumberland, London 1697; cfr anche K. Haakonssen, *Enlightment and Religion. Rational Dissent in Eighteenth-Century Britain*, Cambridge Univ. Press, London 1996. [↑](#footnote-ref-40)
41. J. Toland*, Christianity not mysterious* (…), op. cit., p. 79. Cfr G. Reedy*, The Bible and Reason: Anglicans and Scripture in Seventeenth-Century England*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1985; G. R. Cragg, *The Church and the Age of Reason 1648-1789*, ed. Penguin, Harmondsworth 1960; J. Redwood*, Reason, Ridicule and Religion. The Age of Enlightment in England, 1660-1750*, ed. Thames and Hudson, London 1976. [↑](#footnote-ref-41)
42. Ibidem p. 83, p. 87; cfr M. I. J. Griffin, *Latitudinarism in the Seventeenth-Century Church of England*, ed. L. Fredman, Leiden-New York 1992; R. Kroll, R. Ashcroft, P. Zagorin*, Philosophy, Science and Religion in England, 1640-1700*, Cambridge Univ. Press, London 1992; C. Giuntini, *Toland e i liberi pensatori del Settecento*, ed. Sansoni, Firenze 1974. [↑](#footnote-ref-42)
43. J. Locke, *An essay concerning Human Understanding*, III, vi, 2; cfr D. Berman, *A History of Atheism in Britain: from Hobbes to Russel*, ed. Croom Helm, London 1988; P. Harrison, *<<Religion>> and the Religions in the English Enlightment*, Cambridge Univ. Press, London 1990; M. Valsania, *Mater materia. Materialismo, panteismo e anti-umanesimo nella filosofia britannica del Settecento*, ed. La città del Sole, Napoli 1997. [↑](#footnote-ref-43)
44. Ibidem III, iii, 18; cfr anche III, iii, 5, 19, 20; II, xxxi, 7; cfr anche R. Sullivan, *John Toland and the Deist Controversy: a Study in Adaptation*, Cambridge Univ. Press, Mass. 1982; R. D. Lund*, The Margins of Orthodoxy. Heterodox Writing and Cultural Response, 1660-1750*, Cambridge Univ. Press, London 1995. [↑](#footnote-ref-44)
45. J. Toland*, Christianity not mysterious* (…), op. cit., p. 85, p. 89. Contro l’idea di Toland che non si possa avere fede in ciò che va sopra la ragione umana cfr. Ed. Synge, *An Appendix To A Gentleman’s Religion: In which it is Proved, That nothing contrary to our Reason, can possibly be the Object of our Belief; But that it is no just Exception against some of the Doctrines of Christianity, that they are above our Reason*, for R. Sare, London 1698. [↑](#footnote-ref-45)
46. Cfr J. Locke, *Reasonableness of Christianity*, op. cit., p 7; R. Overtone, *Man’s Mortalitie: or, a Treatise Wherein ‘tis proved, both Theologically and Philosophically, that Whole Man is a compound wholly Mortal, contrary to that Common distinction of Soul and Body*, ed. Liverpool Univ. Press, Liverpool 1698, p. 8. Contro J. Toland in relazione a I Tim. iii, 16, cfr J. Milner, *A Discourse Of Conscience. Shewing, I. What Conscience is, and what are its Acts and Officies. II. What is the Rule of it. III. The several sort of Conscience. IV. How some practical Cases or Questions concerning Conscience may be resolv’d. V. The Benefit and Happiness of a Good Conscience, and the Unhappiness of an Evil one (…). Together with Brief Reflections upon that which the Author of Christianity not mysterious saith upon that known Text, I Tim. iii. 16*, for A. Bosvile, London 1697. [↑](#footnote-ref-46)
47. J. Toland*, Christianity not mysterious* (…), op. cit., pp. 125-6. Contro questa impostazione, vista come sociniana, cfr R. South, *Twelve sermons Upon Several Subjects And Occasions, By Robert South, D. D. The Third Volume. Never before printed*, for Th. Bennet, London 1698. [↑](#footnote-ref-47)
48. J. Tillotson, <<*The Excellency of Abraham’s Faith and Obedience*>>, in *The Works, containing Two Hundred Sermons and Discourses, on several Occasions* (…), for W. Rogers, T. Goodwin, London 1712, vol. I, p. 16. M. Iofrida rileva paralleli in H. A. Röell, *Oratio Inauguralis* (…), e in S. Courcelles, *Religionis Christianae Institutio* (…), cfr M. Iofrida, *La filosofia di J. Toland*, op. cit., p. 36n.; cfr anche N. Culverwell, *An Elegant and Learned Discourse of the Light of Nature*, for John Rothwell, London 1652, p. 172 e i brani d’apertura di *Reasonableness of Christianity* di J. Locke. [↑](#footnote-ref-48)
49. J. Locke, *An essay concerning Human Understanding*, I, iv, 16. [↑](#footnote-ref-49)
50. J. Owen, *A Vindication of the Animadversions* (…), op. cit., p. 53. Da ciò la necessità di tornare alla purezza originaria, cfr ibidem p. 210. [↑](#footnote-ref-50)
51. J. Toland*, Christianity not mysterious* (…), op. cit., pp. 164-5; per il rapporto di queste tesi con quelle di J. LeClerc, cfr C. Giuntini, *Panteismo e ideologia repubblicana: John Toland*, op. cit., pp. 107-8. [↑](#footnote-ref-51)
52. J. Toland*, Christianity not mysterious* (…), op. cit., pp. 168-9, p. 173; qui l’accordo con J. Locke è notevole, cfr J. Locke, *The Reasonableness of Christianity*, op. cit., vol. VII, p. 147. [↑](#footnote-ref-52)
53. Su J. Toland vedi inoltre S. H. Daniel, *John Toland: his Method, Manners, and Mind*, Mc Gill-Queen’s Univ. Press, Kingston-Montreal 1984; P. Hyland, N. Sammels, *Irish Writing: Exile and Subversion*, ed. Macmillan, London 1991; R. R. Evans, *Pantheisticon: The Career of John Toland*, ed. P. Lang, New York-Bern-Frankfurt-Paris 1991. [↑](#footnote-ref-53)