



**UNIVERSITÀ
DI TRENTO**

Dipartimento di Lettere e Filosofia
Corso di Dottorato Culture d'Europa.
Ambiente, spazi, storie, arti, idee

CORSO DI DOTTORATO IN
“CULTURE D'EUROPA. AMBIENTE, SPAZI, STORIE, ARTI, IDEE”
Curriculum: Filosofia

Ciclo XXXVII

Coordinatore del Corso di Dottorato: prof. Federico Laudisa

ADRIAAN KOERBAGH
La teologia-politica nel circolo di Spinoza tra
democrazia e socinianesimo

Dottorando: Roberto Levoni

Settore scientifico-disciplinare M-FIL/06

Relatore:

prof. Francesco Ghia

Anno accademico 2024/2025

*Tegen spreekt dan nu niet meer o menschen!
wie gij sijt, de reden; maar volgt deselve
in alle saaken, en gij sult nimmer doolen.*

Ora, o popolo, non parlate più
contro la ragione, chiunque voi siate;
ma seguitela in ogni cosa e non sbaglierete mai.

A. Koerbagh, *Een ligt schijnende in duystere plaatsen*

Indice del Volume

p. 5	<i>Indice del Volume</i>
	<i>Introduzione</i>
p. 7	<i>L'«ateismo puro» del «prigioniero Koerbagh»</i>
p. 10	<i>Gli obiettivi del progetto</i>
	<i>I. Una biografia maledetta</i>
p. 17	<i>Figli di una ricca famiglia onesta</i>
p. 19	<i>Utrecht, Leiden e Rijnsburg, tra collegianti e antitrinitari</i>
p. 23	<i>Il ritorno ad Amsterdam e le opere degli anni 1664 e 1668</i>
p. 30	<i>Il rampjaar della famiglia Koerbagh</i>
	<i>II. Dal Vocabolario per il popolo al Dialogo riguardante la Sovranità</i>
p. 37	<i>La pubblicazione del Vocabolario “per il popolo”</i>
p. 43	<i>Hobbes, Spinoza e Koerbagh tra giusnaturalismo, contrattualismo e liberalismo</i>
p. 52	<i>Laicismo, secolarismo e democrazia: l'influenza dei fratelli de Witt e De la Court</i>
p. 62	<i>Un Dialogo orfano per un Autore privato del proprio “figlio” letterario</i>
p. 71	<i>«Sua Altezza il Principe d'Orange [...] non è un sovrano»</i>
p. 85	<i>Una “guerra” razionalistica ai «dominatori di questo mondo di tenebra»</i>
p. 93	<i>Il fulcro del dialogo tra Spinoza, De la Court, Hobbes e Machiavelli</i>
	<i>III. Un Giardino ricolmo di eresie. Scienza, politica e teologia</i>
p. 97	<i>L'eresia naturalistica del Giardino fiorito con ogni genere di bellezze</i>
p. 108	<i>Esorcismi, miracoli e oracoli contro Dio</i>
p. 122	<i>Misse en Propheet tra falsità, superstizione e inutili orpelli</i>
p. 131	<i>Teologia, ovvero la Scienza della Natura di Dio</i>
p. 141	<i>Dyl Ulenspegel, Reyntje de Vos e altre favole farisee</i>
p. 155	<i>E vera et rationali Theologia ad iustam et veram Religionem</i>
p. 174	<i>La Politica come scienza per una Scienza come politica</i>
p. 199	<i>Meyer “creatore” del Bloemhof(?)</i>
	<i>IV. Una Luce tra le tenebre. Le ombre della Teologia nella Scienza di Dio</i>
p. 209	<i>Biografia editoriale di una Luce condannata all'oscurità</i>
p. 214	<i>«I politici prudenti dovrebbero accogliere questo libro»</i>
p. 223	<i>Dio, ovvero le Leggi dell'Universo</i>
p. 237	<i>Origine del Mondo, ovvero l'Eterno Ordine della Natura</i>
p. 248	<i>La Tri-Unità, ovvero il Tre nell'Uno, ovvero un inganno dei teologi</i>
p. 273	<i>Tra fede cieca e ragione oscura. La Trinità come strumento di potere</i>
p. 301	<i>Maestro soltanto umano, divino per quanto mortale: la figura del Cristo</i>
p. 322	<i>Redenzione senza fede, salvezza senza religione: la verità come unica via</i>
p. 335	<i>La ragione come misura del bene e del male</i>
	<i>V. Una Luce tra le tenebre. Le ombre della Religione nella Politica</i>
p. 361	<i>Dalla metafisica della ragione alla teologia-politica della libertà</i>

- p. 363 *Decostruire il fondamento cristologico: il nome, l'idolo e l'errore*
- p. 387 *La salvezza non si riceve: redenzione come processo razionale interiore*
- p. 397 *Nessun uomo può parlare a nome di Dio*
- p. 410 *Decostruzione semantica e legittimità del dissenso "eretico"*
- p. 429 *Solo la ragione salva: l'universalismo etico contro la teologia esclusiva*
- p. 439 *L'idea razionale contro il Dio antropomorfo*
- p. 452 *La sola vera religione è la verità: contro il culto, la rivelazione e la mediazione*

VI. Una Luce tra le tenebre. Le ombre della Superstizione nella Scienza

- p. 469 *Dissolvere le tenebre: superstizione e ragione alla prova del reale*
- p. 470 *Il Cielo e l'Inferno: luoghi immaginari per anime immaginarie*
- p. 495 *Angeli, demoni e fantasmi: il bestiario teologico dell'ignoranza*
- p. 534 *Oracoli e maghi: l'economia simbolica dell'inganno sacro*
- p. 603 *La natura senza eccezioni: la distruzione dell'evento soprannaturale*

Conclusione

- p. 625 *Coerenza e originalità del progetto filosofico di Adriaan Koerbagh*
- p. 640 *Immanenza, linguaggio, libertà: il confronto teorico tra Koerbagh e Spinoza*
- p. 656 *Bibliografia*
- p. 685 *Convegni, Relazioni e Lezioni*
- p. 687 *Ringraziamenti*

Introduzione

L'«ateismo puro» del «prigioniero Koerbagh»

Nell'anno 1896, grazie alla fondamentale pubblicazione di *Spinoza en zijn kring*¹ a opera dello storico Koenraad Oege Meinsma (1865-1929), fu rinvenuta nei polverosi archivi della *Universiteitsbibliotheek* di Amsterdam una lettera, risalente al 13 settembre 1671, inviata da Philipp van Limborch² (1633-1712) – teologo in rapporto epistolare con John Locke – all'amico teologo, filosofo, Consigliere di Stato a Utrecht e *doctor* in medicina Lambert van Velthuysen³ (1622-1685). Nella lettera, van Limborch esprime appieno lo sdegno e l'astio dell'élite neerlandese del XVII sec. nei confronti di Baruch Spinoza e del suo «gregge» di amici e collaboratori intellettuali:

A mio parere, il confronto di questi due passaggi chiarisce che l'autore [ossia Spinoza] non riconosce altro dio che questo stesso universo [e l'insieme delle sue leggi]: [affermazione] che in realtà nega Dio. Sono rafforzato in questo giudizio da una conversazione avuta con un membro di questo gregge: c'è, diceva, un solo ente che è Dio [...]; tutti gli esseri particolari, che chiamiamo creature, sono sostanze [...] o modi di sussistere nell'unico Ente. [...] E da queste parole ho concluso che essi credono che tutto sia Dio, che nulla è realmente distinto da esso, ma che ci sono solo vari modi di sussistenza nell'essenza divina. [...] Questo è ateismo puro⁴.

L'edizione francese, con una nota al testo, chiarisce chi sarebbe con ogni probabilità il «membro di questo gregge» con il quale avrebbe parlato van Limborch: il giurista, medico e filosofo Adriaan Koerbagh (1632/3-1669). Battezzato il 25 gennaio 1633, pochi mesi dopo la nascita di Spinoza nella congregazione ebraica Talmud Torah, a poche centinaia di metri di distanza dal centro cittadino di Amsterdam, Adriaan era figlio di Hans Jansz. Koerbagh (1594-1644), artigiano ceramico (*platteelbakker*) e mercante di grano

¹ Meinsma K. O. 1896, *Spinoza en zijn kring*, nella trad. fr. di J.P. Osier e S. Roosenburg, *Spinoza et son cercle*, J. Vrin, Parigi, 1983.

² Teologo rimostrante (cfr. *infra*, al cap. I di questa *Dissertazione*) figlio di un noto avvocato di Amsterdam, studiò a Utrecht e Leiden prima di diventare pastore a Gouda e professore di teologia al Seminario Rimostrante di Amsterdam.

³ Teologo, filosofo, medico e politico neerlandese di Utrecht, famoso per il suo contatto con Spinoza e per la sua feroce critica all'organizzazione ecclesiastica. Dopo avere studiato a Ginevra e avere ottenuto il titolo di *Doctor* nel 1644 in filosofia, proseguì nella carriera medica.

⁴ Meinsma (1983), pp. 518-520. Traduzione mia dall'edizione francese dello *Spinoza en zijn kring* curata da Osier. Nel testo originale in neerlandese la lettera è riportata in latino.

(*korendrager*), e Trijntje Adriaens (1600-?), probabilmente levatrice. Essi ebbero non meno di undici figli, dei quali, tuttavia, solamente quattro erano ancora in vita nel 1644, secondo quanto emerso da un documento relativo al testamento di Hans Jansz.⁵: Claes (battezzato il 16 febbraio 1620), Lucia-Sijtje (battezzata il 6 agosto 1630), Adriaan (battezzato il 25 gennaio 1633) e Johannes (battezzato il 15 ottobre 1634)⁶. Alcuni degli altri figli morti in tenera età, furono Lijsbet, battezzata il 7 giugno 1618; Brechjen, battezzata il 27 ottobre 1622; Jan, battezzato il 25 agosto 1625; due omonimi Aerjan, battezzati l'uno il 16 settembre 1631, l'altro il 25 gennaio 1633; e Jacob, battezzato il 4 maggio 1636. Di Aerjan, forse gemello di Adriaan, non si sa altro, se non che non raggiunse i dieci anni.

Le fonti contemporanee, tranne che per alcune eccezioni di cui si parlerà più nel dettaglio, tacciono riguardo alla vita di Adriaan, il quale tuttavia diventò oggetto di scandalo sulla bocca di tutti i concittadini amstelodamensi nel corso degli anni 1668-1669, quando entrò dichiaratamente in conflitto con la Chiesa riformata di Amsterdam. Tale ostilità lo portò a essere condannato al carcere, per poi morire poco dopo a causa di una malattia probabilmente polmonare. Infatti, il 16 marzo 1669, nel registro delle sepolture delle Nieuwe Kerk di Amsterdam, è presente il nome di «Cornelis Witsen, ufficiale in capo di giustizia, domiciliato sul [canale] Keisersgracht, civico 8». Nel registro del 15 ottobre dello stesso anno, si ricorda, invece, la sepoltura di «Adriaan Koerbagh, domiciliato presso la Oude Nieuwestraat, civico 8». Le due abitazioni risultano ancora oggi prossime, a breve distanza pedonale, così come le due anonime tombe giacciono ancora oggi, probabilmente vicine, al di sotto di due dei lastroni che compongono il pavimento della Nieuwe Kerk di Amsterdam, in Piazza Dam, insieme a un altro migliaio circa di corpi sepolti.

Lo sceriffo e Consigliere di Stato ad Amsterdam Cornelis Jansz. Witsen (1605-1669) fu il principale artefice, insieme ad alcuni delatori, della cattura e dell'imprigionamento di Adriaan Koerbagh. Nonostante le sue richieste di torture e pene più gravi fossero state disattese dai magistrati, la condanna "mite" proclamata dai quali spinse Cornelis Croock⁷ (1637-1687) a inserire nella sua raccolta di testi poetici nota

⁵ Stadsarchief Amsterdam (SAA) MS, 5073/797, p. 140.

⁶ SAA DTB, 7, p. 12 e DTB, 41, pp. 90, 233.

⁷ Da non confondersi con l'omonimo docente e letterato della prima metà del XVI sec.

come *Het Nieuwe Hoornse Speel-werck*⁸ un componimento di quarantotto versi dedicato *Al prigioniero Koerbagh, riguardo il suo dizionario senza Dio, o [meglio noto come] Giardino fiorito con ogni genere di bellezza senza patimento*. Come riportato da Meinsma, il testo si apre con una tristemente ironica dedica al cosiddetto eretico Koerbagh: si legge, infatti, «beato te, Koerbagh, che nella grande città dell'Amstel sei stato imprigionato per un glossario: se la Spagna o l'Italia ti avessero tenuto dietro le loro sbarre, la tua pena sarebbe stata peggiore del cappio»⁹.

A tutti gli effetti, nonostante la prigionia, aggravando le sue già precarie condizioni, ne abbia causato la morte, la pena decisa dai magistrati fu lieve rispetto a quanto sarebbe accaduto in un paese a maggioranza cattolica: oltre a una salata multa, Adriaan avrebbe dovuto scontare dieci anni di carcere, cui ne sarebbero seguiti altrettanti di esilio. Scontato a malapena un decimo degli anni di prigionia, l'«eretico di Amsterdam» fu rilasciato a pochi giorni dalla sua morte, avvenuta il 15 ottobre 1669. Meinsma, nella già citata opera, riporta un altro particolare elemento legato alla sua morte e alla successiva sepoltura, citando il *De kerklyke en weereldlyke historien* pubblicato nel 1705 dall'editore e scrittore Willem Goeree (1635-1711):

Il destino volle che "quando il suo cadavere venne trasportato alla tomba durante il tragitto fu vista volare per caso una gallina nera che rimase a lungo sulla bara senza che si riuscisse a scacciarla, né con minacce, né con pietre, né con colpi di cappello, come hanno visto centinaia di persone e ognuno ha dato la sua interpretazione"¹⁰.

Non era, forse, «Satana stesso che veniva a prendere possesso dell'anima del "bestemmiatore" per portarlo all'inferno»¹¹, come si chiede Meinsma riprendendo il pensiero più comune tra gli spettatori?

⁸ L'edizione a cui si fa qui riferimento, date la maggiore reperibilità e la migliore qualità di conservazione, è la riedizione del 1732 a opera di Jacob Duyn: Croock C. 1672, *Het Nieuwe Hoorsche Speelwerk*, nell'ed. a cura di Duyn J., *Het Nieuwe Hoornse Speel-werck*, Hoorn, 1732. Per il testo completo e la traduzione della poesia si rimanda alle *Appendici* di questa dissertazione.

⁹ Croock (1732), pp. 365-366, cit. in Meinsma (1983), p. 371.

¹⁰ Goeree W. 1705, *De Kerklyke en Weereldlyke Historiën*, nell'ed. a cura di van Abkoude J., *De kerklyke en weereldlyke historien*, Leiden, 1730, cit. in Meinsma (1983), p. 371.

¹¹ Meinsma (1983), p. 371.

Gli obiettivi del progetto

Oltre alla particolare vicenda personale di Adriaan Koerbagh e, come si vedrà, del fratello Johannes, che mostra il rovescio della medaglia e i limiti della tolleranza neerlandese del *secolo d'oro*, senza dubbio un caso raro nel contesto europeo, ma con numerose zone d'ombra, cos'ha di singolare e unico questo pensatore, a lungo considerato un epigono marginale del radicalismo spinoziano? Cosa è possibile trovare nel suo pensiero, nella sua breve biografia e nelle sue poche opere, tanto da dedicare alla sua persona e alla sua "teologia politica" una dissertazione finale di dottorato?

Innanzitutto, è bene chiarire il titolo di quest'ultima: *Adriaan Koerbagh, la teologia-politica nel circolo di Spinoza tra democrazia e socinianesimo*. In primo luogo, si tratta frutto di oltre un decennio di ricerca svolta nel corso degli studi universitari felsinei e tridentini sui membri del *kring*, il circolo di Spinoza e su coloro che, più o meno, si sono avvicinati a essi o ne hanno influenzato il pensiero. Importanti, come si vedrà, saranno infatti non solo le esperienze di autori come Baruch Spinoza (1632-1677), Johannes Bouwmeester (1634-1680), Abraham van Berkel (1630-1688), Lodewijk Meijer (1629-1681); ma anche il pensiero dei loro "maestri" e ispiratori, tra i quali spiccano senza dubbio Niccolò Machiavelli (1469-1527), Fausto Socini (1539-1604), Giordano Bruno (1548-1600), Thomas Hobbes (1588-1679), René Descartes (1596-1650), Frans van den Enden (1602-1674), Uriel da Costa (1585-1640) e Pieter De la Court (1618-1685). Ai rapporti intellettuali, personali e politici con questi amici e modelli intellettuali sarà dunque dedicata la sezione più importante e corposa della dissertazione, con confronti diretti, da diverse angolazioni e secondo diversi punti di vista. L'analisi di come Koerbagh abbia ispirato e sia stato influenzato occuperà quindi la parte centrale di questo testo, con la funzione di rendere più completo e contestualizzato quanto mostrato e, auspicabilmente, attestato nella prima parte, e di condurre l'esposizione della ricerca al suo culmine e studio più intricato ma interessante.

Nella prima sezione, infatti, dopo avere mostrato ciò che è stato possibile riscontrare finora dagli archivi riguardo la biografia di Adriaan (e Johannes) Koerbagh, si procederà all'analisi dettagliata delle domande sollevate e delle risposte proposte nelle sei opere da egli pubblicate: 1.1) le due tesi di laurea in medicina e diritto, dai titoli

*Disputatio medica inauguralis: de phtisi*¹² e *Disputatio juridica inauguralis: de querela inofficiosi testamenti et legitima*¹³, importanti non tanto – o, non solo – per quanto sostenuto dall'autore, quanto piuttosto nell'indicazione di coloro che furono i suoi docenti e patrocinatori nei primi anni di studio universitario e attivismo politico; 1.2) l'“orfano” ‘*t Samenspraeck tusschen een Gereformeerden Hollander en Zeeuw*¹⁴ del 1664, che rappresenta forse il suo testo più sistematico, nonostante la brevità nella sua forma pamphlettistica, benché ancora oggi contestato da alcuni studiosi come di incerta paternità. Su questa questione si cercherà di gettare nuova luce e di chiarire, il più efficacemente possibile, che non può che essere stato scritto da Koerbagh; 1.3) l'apparentemente “innocente” dizionario giuridico ‘*t Nieuw Woorden-Boek der Regten*¹⁵, pubblicato anch'esso nel 1664 per ampliare la conoscenza e la consapevolezza del popolo in un processo di futura “emancipazione” intellettuale; 1.4) il “diabolico”, nonché maggiormente osteggiato e contestato, *Een Bloemhof van allerley lieflijkheyd sonder verdriet*¹⁶, pubblicato nei primi mesi del 1668, poco prima della fuga dalla città natia e della conseguente cattura da parte dello sceriffo Witsen fuori dai confini comunali di Amsterdam; 1.5) e, infine, la *summa* del pensiero koerbaghiano, che sintetizza le prime istanze teologico-politiche del *Samenspraeck*, il desiderio di emancipazione popolare del *Woorden-Boek* e i forti attacchi anti-trinitari e anti-clericali del *Bloemhof*: il primo volume¹⁷ dell' *Een ligt schijnende in duystere plaatsen*¹⁸, la cui pubblicazione fu iniziata da Adriaan nel 1668 e terminata postuma dal fratello Johannes.

¹² Koerbagh A. 1659, *Disputatio medica inauguralis, de phtisi*, Leiden Un., Leiden.

¹³ Koerbagh A. 1661, *Disputatio juridica inauguralis, de querela inofficiosi testamenti et legitima*, Leiden Un., Leiden.

¹⁴ Lett. *Un dialogo tra un olandese riformato e uno zelandese*. Koerbagh A. 1664b, ‘*t Samenspraeck tusschen een Gereformeerden Hollander en Zeeuw*, A. de Vrede, Middelburg.

¹⁵ Lett. *Un nuovo dizionario dei diritti*. Koerbagh A. 1664a, ‘*t Nieuw Woorden-Boek der Regten*, ved. di J. H. Boom, Amsterdam.

¹⁶ Lett. *Un giardino fiorito con ogni genere di bellezza senza afflizione*. Koerbagh A. 1668a, *Een Bloemhof van allerley lieflijkheyd sonder verdriet*, Van Eede (?), Amsterdam.

¹⁷ Cfr. *infra*, ai cap. IV-VI di questa *Dissertazione*.

¹⁸ Lett. *Una luce che risplende in luoghi oscuri*. Koerbagh A. 1668b, *Een ligt schijnende in duystere plaatsen* (1668), nell'ed. nl. di Vandenbossche H., *Adriaan Koerbagh. Een ligt schijnende in duystere plaatsen*, VVB-VUB, Brussel, 1974; e nella trad. en. di Wielema M., *Adriaan Koerbagh. A light shining in dark places*, BRILL, Leiden-Boston, 2011.

L'obiettivo principale di questa prima sezione sarà dunque quello di presentare al lettore, attraverso i testi di Koerbagh stesso, le vicende “editoriali” delle opere dell'autore e il contenuto di queste ultime, così da potere chiarire il più possibile i motivi che spinsero le autorità laiche della tollerante Repubblica neerlandese ad ascoltare le recriminazioni della Chiesa riformata e a istituire un processo per eresia. In secondo luogo, si cercherà, già all'interno della prima parte di questo lavoro, di porre le basi su cui costruire il confronto tra Koerbagh e gli altri autori citati in precedenza e che verranno presi in esame. Infine, così come l'intera dissertazione rappresenta la prima monografia, all'interno della critica nazionale e internazionale, sistematica sulla vita e il pensiero di Adriaan Koerbagh, con la sua prima parte si realizzerà la prima trattazione completa e, auspicabilmente, il più possibile esaustiva su tutte le opere, edite e non, dell'autore.

La seconda sezione, come già anticipato, si occuperà quindi di analizzare nel dettaglio i rapporti personali, collaborativi e intellettuali che Koerbagh visse durante la sua intensa e travagliata, seppur breve, vita, tra le città di Amsterdam, Leiden, Middelburg e Culemborg, nelle province neerlandesi di Olanda settentrionale e meridionale, Zeeland e Ghelderland. In primo luogo, 2.1) l'influenza che sul suo pensiero teologico, politico e filosofico ebbero i professori e patrocinatori ai quali si avvicinò negli anni di studio universitario. Seguirà poi l'importante sottosezione 2.2), dedicata interamente ai rapporti dell'“eretico” della Oude Nieuwestraat con coloro che divennero ben presto i riferimenti a cui ispirarsi e con cui confrontarsi personalmente ancor prima che intellettualmente: primo tra tutti, il fratello Johannes, seguito poi dai sopracitati Bouwmeester, van Berkel e Meijer. In che modo la lessicografia “scientifica”, “esegetica” e “popolare” di Meijer ha portato al concepimento della struttura dei dizionari *Woorden-Boek* e *Bloemhof*? Quanto gli studi artistici e teatrali di Bouwmeester hanno favorito la forma pamphlettistica del *Samenspraek*, fortemente riconoscente, da un punto di vista contenutistico, anche nei confronti delle traduzioni in neerlandese dei testi di Hobbes curate e edite da van Berkel? Quanto, ancora, la vicinanza del fratello Johannes, nominato pastore per quanto in odore di eresia, ha favorito lo sviluppo del critico pensiero antitrinitario di Adriaan? Queste le domande principali alle quali si cercherà, allo stato attuale della conoscenza su Koerbagh e grazie a nuovi materiali d'archivio, di dare una risposta soddisfacente.

2.3) Chiarita, a questo punto, la natura e la portata di questi primi e fondamentali rapporti intellettuali, sarà possibile analizzare il modo in cui Koerbagh si sia avvicinato

al pensiero dei “grandi” a lui contemporanei o di poco precedenti. Machiavelli, Socini, Bruno, Hobbes, Descartes, van den Enden, da Costa e De la Court sono solo alcuni dei nomi più celebri ai quali egli poté ispirarsi e dai quali trasse istanze filosofiche, metodologie di lavoro, forme letterarie e non solo. A causa di ciò, il pensiero di Koerbagh potrebbe apparire come una sintesi apparentemente caotica e priva di originalità di influenze terze fatte convivere sotto la lente di uno spinozismo “sociniano”. E così è stato per più di due secoli, fino al prezioso e illuminante testo di Meinsma, che ha riaperto gli studi sull’autore riportandone alla luce la memoria. Ma non solo: è infatti soltanto negli ultimi cinquant’anni circa che Koerbagh ha iniziato a essere posto sotto i riflettori della ricerca storica e filosofica, i cui promotori principali hanno permesso di dimostrare come, in realtà, egli sia stato un pensatore originale, indubbiamente legato all’“ingombrante” figura spinoziana, ma allo stesso tempo fondamentale per la formazione di Spinoza stesso. Si è quindi deciso di sfruttare questa occasione per porgere un sincero ringraziamento ad autori come Hans Bloem, Pim den Boer, Roberto Bordoli, Wiep van Bunge, Jonathan Israel e, in particolar modo, Gerrit Jongeneelen, Sonja Lavaert, Bart Leeuwenburgh, Steven Nadler e Stefano Visentin¹⁹, ai quali si dovrebbero aggiungere ancor più nomi di celebri studiosi che si sono occupati di Spinoza, del suo circolo e/o del contesto socioculturale in cui vissero e operarono. Grazie alle loro ricerche è stato possibile non solo avere un’immagine più che mai complessa e dettagliata dell’“eretico di Amsterdam”, ma anche – e, con una certa soddisfazione personale, soprattutto – riuscire a completare questa dissertazione, concepita durante il decennio di ricerca su Koerbagh e realizzata nel corso degli anni di Dottorato presso l’Università degli Studi di Trento.

Ma, ritornando a ciò che è realmente importante, in seguito alla sezione centrale di confronti e analisi comparate, la dissertazione proseguirà con la sua terza e ultima sezione. Essa sarà dunque dedicata interamente al rapporto tra Koerbagh e Spinoza. Infatti, considerati dai contemporanei e dalla critica successiva come la coppia di membri più legati tra loro all’interno del circolo, non hanno tuttavia lasciato alcuna prova della loro “vicinanza” e collaborazione. Nonostante ciò, da quanto emerso dalla lettura comparata delle opere dell’uno e dell’altro, è possibile affermare, seguendo la più che plausibile e ormai generalmente accolta intuizione di Nadler²⁰, che, se la teologia di Koerbagh è figlia,

¹⁹ Cfr. *Bibliografia*.

²⁰ Nadler S. 2011, *A Book Forged in Hell*, Princeton U.P., Princeton, 2011.

soprattutto, del *Deus sive Natura* di Spinoza, allo stesso tempo la teologia-politica di quest'ultimo è ragionevolmente derivata dal pensiero anticlericale, laicizzante e radicalmente razionale del primo. Si tratta di una tesi audace, ma, nonostante ciò, avallata da diverse evidenze testuali e contenutistiche. Ed è così che, quindi, è possibile giungere alla terza e ultima sezione di questa esposizione, che andrà ad analizzare i seguenti aspetti del rapporto Koerbagh-Spinoza: 3.1) innanzitutto, cosa sia rimasto, tre secoli e mezzo dopo, di un'amicizia fraterna di cui contemporanei e studiosi hanno studiato e studiano tuttora le implicazioni intellettuali ma di cui, contemporaneamente, non è rimasta nemmeno una lettera nel ricco carteggio di Spinoza; 3.2) in secondo luogo, in che modo il Dio "della fisica naturale" sia figlio del *Deus sive Natura* e se, anche in minima parte, la contaminazione non sia stata reciproca; 3.3) ancora, come le vicende editoriali dell'*Ethica*²¹ e del *Tractatus*²² spinoziani e del *Samenspraek* e del *Ligt* koerbaghiani possono aiutare a dirimere, grazie anche a un'analisi cronologica, alcuni punti oscuri di questa influenza reciproca; 3.4) infine, la differente declinazione della *libertas philosophandi* nel pensiero dei due autori, tanto simile eppure con forti punti di distacco, figli soprattutto della diversa appartenenza culturale, per quanto entrambi allontanati e denigrati dalle loro comunità d'origine.

Il Dio monista e coincidente con le leggi della fisica naturale di Koerbagh è il *Deus sive Natura* di Spinoza oppure si tratta di un concetto differente? Il «libero pensiero in libero stato», per utilizzare un termine anacronistico ma esplicativo, professato da quest'ultimo è presente in maniera identica anche nel pensiero dell'amico, o è sviluppato secondo una prospettiva distinta? La *libertas* e la *vera religio* dell'uno sono corrispondenti agli stessi concetti espressi dall'altro, o sono forse due derivazioni ben differenti di un unico confronto filosofico tra pensatori tanto vicini ma, allo stesso tempo, tanto diversi? Queste sono solamente alcune delle domande alle quali, al termine di questa dissertazione, si cercherà di dare una risposta. Si tratta, dunque, di un progetto indubbiamente articolato e, data la profonda lontananza linguistica e culturale tra

²¹ Spinoza B. 1677b, *Ethica more geometrico demonstrata*, nell'ed. lat. di Gebhardt C., *Opera* (4 voll.), C. Winter, Heidelberg, 1925; nella trad. it. di Mignini F. e Proietti O., *Spinoza. Opere*, Mondadori, Milano, 2007.

²² Spinoza 1670, *Tractatus theologico-politicus*, nell'ed. lat. di Gebhardt C., *Opera* (4 voll.), C. Winter, Heidelberg, 1925; nella trad. it. di Mignini F. e Proietti O., *Spinoza. Opere*, Mondadori, Milano, 2007. Per la modifica dell'elogio, cfr. Nadler 2011.

l'italiano del XXI sec. e il neerlandese del XVII, di lunga realizzazione. Eppure, si tratta del compimento di una ricerca personalmente decennale, ma che affonda le sue radici nella metà del secolo scorso, con l'obiettivo primario di riportare alla luce, nel modo più esaustivo possibile, un autore tanto noto e "problematico" all'epoca quanto dimenticato al giorno d'oggi.

I.

Una biografia maledetta

Figli di una ricca famiglia onesta

Per comprendere la portata e le implicazioni del pensiero di Adriaan Koerbagh, non si può prescindere da una ricostruzione, per quanto frammentaria, del contesto familiare e sociale in cui egli nacque e si formò. Prima di giungere all'analisi delle sue opere e dei suoi legami intellettuali, è necessario tornare alle origini, a quell'intreccio di vite, luoghi e consuetudini quotidiane che contribuirono a delineare i primi tratti di una personalità destinata a entrare in rotta di collisione con i poteri religiosi e civili del proprio tempo. È dunque da lì che muoveremo il nostro percorso, ritornando proprio al 25 gennaio 1633 all'interno della "Chiesa Nuova" (consacrata ufficialmente nel 1409 ma ultimata a metà del secolo successivo come alternativa all'ormai troppo piccola "Chiesa Vecchia", la *Oude Kerk*). Abbiamo già ricordato di come i coniugi Koerbagh- Adriaens abbiano battezzato almeno undici figli, dei quali, tuttavia, solamente Claes, Lucia-Sijtje, Adriaan e Johannes raggiunsero l'età adulta. Questi ultimi, assieme alla madre, alla prematura morte del padre Hans Jansz., riuscirono a vivere una vita agiata nella società dominata dalla ricca borghesia amstelodamense grazie ai possedimenti familiari. In un testamento¹ redatto dalla madre Trijntje il 30 dicembre 1656, infatti, la famiglia Koerbagh, ben dodici anni dopo la morte di Hans Jansz., possedeva ancora due case nel centro cittadino di Amsterdam e la considerevole cifra di 20.000 fiorini.

Nonostante la morte prematura di Claes e il celibato "promiscuo"² di Adriaan e Johannes, l'ottima gestione patrimoniale della madre e i matrimoni di Lucia-Sijtje con il ricco manifattore lanario Jacob Blauwenhelm (1624-1658) e, alla morte di quest'ultimo, con il libraio di successo ma oggi poco noto Johannes van Ravenstijn, permisero alla famiglia un'ottima istruzione e una vita degna dei più ricchi mercanti e banchieri della città. Infatti, i Blauwenhelm e i van Ravenstijn erano imparentati con gli Huddle, i Valckenier e gli Huydecoper, alcune tra le più ricche e influenti famiglie mercantili della

¹ SAA MS, 5075/2687, pp. 88-91.

² Cfr. *infra*, in questo cap. I di questa *Dissertazione*.

capitale dell'Olanda settentrionale. Le stesse famiglie, per altro, alle quali si avvicinò Adriaan nel corso dei suoi studi universitari. Fu così che, quindi, nel 1653, Adriaan e Johannes si iscrissero assieme al “corso di studi” in filosofia della neofondata (1636) Università di Utrecht, ma già nel 1656 i fratelli “Ceurbagh³” risultarono iscritti presso l'Università di Leiden, più antica e prestigiosa. Qui, nel 1660 Johannes si laureò in teologia e fu ammesso al ministero come candidato pastore, mentre Adriaan si laureò nel 1659 in medicina e nel 1661 in diritto (o, per meglio dire, *iuris utrisque*), patrocinato dai più illustri professori e scienziati appartenenti alla frangia più liberale ed eterodossa dell'alta società neerlandese. Infatti, la *Disputatio juridica*, la cui pubblicazione e discussione fu presieduta dal filologo classico e all'epoca rettore dell'Università Johann Friedrich Gronov (1611-1671), è dedicata dall'autore al pretore della città, nonché suo *Curator*, Lambert Reynst (1613-1679). Quest'ultimo, membro del partito liberale guidato dai fratelli de Witt⁴, faceva parte del governo federale di questi ultimi, oltre a essere imparentato con le famiglie de Witt stessa, Bicker e de Graeff, le più influenti, ricche e potenti della città olandese. Per la realizzazione della *Disputatio medica*, la cui pubblicazione e discussione fu presieduta dal teologo ed ebraista e all'epoca rettore dell'Università Johannes Cocceius (1603-1669), Koerbagh ringrazia, invece, il medico e botanico Adolphe Vorst (1597-1663); il fisico, botanico, scrittore e suo precettore già per la *exercitatio* Johannes Antonides van der Linden (1609-1664); il naturalista e medico Franz de le Boë Sylvius (1614-1672); e il professore di anatomia e chirurgia, figlio di uno dei dirigenti della Compagnia delle Indie Orientali, nonché precettore del pioniere in anatomia e geologia Niels Steensen⁵ (1638-1686), Johannes van Horne (1621-1670).

³ Non essendo importanti e fissi come al giorno d'oggi, i cognomi nel XVII sec. potevano essere scritti in maniera differente o, addirittura, modificati senza nemmeno dover registrare il cambiamento presso un notaio. È così che, dunque, è possibile leggere, in fonti contemporanee tra loro, come i Koerbagh fossero noti anche come Ceurbagh, Coerbag, Keurbagh, ecc..

⁴ Cornelis (1623-1672) e Johann (1625-1672) de Witt furono, grazie alla nomina di quest'ultimo a Gran Pensionario d'Olanda, dal 1653 fino all'anno della loro morte, *de facto* i capi di stato della Repubblica delle Province Unite. In seguito alla sconfitta inflitta alla Repubblica da Luigi XIV, prima alleato delle Province neerlandesi, gli Oranje e i loro alleati sfruttarono il periodo di disordini a loro vantaggio, incitando la folla a linciare i de Witt, che furono massacrati e appesi per diversi giorni a due pali. I loro cadaveri, deturpati e ormai irriconoscibili, furono inoltre tagliati a pezzi e divorati dalla folla sobillata dai loro avversari politici.

⁵ Vicario apostolico, vescovo titolare e vescovo ausiliare nato a Copenhagen beatificato nel 1988 da Giovanni Paolo II, Steensen è considerato a tutti gli effetti il padre della geologia e della stratigrafia, oltre ad avere compiuto fondamentali scoperte in ambito anatomico, come, ad esempio, la scoperta della funzione delle ghiandole secernenti e dei linfonodi, la dimostrazione della natura muscolare del cuore e l'intuizione della funzione delle ovaie e delle tube uterine.

I fratelli, a giudicare dalle fonti, poterono sostenere almeno una decina di anni di studi senza preoccuparsi della necessità di trovare un impiego per mantenere la loro permanenza al di fuori di Amsterdam. È infatti attestato che, mentre Adriaan discuteva le due *disputationes*, Johannes si era trasferito, nel 1659, a Groningen, riprendendo gli studi teologici e laureandosi nuovamente nel 1663. Del biennio a Groningen, sono emersi dagli archivi due importanti documenti: l'*Album Studiosorum Academiae Groninganae*, in cui, a p. 84, risalta la presenza di un "Johannes Keurbagh" di Amsterdam, dell'età di ventiquattro anni, iscrittosi nel 1659; e la *Disputatio theologica*⁶ del giovane Koerbagh stesso, presentata e discussa assieme al teologo antisociniano⁷, antiarminiano⁸ e anticattolico Samuel Desmarets⁹ (1599-1673). È probabile, come risulterà ovvio dai brevi accenni al pensiero estremamente eterodosso, filosociniano e antitrinitario di Johannes, che Johannes Koerbagh a Groningen avesse scelto Desmarets per mettere alla prova le proprie eterodosse istanze antitrinitarie¹⁰.

Utrecht, Leiden e Rijnsburg, tra collegianti e antitrinitari

Nonostante le formative esperienze a Utrecht e Groningen, fu a Leiden e nella periferica Rijnsburg¹¹ che il pensiero dei fratelli Koerbagh si formò e si radicalizzò prima del loro ritorno ad Amsterdam. Fu, infatti, negli anni di studio nella città del Zuid-Holland che essi conobbero Baruch Spinoza (1632-1677) – espulso dalla comunità sefardita di Amsterdam nel 1656 – e i membri del suo circolo intellettuale. Molti di questi ultimi rientravano già nei contatti del filosofo quando ancora studiava latino con il gesuita,

⁶ Koerbagh J. 1663, *Disputatio theologica de beatorum in coelis cognitione ac scientia*, Groningen Un., Groningen.

⁷ Cfr. *infra*, in questo cap. I di questa *Dissertazione*.

⁸ Cfr. *infra*, in questo cap. I di questa *Dissertazione*.

⁹ Nato in Piccardia e formatosi a Parigi, con gli insegnamenti di Franz Gomar (cfr. *infra*, in questo cap. I di questa *Dissertazione*) e Ginevra, fu ordinato pastore a Laon, in Piccardia, finché, a causa di una controversia con alcuni missionari cattolici, non decise di abbandonare la Francia nel 1624 in seguito, inoltre, a un attentato alla sua vita. Fu, successivamente, pastore a Maastricht e pastore e professore a 's-Hertogenbosch e a Groningen.

¹⁰ Cfr. van Bunge W. 2011, *Introduction*, in Koerbagh A. 1668b, nella trad. en. di Wielema M., *Adriaan Koerbagh. A light shining in dark places*, BRILL, Leiden-Boston, 2011, p. 3, nota 9.

¹¹ Ex comune dell'Olanda Meridionale, oggi accorpato al comune di Katwijk.

medico, poeta, insegnante, filosofo e mercante Frans van den Enden¹² (1602-1674) e mentre redigeva la *Korte Verhandeling*¹³ e il *Tractatus de Intellectus Emendatione*¹⁴ come perfezionamento del cartesianesimo. Eppure, per quanto l'amicizia e collaborazione dei Koerbagh (in particolar modo di Adriaan) con l'"ebreo maledetto" sia chiara ed evidente anche dall'analisi della probabile riformulazione del celebre elogio di Amsterdam nel *Tractatus theologico-politicus* – probabilmente riscritto in chiave parzialmente ironica da Spinoza dopo la morte dell'amico –, risulta il rapporto più difficile da ricostruire all'interno del circolo stesso. In sede processuale, infatti, Adriaan Koerbagh giurò di avere discusso di filosofia solamente con il fratello e con gli amici van Berkel e Jan Knol¹⁵ (?-1672), ma di non averlo mai fatto con Spinoza, e di conoscere solamente di sfuggita van den Enden. Nonostante il suo fosse un chiaro – e forse goffo – tentativo di proteggere l'amico, è probabile che i due si fossero incontrati solamente dopo l'espulsione di quest'ultimo dalla congregazione d'Amsterdam. L'unico modo, quindi, per ricostruire la loro amicizia e collaborazione è, oltre alla lettera di van Limborch sopracitata, la lettura e l'analisi dei rispettivi testi.

Parallelamente al proficuo scambio con i membri del *kring* di Leiden-Amsterdam raccolti attorno alla figura di Spinoza, e al sostegno ottenuto dall'aristocrazia politicamente e religiosamente liberale e da una delle comunità scientifiche più celebri dell'epoca, i fratelli Koerbagh furono profondamente segnati da un'ulteriore esperienza da far risalire al periodo di studi a Leiden, ossia la loro partecipazione alle riunioni dei *Colleges*¹⁶ arminiano-sociniani, o antitrinitari in genere. È quindi necessario, come arricchimento di questa *Introduzione*, un breve *excursus* sul cristianesimo nei Paesi Bassi

¹² Insegnante di latino di Spinoza, il suo pensiero radicale – che lo fece probabilmente allontanare dalla Compagnia di Gesù poco dopo il suo ingresso in essa – lo rese uno dei più celebri illuministi radicali del XVII secolo. Sostenitore di un ideale democratico e repubblicano, rifiutava fermamente le ingerenze della Chiesa nelle vicende dello Stato.

¹³ Spinoza B. 1662, *Korte Verhandeling van God, De Mensch en des zelfs Welstand*, nell'ed. lat. di Gebhardt C., *Opera* (4 voll.), C. Winter, Heidelberg, 1925; nella trad. it. di Mignini F. e Proietti O., *Spinoza. Opere*, Mondadori, Milano, 2007.

¹⁴ Spinoza B. 1677a, *Tractatus de intellectus emendatione* (1677a posth.), nell'ed. lat. di Gebhardt C., *Opera* (4 voll.), C. Winter, Heidelberg, 1925; nella trad. it. di Mignini F. e Proietti O., *Spinoza. Opere*, Mondadori, Milano, 2007.

¹⁵ Cfr. *infra*, in questo cap. I di questa *Dissertazione*.

¹⁶ Incontri che si tenevano la prima domenica di ogni mese durante i quali i *collegianten*, ossia gli arminiani e anabattisti, iniziarono a riunirsi in seguito al Sinodo di Dordrecht. La sede principale di tali *Colleges* era Rijnsburg.

durante il XVII secolo, tra gomastri, arminiani e sociniani. Con il termine *gomastri*, infatti, si tende a indicare i seguaci di Franz Gomar¹⁷ (1563-1641), sostenitore di un calvinismo ortodosso e, in certi casi, fanatico, ma una controversia accademico-teologica sorta tra quest'ultimo e Jakob Hermanszoon¹⁸, latinizzato in Arminius (1560-1609), finì per investire l'intera struttura ecclesiastica riformata e portò, a un anno dalla morte di Arminius, nel 1610, alla pubblicazione della *Rimostranza*, un testo che metteva per iscritto i punti principali del credo chiamato successivamente *arminianesimo*: 1) grazie al libero arbitrio l'uomo può scegliere se peccare o meno, per cui se seguire la sua natura malvagia infangata dal peccato originale o se mostrarsi buon seguace della legge divina; 2) Dio sa sempre non tanto chi salvare a prescindere dai meriti personali, ma piuttosto chi deciderà di seguirlo e chiedergli aiuto, e che quindi si meriterà la salvezza, che non è più incondizionata bensì meritata; 3) la funzione redentrice di Cristo è valida per tutti e non solo per i predestinati e, sebbene solo chi vi crede sarà salvato, potenzialmente Dio potrebbe salvare tutti, se ognuno dei fedeli decidesse di credere a essa; 4) la grazia divina è resistibile, per cui chiunque è in grado di non ascoltare lo Spirito Santo nel momento in cui gli venga mostrata la strada da seguire; 5) anche coloro che credono e sono quindi destinati alla salvezza possono, in futuro, perdere il loro stato di grazia, che non è eterna né imperitura.

A causa di questa *querelle*, gli ortodossi gomastri, incapaci di frenare la diffusione dell'arminianesimo tra i borghesi neerlandesi, decisero di appellarsi agli Oranje, il cui interesse era quello di centralizzare il potere anche e soprattutto attraverso una Chiesa unita nelle loro mani. In seguito a una tacita lotta che da accademica si era trasformata in politica, dopo la decapitazione di Johann van Oldenbarnevelt¹⁹ (1547-1619), Capo di

¹⁷ Nato nella cattolica Brugge ed emigrato, insieme alla famiglia, nel Palatinato luterano, divenne nel 1593 pastore della comunità neerlandese di Frankfurt. Ottenne il titolo di dottore in teologia presso l'Università di Heidelberg e, nel 1594, fu nominato professore di teologia a Leiden. Dopo la controversia universitaria tra lui e Hermanszoon (cfr. *infra*, in questo cap. I di questa *Dissertazione*), ebbe un ruolo di spicco presso il Sinodo di Dordrecht (cfr. *infra*, capp. I-III di questa *Dissertazione*) per il suo calvinismo estremamente ortodosso e chiuso a qualunque istanza di rinnovamento.

¹⁸ Nato vicino a Utrecht e cresciuto orfano dopo il massacro di Oudewater compiuto dalle truppe spagnole nel 1575, fu adottato da un pastore protestante. Studente a Leiden dal 1576, fu nominato pastore ad Amsterdam nel 1588 e, successivamente, professore di teologia a Leiden, nel 1602. La sua dottrina, particolarmente eterodossa ai limiti dell'eresia, entrò immediatamente in contrasto con il duro calvinismo di Gomar, suo collega e avversario.

¹⁹ Signore di Berkel e Rodenrijs, Gunterstein e Bakkum nato a Amersfoort si formò a Leuven, Bourges, Heidelberg e Padova. Servì, come volontario, nelle milizie rivoluzionarie degli Oranje durante la Guerra degli Ottant'anni, divenendo presto un eroe di guerra nonché amico di Guglielmo I. Il 16 marzo 1586 fu

Stato a guida, anche, del Partito degli Stati, fu convocato un sinodo a Dordrecht (1618-1619), durante il quale fu scardinata e confutata interamente la dottrina arminiana. Gli arminiani vissero anni di violenze e persecuzioni fino al 1625, quando gli fu nuovamente permesso di esprimere il proprio culto, diventando tuttavia una setta minore e limitandosi per lo più a riunirsi in cerchie private, non violente e dedite all'interpretazione della Scrittura.

L'“eresia” nota come *socinianesimo* prende invece il nome da Lelio (1525-1572) e Fausto (1539-1604) Socini/Sozzini, zio e nipote originari di Siena e morti uno a Zurigo e l'altro in Polonia. Il loro intento fu quello di costruire un cristianesimo moderato, tollerante e soprattutto razionale, ma la loro idea ben presto si diffuse al di là dei confini geografici della Penisola, tanto che attraverso la persona di Fausto giunse prima in Transilvania e poi in Polonia, dove nacque la Chiesa unitariana sociniana dall'unione di tutti i credi e dottrine antitrinitari del Paese. La Chiesa riuscì a ottenere un notevole ma altrettanto breve successo, soprattutto tra le popolazioni di credo riformato. Molti sociniani, che non accettarono la conversione forzata al cattolicesimo operata dai gesuiti già dal 1610, si rifugiarono in Germania o in Transilvania, presso movimenti unitari già presenti, oppure nei Paesi Bassi, unendosi alla Chiesa arminiano-rimproverante. Questi gli elementi su cui si concentrò maggiormente la riflessione teologica dei Socini: una forte identità antitrinitaria, la negazione della natura divina di Cristo, ma, allo stesso tempo, l'accettazione della sua nascita da una vergine grazie all'intervento di Dio e del suo spirito, e l'affermazione della natura meramente umana della Scrittura. Quella sociniana è dunque una teologia fortemente razionale, in cui i sacramenti e molti dogmi vengono scartati in quanto non vagliabili per mezzo della ragione. È soprattutto questo il motivo per cui i sociniani aderirono, nei Paesi Bassi, alla chiesa riformata arminiana, grazie anche

nominato, infine, *Landsadvokaat* d'Olanda per gli Stati d'Olanda e Frisia Occidentale. Si trattava, di fatto, della più alta carica amministrativa del neonato stato neerlandese, affiancata solo da quella di luogotenente-*stadhouder* delle Province nelle mani degli Oranje. Dopo avere promosso la *Risoluzione Scherpe* (cfr. *infra*, in questo cap. I di questa *Dissertazione*), l'indipendenza olandese e la superiorità politica e teologica arminiana, fu arrestato e processato per volere degli Oranje e dei loro alleati gomastri per poi essere, dopo un processo farsa, decapitato il 13 maggio 1619.

e soprattutto alla figura dei Collegianti Daniel de Breen²⁰ (1594), Frans Kuyper²¹ (1629-1691) e, in particolar modo, il già citato Jan Knol, amico dei fratelli Koerbagh e, probabilmente, vicino anche al *kring* di Spinoza.

Il ritorno ad Amsterdam e le opere degli anni 1664 e 1668

Nei primi anni Sessanta del XVII secolo, dopo avere ottenuto il titolo di *Doctor* in diritto, Adriaan Koerbagh rientrò nella natia Amsterdam. Come testimoniato dallo scrittore, medico, scienziato e professore a Copenaghen – anche dello stesso Niels Steensen, collega di studi di Koerbagh – Ole Borch (1626-1690) nel suo diario di viaggio, che lo impegnò dal 1660 al 1666 in tutta Europa, la città sul Mare del Nord si presentava come un vero e proprio focolaio di pensieri radicali. Nel 1661, durante il suo soggiorno a Leiden, inoltre, Borch affermò di avere saputo della presenza di diversi “atei cartesiani” attivi tra le due città olandesi, tra i quali spiccava anche un ebreo²². È certo che si tratti di Spinoza e del suo circolo intellettuale.

I precisi spostamenti di Adriaan negli anni in cui il fratello risiedeva a Groningen non sono tuttavia noti nel dettaglio. È abbastanza certo, a ogni modo, che ancora nel 1662 non fosse rientrato in maniera definitiva ad Amsterdam, dal momento che nell’*Album amicorum* del poeta, drammaturgo, traduttore e avvocato amstelodamense Joan Leonardsz. Blasius (1639-1672) è presente un contributo firmato da Adriaan Koerbagh a Den Haag il 24 maggio 1662. Si tratta di una citazione dalle *Ecclesiaste*, che recita «In multitudine sapientiae est multitudo indignationis, et qui acquirit scientiam, acquirit dolorem»²³, seguita da quello che, probabilmente, era lo stemma araldico della famiglia

²⁰ Nato ad Haarlem, fu il segretario della delegazione arminiano-rimproveratore durante il Sinodo di Dordrecht prima di dedicarsi, esclusivamente, ai *Colleges*. Autore di numerose opere, fondò il Collegio di Amsterdam. Per maggiori informazioni biografiche su de Breen, Kuyper e Knol, si consiglia la lettura di Hylkema C.B. 1902, *Reformateurs: Geschiedkundige studien over de godsdienstige bewegingen uit de nadagen onzer gouden eeuw*, nella riedizione Bouma Boek., Amsterdam, 1978.

²¹ Nipote di de Breen, fu il primo pastore rimproveratore di Vlaardingen, poi cacciato dopo il suo rifiuto di battezzare un neonato. Dopo avere aperto una bottega editoriale ad Amsterdam e Rotterdam per pubblicare testi sociniani – tra i quali spicca la *Biblioteca fratrum polonorum* (AA.VV. *Bibliotheca fratrum polonorum quos unitarios vocant*, a cura di Kuyper F. (et al.), P. van der Meersche, Leiden, 1665) presente anche nella biblioteca privata di Koerbagh –, fu uno dei fondatori del movimento collegiante.

²² Klever 1989, *Spinoza and van den Enden in Borch's Diary in 1661 and 1662*, «Studia Spinozana», 5 (1989), pp. 311-326. Cfr. pp. 311-314.

²³ *Qo*, 1:18.

Koerbagh: un'aquila bicefala con sette stelle su sfondo dorato, portante il motto di chiara ispirazione oraziana «Nil desperandum Deo duce»²⁴. Uno stemma molto simile a quello del fratello Johannes, che presentava un'aquila bicefala incoronata con tre stelle su sfondo bianco²⁵.

Rientrato, quindi, ad Amsterdam probabilmente tra il 1662 e il 1663, nel 1664 diede alle stampe le prime due opere vere e proprie. La prima, il *'t Nieuw Woorden-Boek der Regten*²⁶, fu edita proprio ad Amsterdam dalla vedova dell'allora celebre stampatore Jan Hendriksz. Boom. In copertina, è presente il nome dell'autore con l'acronimo "Mr. A.K.", lo stesso che ricompare al termine della prefazione. L'opera si presenta come un dizionario di termini giuridici, tradotti, definiti e spiegati alla popolazione comune per contrastare il potere arrogatosi dagli "azzeccagarbugli" nell'utilizzo di vocabolario professionale, sconosciuto ai più. Gli anni di studi legali e il proficuo scambio con le maggiori menti "illuminate" dei Paesi Bassi permisero ad Adriaan Koerbagh di produrre un'interessante rassegna dei principali termini utilizzati all'epoca in ambito giurisprudenziale, facendo chiaramente trasparire le diverse influenze che portarono l'Autore al completamento dell'opera: oltre, ovviamente, ai docenti di Leiden, si possono ricordare, primi fra tutti, l'amico e collega Meijer e, ancor di più, Thomas Hobbes. Se, infatti, grazie a Meijer²⁷ e Bouwmeester, poté avvicinarsi all'idea di una struttura lessicografica per la sua prima opera e fu in grado di reperire e tradurre in neerlandese oltre quattrocento pagine di termini, è tuttavia chiara e innegabile la ben più forte e importante lettura dei testi di Hobbes, sia in latino che nelle traduzioni neerlandesi del già citato van Berkel.

²⁴ Cfr. *Odes* 1.7, 29.

²⁵ Cfr. Mertens 2011, *Johannes Koerbag's Lost Album Amicorum seen through the Eyes of Pieter de la Ruë*, «Lias», 38 (2011), pp. 59-127.

²⁶ Koerbagh A. 1664a.

²⁷ Per la stesura del *Woorden-Boek* il modello di riferimento fu indubbiamente il *Nederandstche Woordenschat* pubblicato da Meyer nel 1654, il cui intento era proprio quello di raggruppare i termini stranieri d'uso comune nella lingua neerlandese, elencando quanti più lemmi scientifici possibile per diffondere a tutta la popolazione neerlandese il sapere che ancora alla loro epoca tendeva a essere dominio di una ristretta cerchia della società. E così come il *Woorden-Boek* di Koerbagh, il *Woordenschat* di Meyer era diviso in tre sezioni (che raggruppavano parole ibride, parole di ambito scientifico e parole in disuso). Cfr. Meyer L. 1669, *L. Meijers woordenschat*, ved. di J. H. Boom, Amsterdam. Cfr *infra*, al cap. II di questa *Dissertazione*.

Nello stesso anno del *Woorden-Boek*, se non addirittura negli stessi mesi, nella zelandese Middelburg, presso la bottega editoriale di Antoni de Vrede, fu stampato un testo dal titolo ‘*t Samenspraeck tusschen een Gereformeerden Hollander en Zeeuw*²⁸, scritto da tale Vrederyck Waermont e la cui prefazione è firmata, ancora una volta, da “Mr. A. K.”. Il dettaglio più singolare riguardante questo testo – probabilmente il più importante di tutta la produzione koerbaghiana – ha a che fare proprio con lo pseudonimo “parlante” utilizzato da Koerbagh, il cui significato letterale è “Pacifica Bocca-della-Verità”. Il *Samenspraeck* si presenta come un breve *pamphlet* che, secondo le intenzioni dell’autore, avrebbe dovuto essere il primo atto di una serie, riprendendo nella struttura i brevi testi che, durante la Guerra degli Ottant’anni, i ribelli neerlandesi facevano circolare come propaganda antispagnola. Nonostante van Bunge²⁹ definisca la coppia *Woorden-Boek/Samenspraeck* come il “*Tractatus theologico-politicus*” di Koerbagh³⁰ (ignorando completamente – e, probabilmente, erroneamente – la struttura unitaria della produzione sia spinoziana che koerbaghiana), l’importanza del *pamphlet* è indiscussa all’interno della critica, che lo considera giustamente come il vero e proprio punto di partenza per il pensiero teologico-politico dell’autore.

Il testo può essere dunque considerato un piccolo trattato, in forma dialogica, di anticlericalismo, figlio della forte polemica sollevata dagli Stati d’Olanda nel momento in cui, nel 1663, decisero di eliminare gli Oranje, sostenitori del calvinismo più ortodosso, dalle proprie preghiere³¹. Koerbagh, convinto sostenitore di questa decisione – che si accompagnava, inoltre, alla celebre *Risoluzione Scherpe*³², grazie alla quale i magistrati, gli ufficiali, i soldati e i membri del clero stipendiati dalla provincia d’Olanda avrebbero dovuto giurare obbedienza ai soli Stati Generali olandesi, privando del proprio potere la famiglia d’Oranje, che deteneva, *de facto*, la massima autorità militare –, presenta una

²⁸ Koerbagh A. 1664b.

²⁹ Cfr. van Bunge 2011, p. 15.

³⁰ Cfr. *infra*, al cap. II di questa *Dissertazione*.

³¹ Cfr. Israel J. I. 1995, *The Dutch Republic*, Oxford U.P., New York, pp. 758-766.

³² Proposto e sottoscritto dall’allora *Landsadvokaat* Johan van Oldenbarnevelt, questo “atto normativo” fu promulgato il 4 agosto 1617, nel pieno della controversia della Rimostranza. La *Risoluzione* ebbe come esito una profonda spaccatura politica che culminò con il crollo del governo liberale di Oldenbarnevelt, al quale seguì il suo arresto (29 agosto 1618) e conseguente processo e decapitazione (13 maggio 1619). Furono arrestati e processati, senza giungere nella maggior parte dei casi alla condanna di morte, altri celebri politici, come Rombout Hoogerbeets (1561-1625), Gilles van Lederberg (1550-1618) e, in particolare, Huig de Groot, meglio noto come Hugo Grotius (1583-1645).

Chiesa, sia cattolica che calvinista, corrotta, criminale, violentemente ambiziosa, schiavista delle masse ignoranti e sottomessa a vere e proprie macchinazioni, come nel caso del Sinodo di Dordrecht³³ o nelle false accuse di eresia diffuse su tutto il territorio dai sostenitori di Gijsbert Voet³⁴ (1589-1676), predicatore e teologo di Utrecht nevralgico a Dordrecht nella soppressione dell'arminianesimo.

Autore "anonimo" di un *pamphlet* del 1663 dal titolo *Den Ver-resenen Barnevelt*, ossia *Il Risorto (Olden)Barnevelt*, Voet, definito da Koerbagh «il Patriarca di Utrecht»³⁵, accusava gli Stati d'Olanda Meridionale e Settentrionale di volere rinnegare Dordrecht per ripristinare la dottrina arminiana a livello statale. Nonostante, in pubblico, egli affermasse di non volere esprimere un giudizio morale sull'esecuzione di Oldenbarnevelt, per quanto la considerasse legale, in altri libelli³⁶ anonimi, citati con disprezzo da Koerbagh, la celebrava come una vera e propria salvezza dell'intera Repubblica e del calvinismo neerlandese. La posizione del giovane Adriaan, sostenuta persino da citazioni bibliche e da autori classici, come Senofonte, è, come è facilmente immaginabile, in completa contrapposizione con le istanze di Voet.

Si trattava di affermazioni pericolosamente critiche nei confronti di una delle massime autorità religiose, il cui potere pubblico, sostenuto e diffuso dai duri *predikanten*³⁷, eguagliava quasi quello dei fratelli de Witt, *de facto* capi della Repubblica

³³ Convocato il 13 novembre 1618 come sinodo nazionale calvinista, con il fine di scongiurare una guerra civile scomunicando l'arminianesimo, terminò il 9 maggio 1619, con la sua cento-cinquantaquattresima giornata. Vi parteciparono numerose autorità religiose provenienti da otto Chiese riformate europee: la Chiesa anglicana inglese; la Chiesa calvinista scozzese; le Chiese luterane delle tedesche Brema, Emden, Heidelberg, Hessen e Nassau-Wetteravie; le Chiese riformate svizzere e quella calvinista di Ginevra (dalla quale fu inviato, tra gli altri, Giovanni Diodati); e le Chiese ugonotte francesi, i cui rappresentanti arrivarono soltanto in un secondo momento a causa delle opposizioni di re Luigi XIII. Il Sinodo si chiuse con l'enunciazione dei *Cinque canoni* di Dordrecht, poi divenuti noti come *Cinque punti* del Calvinismo o *Dottrine della grazia*: la depravazione totale, l'elezione incondizionata, la redenzione limitata, la grazia irresistibile e la perseveranza dei santi. Il più accanito sostenitore dell'ortodossia gomarista fu, senza dubbio, Gijsbert Voet (cfr. nota 55).

³⁴ Nato a Heusden e formatosi a Leiden come allievo di Gomar, divenne pastore a Vijmen e poi a Heusden. Dopo avere esercitato una profonda influenza a Dordrecht ed essendosi costruito la fama di fervente difensore dell'ortodossia calvinista, nel 1634 fu nominato professore di teologia e pastore a Utrecht.

³⁵ Koerbagh A. 1664b, pp. 32-33.

³⁶ Ne sono un esempio il *Kaats-bal*, *Weer-om gekaatst an de Kranke Kranke-trooster*, edito a Den Haag nel 1664, e le quattro parti del *t Samen-spraeck*, *Tusschen een Rotterdammer en een Geldersman Over d'Hollande gepretendeerde Vryheyt*, la prima pubblicata a Bois le Duc nel 1663, definiti da Koerbagh nella copertina del *Samenspraeck* come «onlangs uytgegevene Laster-schriften», ossia come «testi calunniatori e maldicenti di recente pubblicazione». Per le indicazioni bibliografiche delle opere, cfr. *Bibliografia*.

³⁷ Titolo che fa riferimento ai membri più ortodossi e intransigenti della Chiesa riformata delle Province Unite, ossia coloro che avevano il compito di proteggere l'ortodossia calvinista con metodi che si

come successori ideali e politici del defunto Oldenbarnevelt. Affermazioni che non potevano, agli occhi della Chiesa di Amsterdam, rimanere impunte. Così, il 10 giugno 1666, il reverendo e linguista Petrus Leupenius (1607-1670), autore anche dell'*Aanmerkingen op de Neederduitsche Taale*³⁸, si recò presso il Concistoro di Amsterdam, presentando accuse contro entrambi i fratelli Koerbagh: Johannes, che si era candidato più volte per ottenere il posto di ministro pastorale, fu tacciato da Leupenius di eresia e opinioni nocive³⁹, mentre Adriaan di convivere e avere dato alla luce un figlio con una donna senza essersi legati in matrimonio. Entrambi rifiutarono due convocazioni impostegli dal Concistoro, ma alla terza cedettero e, il 1° luglio 1666, subirono una forte reprimenda: Johannes, considerato il vero colpevole, per le sue dottrine eretiche, e Adriaan per essersi fatto traviare da queste ultime. Inoltre, a Johannes fu sconsigliato di proseguire la carriera ecclesiastica e gli fu ordinato di chiarire le sue posizioni tramite uno scritto⁴⁰, grazie al quale, accompagnato anche da una abiurante – per quanto volutamente confusionaria – discussione teologica, fu ristabilito come candidato pastore. Ma appena un anno dopo, nel giugno del 1667, Johannes fu di nuovo accusato dinanzi al Concistoro di avere diffuso calunnie contro la Sacra Scrittura. In entrambi i casi, i fratelli Koerbagh e, in particolare, Adriaan, se la cavarono senza particolari condanne se non ammonizioni morali da parte dei membri del Concistoro. I veri problemi, soprattutto per il più vecchio dei due, iniziarono a presentarsi l'anno seguente.

Il 5 gennaio 1668, a causa dei discorsi da lui tenuti durante i Collegi di Jan Knol, Johannes Koerbagh fu nuovamente convocato dinanzi al Concistoro⁴¹. In questa occasione, abbandonata l'ormai abituale prudenza, citò con veemenza la prima *Lettera ai*

avvicinavano a un'Inquisizione "moderata". Cfr. ad esempio Gielis G. 2009, *Verdoelde schaepkens, bytende wolven. Inquisitie in de Lage Landen*, Davidsfonds, Leuven; van Nierop H. 2009a, *Treason in the Northern Quarter: War, Terror, and the Rule of Law in the Dutch Revolt*, Princeton U.P., Princeton; Roodenburg H. 1990, *Onder censuur. De kerkelijke tuch in gereformeerde gemeente van Amsterdam, 1578-1700*, Verloren, Hilversum; Soen V. 2007, *Geen pardon zonder Paus! Studie over de complementariteit van het koninklijk en pauselijk generaal pardon (1570-1574) en over inquisiteur-generaal Michael Baius (1560-1576)*, Peeters, Leuven; id. 2013, *Religie, hervorming en controverse in de zestiende-eeuwse Nederlanden*, Shaker, Herzogenrath; e id. 2017, *Church, Censorship and Reform in the Early Modern Habsburg Netherlands*, Brepols, Leuven.

³⁸ Lett. *Commentario sulla lingua neerlandese*. Leupenius P. 1653, *Aanmerkingen op de Neederduitsche Taale*, H. Donker, Amsterdam.

³⁹ SAA MS, 376/11, p. 225.

⁴⁰ SAA MS, 376/11, pp. 229-235.

⁴¹ SAA MS, 376/11, p. 353.

Corinzi, da sempre giustificazione utilizzata dai collegianti per difendere i propri ritrovi. Non presentatosi a una seconda convocazione, egli uscì temporaneamente dalle mire del clero riformato, che spostò i riflettori sul fratello Adriaan, che era in procinto di sferrare, come riportato anche da van Bunge⁴², il suo attacco diretto al credo neerlandese.

A metà del febbraio dello stesso anno, infatti, ad Amsterdam iniziò a circolare un testo, edito dall'autore stesso che si firmava come «Adr. Koerbagh, giurista e medico», dal titolo *Een Bloemhof van Allerley Lieflijkheid sonder verdriet geplamt door Vreederijk Waarmond ondersoeker der waarheyd*. Alcuni critici, tra cui lo stesso Bordoli, sostengono che gli amici Meijer e Bouwmeester abbiano partecipato alla pubblicazione del testo – così come era stato per il *Woorden-Boek* –, ma ciò che è chiaro, e che rende implausibile ogni dubbio riguardo la paternità koerbaghiana del *Samenspraeck*⁴³, è che il tale Vreederijk Waarmond, che avrebbe piantato e curato («geplamt») questo giardino fiorito con ogni genere di bellezza e privo di ogni genere di sofferenza («Een Bloemhof van Allerley Lieflijkheid sonder verdriet»), come riportato nel sottotitolo, altri non può essere che Koerbagh stesso.

Con il *Bloemhof*, orgogliosamente pubblicato con il proprio nome, l'autore si assumeva la responsabilità della pubblicazione del *Samenspraeck* e, in un certo senso, continuava l'opera, iniziata con il *Woorden-Boek*, di ampliare la lingua comune neerlandese, permettendo a una fascia sempre più ampia di popolazione di accedere al sapere scientifico tramite un linguaggio tecnico aperto a tutti. Chiaramente stimolato dalla sua passione per la botanica e le scienze in generale e influenzato dalla lessicografia meijeriana, l'opera si presenta, ancora una volta, come un'arma contro il clero più intransigente, di formazione gomastra e alleato degli Oranje, dedicandola ai membri e ai sostenitori del partito “liberale”. E, in questo caso, non si limitò a portare solo esempi biblici o classici, ma costellò il testo di istanze sociniane, spinoziane, machiavelliche e bruniane come difesa autorevole delle proprie posizioni. Così, il 23 febbraio 1668, i membri del Concistoro presentarono ai magistrati laici della città – che fino a quel momento avevano, probabilmente volontariamente data la vicinanza dell'autore al governo cittadino, ignorato il “problema Koerbagh” – una collezione di tesi da loro ritenute blasfeme, ottenendo il sequestro di ogni copia disponibile del *Bloemhof*. Ma i

⁴² Cfr. van Bunge 2011.

⁴³ Cfr. *infra*, al cap. II di questa *Dissertazione*.

primi giorni di marzo l’“eretico” era ancora a piede libero, dal momento che lo sceriffo Cornelis Jansz. Witsen⁴⁴ (1605-1669), incaricato dai reggenti di procedere ma senza particolare veemenza, si era limitato a sequestrare le copie del testo a casa Koerbagh senza, tuttavia, arrestare Adriaan. Nonostante questa parziale e malcelata tolleranza da parte del governo della città, la fama del suo testo iniziò tuttavia a diffondersi, tanto da spingere Adriaan Koerbagh, all’epoca trentaseienne, a lasciare Amsterdam per un soggiorno più tranquillo a Culemborg, cittadina nella Ghelderland facente parte delle terre del Conte di Waldeck, dai cui territori tedeschi erano migrati i suoi antenati verso i Paesi Bassi. Con sé portò un nuovo e ben più pericoloso manoscritto, pronto per essere dato alle stampe.

Parzialmente ispirato nella struttura e nella metodologia dall’*Ethica* dell’amico Spinoza, e probabilmente composto in collaborazione con quest’ultimo⁴⁵, così come nel caso dell’*Ethica* stessa, l’*Een Ligt schijnende in duystere plaatsen om te verligten de voornaamste saaken der gods geleertheyd en gods dienst*⁴⁶ si presenta come un lungo e ragionato trattato filosofico, i cui sedici capitoli e il loro contenuto vennero naturalmente considerati come pura eresia dai radicali e ortodossi *predikanten*. Infatti, sostenuto dalla ragione e dalle evidenze bibliche, dopo avere presentato e dimostrato il proprio monismo metafisico tramite l’affermazione dell’esistenza di un’unica sostanza divino-naturale, Koerbagh procede distruggendo la Trinità e la natura divina del Cristo, arrivando persino ad affermare che il “bene” si trova soltanto in ciò che è piacevole per sé e per gli altri. È inoltre significativo, come si vedrà, il ruolo centrale che l’autore decide di assegnare alla fisica intesa come unica scienza della natura e dunque come unica teologia. È forse questo se non il più radicale, quanto meno il più importante e definitivo punto di arrivo di tutta

⁴⁴ Figlio di un mercante che commerciava grano con la Russia, nel 1655 divenne amministratore nella V.O.C. e, l’anno seguente, in quanto ammiraglio di Amsterdam, fu inviato come diplomatico presso Cromwell. Accanito sostenitore e patrono di Rembrandt, terminò la sua carriera come sceriffo di Amsterdam.

⁴⁵ Nonostante l’assenza di documentazione diretta, è stato più volte ipotizzato che Spinoza e Koerbagh possano aver collaborato, almeno parzialmente, alla redazione o discussione delle rispettive opere maggiori: *Ethica* e *Ligt*. La convergenza tematica e concettuale, in particolare su questioni come la definizione razionale di Dio, il rifiuto della Trinità, l’identificazione tra legge naturale e potenza, così come l’uso critico del linguaggio teologico, ha portato diversi studiosi a suggerire l’ipotesi di un’influenza reciproca o di un dialogo filosofico continuo. Tra coloro che si sono occupati più direttamente del tema si segnalano Nadler (cfr. *id.* 2001), Leeuwenburgh (cfr. *id.* 2013), Lavaert e Schröder (*id.* 2015), oltre a Israel (*id.* 2001), che riconosce in maniera radicale in Koerbagh un precursore decisivo della teologia politica spinoziana.

⁴⁶ Koerbagh A. 1668b.

l'opera. Non solo, dunque, la religione deve essere messa al vaglio della ragione, ma anche e soprattutto essa deve sottostare ai dettami della scienza e identificarsi totalmente con essa, rendendo il pensiero koerbaghiano la deriva più radicale ed eccentrica all'interno non solo del *kring* spinoziano ma anche dello stesso panorama intellettuale neerlandese di quegli anni. Ma dell'*Een ligt* si parlerà più dettagliatamente nei prossimi capitoli di questa dissertazione. Al Lettore sia, al momento, sufficiente questa prima infarinatura, alla quale seguirà ora l'esposizione degli ultimi mesi di libertà – e di vita – di Adriaan Koerbagh.

Il rampjaar⁴⁷ della famiglia Koerbagh

Sulla copertina del *Ligt*, le cui uniche due copie pervenute sono conservate a Den Haag, è indicato come autore dell'opera «Vreederijk Waarmond, cercatore della Verità, ovvero Adriaan Koerbagh, giurista e medico». Una presa di posizione ancora più decisa – e pericolosa – di quella del *Bloemhof* o di qualunque altra opera pubblicata da Koerbagh. L'editore, che stampò parzialmente l'opera per conto dell'autore, era Everardus van Eede (1626-1674), la cui bottega si trovava a Utrecht nonostante in copertina indicasse come luogo di edizione Amsterdam. Non appena giunto a Culemborg durante il marzo del 1668, Adriaan aveva consegnato il manoscritto a van Eede, che si era messo immediatamente all'opera. Nel frattempo, anche van Berkel si era rifugiato a Culemborg, dove lui e Adriaan, che aveva assunto il falso nome di Pieter Wilte⁴⁸, vennero raggiunti, a inizio maggio, da Johannes, che portò del denaro al fratello e aiutò van Berkel nella curatela della pubblicazione del *Ligt*. Negli stessi giorni, raggiunta la metà del libro, le stampe si

⁴⁷ Termine che, nella storiografia neerlandese, indica il «disastroso anno» 1672, quando le Province Unite, tradite dagli alleati francesi durante la Terza Guerra anglo-olandese, si videro circondate e invase dalle truppe di Luigi XIV. La loro economia crollò, così come molte città furono distrutte o allagate dagli stessi neerlandesi per rompere gli assedi francesi. La popolazione, aizzata dagli Oranje e dai loro alleati calvinisti ortodossi, si sollevò contro i fratelli de Witt, massacrandoli e deturpandone i cadaveri (cfr. *nota* 23). Per estensione – e per parallelismo, considerando l'aderenza/appartenenza dei Koerbagh al governo de Witt – lo si utilizza nel senso di «disastroso anno» per i Koerbagh.

⁴⁸ Il falso nome scelto da Koerbagh potrebbe derivare dalla forma alterata “wilt”, già diffusamente attestata nella seconda metà del XVII sec., del termine medio-inglese e/o medio medio-neerlandese “welk”, il cui significato aggettivale significherebbe «stanco, affaticato». Se così fosse, per quanto sia plausibilmente impossibile dimostrarlo chiaramente – si prenda quindi questa nota non come assunto, quanto piuttosto come spunto di riflessione – Koerbagh avrebbe potuto definirsi una «roccia [ormai] stanca» o un «[san?] Pietro [ormai] stanco», in piena linea con quanto sostenuto a una delle ultime lettere scritte al fratello (cfr. *infra*, in questo cap. I di questa *Dissertazione*).

interruppero a pagina 176, poiché van Eede testimoniò di essere particolarmente preoccupato dalle strane e inquietanti idee contenute nel manoscritto. Le ripetute richieste di Johannes e van Berkel di continuare il lavoro furono ignorate dall'editore, che rese il manoscritto all'autore, il quale lo inviò a un amico ad Amsterdam. Nel frattempo, denunciò l'accaduto allo sceriffo di Utrecht, che informò immediatamente a sua volta il corrispettivo Witsen di Amsterdam.

La situazione era ormai precipitata: tra il 7 e l'8 maggio lo sceriffo Witsen sequestrò il manoscritto del *Ligt* presso la casa dell'amico dei Koerbagh. Il 10 maggio Johannes, di ritorno da Utrecht, fu arrestato, mentre i magistrati amstelodamensi incaricarono Witsen di raggiungere Culemborg e arrestare Adriaan, che era nel frattempo fuggito dopo avere inviato una sentita lettera al fratello⁴⁹, in cui lo esortava a non opporsi più alle autorità, ora che la loro predicazione era resa impossibile dall'opposizione dei destinatari stessi del loro progetto teologico-politico. Lo sceriffo, famoso per la durezza dei suoi metodi, diede vita a una vera e propria caccia all'uomo, venendo contattato quasi immediatamente da un delatore anonimo che prometteva di svelare la posizione del fuggitivo in cambio di una cospicua somma di denaro. Il 6 di luglio, appena due mesi dopo l'inizio delle ricerche, un'anonima donna raccolse 1.500 fiorini dallo sceriffo, che fu nuovamente contattato dall'anonimo delatore, il quale gli chiese ulteriori 3.000 fiorini da portare con sé, il 13 dello stesso mese, a Everdingen, villaggio tra Utrecht e Culemborg. Qui, in una taverna gestita da tale signora Joppie, lo avrebbe raggiunto un uomo con una cravatta legata con un fiocco rosso. La parola d'ordine sarebbe stata «ci sono novità da Amsterdam?»⁵⁰. All'appuntamento si presentò tale Arnout Mergelcamp, l'assistente di Witsen. Dopo alcuni giorni di trattative, l'anonimo delatore decise di consegnare Adriaan in cambio della taglia sulla sua testa, e confessò a Mergelcamp che il fuggitivo era diretto a Leiden, camuffatosi con una parrucca nera. Il 17 luglio, il vicesceriffo Mergelcamp era a Leiden, e la mattina seguente lui e lo sceriffo della città piombarono nella camera di Koerbagh. Il 19 luglio lo avevano condotto, in catene, ad Amsterdam. La mattina del 20 luglio, con il primo interrogatorio di Adriaan⁵¹, iniziò il processo contro di lui.

⁴⁹ SAA MS, 5059/39, no. 9, pp. 413-416.

⁵⁰ SAA MS, 5059/39, no. 9, pp. 442-446.

⁵¹ SAA MS, 5061/318, pp. 115-122.

Il primo obiettivo degli inquisitori era dimostrare l'entità dell'"infezione" spinoziana, nella forma di una particolare dottrina di immanentismo eretico-ebraico, all'interno del calvinismo e della filosofia neerlandese. Adriaan, fortemente convinto nel tentativo di difendere gli amici e colleghi e il fratello, sostenne di conoscere solo superficialmente Spinoza e di non avere mai discusso con lui delle relative idee; di non avere collaborato con nessuno – nemmeno con il convivente fratello – per la stesura del *Bloemhof* e del *Ligt*; di avere partecipato a un paio di Collegi di Knol ma di avere discusso con lui solamente della discendenza di Gesù dalla Casa di David⁵². Egli fu anche chiamato a rispondere di un manoscritto pronto per la pubblicazione, intitolato *Een kort en vlijtich Ondersoek*⁵³ e trovato tra le carte di Adriaan stesso. Pare anche che, interrogato circa le sue affermazioni riguardo la non-verginità di Maria, non abbia abiurato, ma che, al contrario, l'abbia riconfermata sostenendo anche che il vero padre di Gesù fosse ignoto. Koerbagh, evidentemente, non era minimamente intenzionato a difendere se stesso rinunciando a ciò in cui credeva, ma solamente coloro che gli erano stati accanto personalmente e intellettualmente.

Nel tentativo di aumentare il materiale a sfavore dell'imputato, il 21 luglio fu convocato e interrogato anche il fratello Johannes, trattenuto in carcere fino a quel momento, ma la speranza degli inquisitori fu disattesa e Johannes fu scarcerato. Il verdetto di colpevolezza fu pronunciato il 29 luglio 1668, dopo che Witsen, convocato dai magistrati, aveva proposto di condurre Adriaan al patibolo, dove gli sarebbe stato mozzato il pollice destro e gli sarebbe stata trafitta la lingua con un ferro incandescente prima di gettarlo in carcere per almeno trent'anni. I giudici optarono per una pena indubbiamente più mite per quanto ugualmente peculiare per la sua veemenza chiaramente simbolica: dieci anni di carcere, cui ne sarebbero seguiti altrettanti di esilio,

⁵² SAA MS, 5061/318, p. 115 e SAA MS, 5059/39, no. 9., pp. 459-472.

⁵³ Lett. *Una breve e laboriosa ricerca*. SAA MS, 5059/39, no. 9., p. 117. Del manoscritto sembrano essersi perse completamente le tracce, ma rimane tuttora da chiarire il suo rapporto con l'anonimo *Kort en sedig onderzoek van het berigt nopende den Sabbat, ende de korte aanmerckingen over het gene dies aangaande zederd enigen tijdt tot Utrecht geleert zoude zijn*, pubblicato nel 1668 a Utrecht dall'editore Henricus Versteegh e attribuito a Jodocus van Lodenstein (1620-1677), riformatore calvinista fortemente critico nei confronti dell'amministrazione dei sacramenti all'interno del calvinismo neerlandese ma ancora fortemente attaccato a esso da non distaccarsene mai ufficialmente.

e una multa di 4.000 fiorini⁵⁴. La sera stessa del 29 luglio, Adriaan fu rinchiuso nella *Rasphuis* di Amsterdam.

La *Rasphuis* era una tristemente nota casa di detenzione, aperta nel 1596, nella quale venivano rinchiusi i mendicanti, i delinquenti comuni, i debitori e i criminali politici. Il nome, letteralmente *Casa della Sega*, fa trasparire la natura di carcere-casa di lavoro della *Rasphuis*: i reclusi, infatti, erano obbligati a lavorare quattordici ore al giorno al legno proveniente dal Brasile così da produrre segatura. Inoltre, erano rinchiusi in celle di tre o quattro persone con un numero insufficiente di letti e la durata della pena poteva essere modificata, a seconda del comportamento del prigioniero, dall'amministrazione della prigione. Ancora, come ulteriori punizioni erano previste celle singole e isolate o, addirittura, alcuni carcerati particolarmente riottosi venivano rinchiusi in celle in cui veniva pompata acqua, costringendoli, per evitare di morire annegati, a pompare acqua a loro volta verso l'esterno in modo continuato. Si trattava, quindi, di un luogo cupo, temuto da ogni imputato prossimo alla condanna, che compromise definitivamente la già debole salute⁵⁵ di Adriaan Koerbagh, che rimase nella *Rasphuis* di Amsterdam per nemmeno due mesi. Fu infatti trasferito, il 19 settembre dello stesso anno, nella *Willige Rasphuis*, un'altra casa di lavoro-detenzione che gli avrebbe permesso, sulla carta, condizioni di vita meno proibitive.

Per circa un anno, Adriaan rimase nella *Willige Rasphuis* senza creare, apparentemente, particolari problemi. Al contrario, le attività del Concistoro riguardo il suo caso non si arrestarono con la sua reclusione, ma continuarono valutando un'eventuale visita di un pastore al condannato, nel tentativo di riportarlo sulla via del pentimento. Una decisione, tuttavia, fu presa soltanto per l'anno seguente, quando, il 10 ottobre 1669, un reverendo di nome Vinckius riuscì a parlare con Koerbagh, producendo un rapporto sul loro incontro, durante il quale, a detta del pastore, Adriaan si era dimostrato colmo di rimorso per le sue azioni, nonostante i secondini gli avessero confessato che, nei mesi precedenti, aveva creato non pochi problemi a loro e agli altri carcerati. Infine, il 15 ottobre 1669, Adriaan morì. La memoria del defunto "bestemmiatore" non si esaurì, tuttavia, nei primi anni dopo la sua morte. Infatti, nonostante il suo decesso avvenuto nel quasi totale anonimato appena tre anni dopo

⁵⁴ SAA MS, 5059/39, no. 9., p. 462.

⁵⁵ Cfr. *infra*, in più ricorrenze nei capp. IV-VI di questa *Dissertazione*.

(settembre 1672), Johannes riuscì ugualmente a completare l'edizione del primo volume del *Ligt*, nell'esatta forma in cui, ancora oggi, è possibile leggerlo e studiarlo. Con la morte di Johannes – e di Lucia-Sijtje, morta nell'ottobre dello stesso 1672 – l'eredità familiare dei Koerbagh di Amsterdam andò perduta, tanto che probabilmente, già all'inizio del secolo successivo, Adriaan Koerbagh era un nome che in pochi ricordavano, a causa anche e soprattutto del sequestro e della distruzione della quasi totalità delle copie delle opere da lui pubblicate. Ma all'interno del circolo, e anche della fascia più liberale della società amstelodamense, i fratelli continuarono a essere ricordati ancora a lungo.

Ne è un esempio, in primo luogo, Hans Bontemantel (1613-1688), libertino, mercante e armatore convocato come giudice al processo Koerbagh che si dimostrò restio persino a giudicare colpevole l'imputato⁵⁶. Colpiscono, al contrario, il silenzio a processo di Johannes Hudde (1628-1704), amico e lontano parente dei Koerbagh e, all'epoca, membro del governo cittadino, e la totale assenza del già citato Lambert Reynst, anch'egli reggente cittadino. È probabile, come affermato da parte della critica⁵⁷, che l'ormai nuovamente preponderante peso politico degli Oranje e del partito conservatore impedissero ai reggenti liberali – tra cui Coenraad van Beuningen (1622-1693), il più celebre ambasciatore neerlandese – di esporsi senza rischiare di perdere il proprio posto nel governo cittadino e federale – se non la propria testa.

Il destino di Koerbagh non si limitò, tuttavia, a sconvolgere la famiglia e l'intera politica neerlandese, ma è lecito affermare che coloro che furono colpiti maggiormente furono i membri del *kring*. Primo tra tutti, Spinoza. Infatti, ciò non è riscontrabile soltanto nella critica ironia con cui egli compose il celebre elogio di Amsterdam del *TTP*, ma anche nel chiaro rifiuto dell'autore di pubblicare una traduzione neerlandese dell'opera stessa, dal momento che già nel 1674 essa venne accostata al *Bloemhof* dal mercante e teologo calvinista Willem van Bleyenbergh (1632-1696)⁵⁸. E il timore dell'“ebreo maledetto” di incorrere nelle stesse sorti dell'amico “bestemmiatore” è chiaramente

⁵⁶ SAA MS, 5059/39, no. 9, pp. 459 e ss.

⁵⁷ Ad esempio, van Bunge 2011 e den Boer P. 2007, *Le dictionnaire libertin d'Adriaen Koerbagh*, in Secretan C., Dagron T. e Bove L., *Qu'est-ce que les Lumières “radicales”? Libertinage, athéisme et spinozisme dans le tournant philosophique de l'âge classique*, Éditions Amsterdam, Paris, 2007, pp. 105-129.

⁵⁸ van Bleyenbergh W. 1674, *De Waerheyt van de Christelijcke Godts-Dienst en de Authoriteyt der H. Schriften, Beweert Tegen de Argumenten der Ongodtsdienstige, Of een Wederlegginge van dat Godt-Lasterlijcke Boeck, genaemt Tractatus Theologico-Politicus*, (?), Leiden.

testimoniato anche in una lettera inviata da Spinoza all'amico professore e filosofo Jarig Jelles (1620-1683), nella quale egli afferma

di aver sentito che il mio *Tractatus theologico-politicus* era tradotto in lingua neerlandese e che qualcuno, senza sapere chi, ha progettato di farlo pubblicare. Ti chiedo perciò molto seriamente di volerti informare su ciò per impedirne la stampa, se possibile. Questa non è soltanto una mia richiesta, ma anche quella di molti miei buoni conoscenti, i quali non vedrebbero volentieri che questo mio libro fosse proibito, come senza dubbio accadrà se viene pubblicato in lingua neerlandese⁵⁹.

Ma quale fu, a tutti gli effetti, la sorte effettiva del pensiero di Koerbagh, al di là del generale oblio che lo colpì fino, grosso modo, a fine Ottocento con la rivoluzionaria opera di Meinsma? Dei testi universitari non rimangono che meno di dieci copie totali conservate presso la British Library e le biblioteche universitarie di Leiden, Glasgow e Halle, così come del *Ligt* non restano che due copie soltanto, conservate entrambe presso il Museum Meermanno-Westreenianum, noto anche come Casa del Libro, a Den Haag. Tali copie risalgono al periodo del processo, quando furono stampate come prova dinanzi alle autorità di Amsterdam. Sono circolate, probabilmente, altre due copie, una conservata presso la Staatsbibliothek zu Berlin e andata perduta durante la Seconda Guerra Mondiale, e una probabilmente distrutta da un amico di Koerbagh stesso dopo averla prestata al drammaturgo, poeta e pittore Pieter Langerndijk (1683-1756). Il *Bloemhof* ebbe, invece, ampia circolazione, come riscontrato da van Heertum grazie alle numerose copie scovate in molte biblioteche tra l'Europa e gli Stati Uniti. Molte di queste copie vennero ristampate e messe in circolazione come fonte per i *pamphlet* ateisti del XVIII secolo, tanto che, nei *Nouveaux Essais*⁶⁰, Leibniz (1646-1716) – per altro amico fraterno di Spinoza – non solo cita il *Bloemhof*, ma ne indica l'autore come probabile “scrittore fantasma” del *Philosophia S. Scripturae Interpres*⁶¹ di Meijer. Ancora, tale Grietije van Dijck (1650-1719), in occasione di alcune piccole riunioni private ispirate al teologo eterodosso ed ebraista Jacobus Verschoor (1648-1700), pubblicò le sue dottrine critiche nei confronti del calvinismo neerlandese in un testo del 1709, immediatamente bandito, dal titolo *Een Ligt schijnende in duistere plaatsen*, edito nel 1709 con lo pseudonimo “parlante”

⁵⁹ Spinoza 1677d, *Ep.* 53 (XLVII OP/NS - XLIV G).

⁶⁰ Leibniz G.W. 1765, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, nell'ed. it. di Cariatì S., *Nuovi Saggi sull'intelletto umano*, Bompiani, Milano, 2011.

⁶¹ Meyer L. 1666, *Philosophia S. Scripturae interpres*, Eleutheropoli.

Christianus Constans⁶². Oppure, si ricordano le diverse citazioni al *Bloemhof* e a Koerbagh stesso contenute nel *De betoverde Weereld*⁶³ di Balthasar Bekker (1634-1698), predicatore deposto ad Amsterdam per le sue dottrine poco consone all'ortodossia calvinista. Sia Eric Walten (1663-1697), blasfemo scrittore e pensatore e suo più radicale seguace, che Jacobus Koelman (1632-1695), predicatore calvinista e suo principale oppositore, gli comunicarono la propria intenzione di pubblicare un "secondo *Bloemhof*". O, ancora, la forte presenza delle istanze koerbaghiane nei tre *pamphlet*⁶⁴ atei del critico della religione Matthias Knutzen (1646-1675). Infine, insolitamente assente già nelle prime biografie di Spinoza dei coetanei Koehler (1647-1707), Lucas (?-1697) e Bayle (1647-1706)⁶⁵, in seguito alla citazione⁶⁶ del *Ligt* da parte del teologo e bibliotecario Michael Lilienthal (1686-1750), risalente agli anni Quaranta del XVIII secolo, e ad alcuni riferimenti nel *Catalogus historico-criticus Librorum rariorum*⁶⁷ del teologo luterano Johann Vogt (1696-1764), Koerbagh sembra sparire completamente dalla scena intellettuale europea, fino a quando, nel 1896, Koenraad Oege Meinsma decise, con il suo *Spinoza en zijn kring*, di riportare alla luce la vita e il pensiero dei fratelli Koerbagh.

⁶² van Dijk G.M. 1709, *Een Ligt schijnende in duistere plaatsen tot de daag aan ligte en de morgen-ster op gaa in uwe herten*, (?), Amsterdam.

⁶³ Bekker B. 1691, *De Betoverde Weereld*, D. van den Dalen, Amsterdam.

⁶⁴ Knutzen M. 1674a, *Epistola amici ad amicum*, nell'ed. curata da Schröder W., *Philosophische Clandestina der deutschen Aufklärung Abteilung I,5: Texte und Dokumente. Matthias Knutzen: Schriften und Materialien*, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 2010. // Knutzen M. 1674b, *Gespräch zwischen einem Feldprediger namens Dr. Heinrich Brummern und einem lateinischen Musterschreiber*, nell'ed. curata da Schröder W., *Philosophische Clandestina der deutschen Aufklärung Abteilung I,5: Texte und Dokumente. Matthias Knutzen: Schriften und Materialien*, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 2010. // Knutzen M. 1674c, *Gespräch zwischen einem Gastgeber und drei Gästen ungleicher Religion* (1674), nell'ed. curata da Schröder W., *Philosophische Clandestina der deutschen Aufklärung Abteilung I,5: Texte und Dokumente. Matthias Knutzen: Schriften und Materialien*, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 2010.

⁶⁵ Bayle P. 1697, *Dictionnaire historique et critique*, R. Leers, Rotterdam; Koehler J. 1705, *Korte, dog waarachtige Levens-Beschryving van Benedictus de Spinosa*, (?), Amsterdam; Lucas J.M. 1719, *La vie de Monsieur Benoit de Spinosa*, (?), Amsterdam.

⁶⁶ Cfr. Schröder W. 1996, "Spinozam totam armenta in Belgio sequi ducem", in van Bunge W. e Klever W., *Disguised and Overt Spinozism around 1700*, BRILL, Leiden, 1996, pp. 157-169.

⁶⁷ Vogt J. 1753, *Catalogus historico-criticus Librorum rariorum*, Harold, Hamburg.

II.

Dal Vocabolario per il popolo al Dialogo riguardante la Sovranità

La pubblicazione del Vocabolario “per il popolo”

È plausibile immaginare che fu durante i primi mesi dell'anno 1664 che, nella sua bottega di Amsterdam, colei che è passata alla storia semplicemente come “vedova” di Jan Hendriksz. Boom abbia prodotto le stampe de *Un nuovo dizionario di diritto, ossia una traduzione e interpretazione della maggior parte dei termini latini e dei modi di dire contenuti nei libri e negli scritti di Diritto e Giurisprudenza. Raccolti in parte dagli scritti dei Sig.ri H. e W. De Groot, e da altre raccolte, e in parte tradotti per la prima volta dal latino al neerlandese a beneficio di tutti i praticanti e gli appassionati*. L'opera riporta come autore la sigla «Mr. A. K.», la stessa presente anche in calce alla breve prefazione dedicata «ai lettori di buon cuore»¹.

La signora Boom – il cui nome era probabilmente Aechje Jans, come si evince dal documento² di battesimo di Marieke Boom – ha lasciato testimonianza di un'interessante produzione editoriale come *boekverkoper* o, come riporta lo stesso Koerbagh, *boekverkoopster*³, molto proficua nei cinque anni compresi tra la pubblicazione del *Woorden-Boek* di Koerbagh e l'edizione postuma di un testo teologico a opera di Simon Bischoep⁴ (1583-1643), il *XXXII predication over vercheyde texten der H. Schriftuure*,

¹ Koerbagh 1664a, *'t Nieuw Woorden-Boek, Pref.*, ved. di J. H. Boom, Amsterdam, fol. 2.1. Tutte le traduzioni da Koerbagh 1664a sono state personalmente eseguite per questa dissertazione a partire dall'originale testo a stampa del 1664.

² Il documento, datato 20 ottobre 1658, riporta come genitori Jan Hendriksz. Boom e Aechje Jans. La cerimonia è avvenuta nella Nieuwe Kerk, poco lontana dalla casa e dalla bottega libraria dei due. Cfr. SAA DTB, 43, p. 395.

³ Termine che, tradotto letteralmente, significa “venditore di libri”, e che indicava gli editori o, secondo un termine più contemporaneo, l'equivalente dell'odierna casa editrice.

⁴ Nato ad Amsterdam nel 1583, frequentò presso l'Università di Leiden sotto la guida di Hermandszoon. Durante il periodo della Rimostranza (1610) divenne pastore in un villaggio vicino Rotterdam, fino a succedere a Gomar nella cattedra di teologia di Leiden. Durante Dordrecht, venne eletto come rappresentante degli arminiani. All'espulsione dei pastori arminiani avvenuta nel 1619, si rifugiò ad Antwerpen, trasferendosi poi a Parigi e Rouen. Nel 1626, alla morte di Mauritz von Oranje-Nassau, poté rientrare in patria. Giustamente considerato uno dei principali fondatori della dottrina arminiana, un'importante biografia è stata curata da Étienne de Courcelles (1586-1659), suo successore come Direttore

*gedaen inde Christelijke vergaderinge der Remonstranten tot Amsterdam en Rotterdam*⁵. Dello stesso autore – teologo, docente universitario e pastore rimonstrante che fu fondamentale anche durante il sinodo di Dordrecht – la signora Boom si occupò anche di portare a compimento l’edizione del più noto *M. Simonis Episcopii S.S. theologiae in Academia Leydensi quondam professoris Opera theologica. Quorum catalogum versa pagina exhibet*⁶, curato del già citato Philipp van Limborch e dell’arminiano ginevrino Étienne de Courcelles⁷ (1586-1659). Ancora, pubblicò il *V. Cl. Petri Peckii in Titt. Dig. & Cod. ad rem nauticam pertinentes commentarii. Quibus nunc accedunt notae cum ampla dote variarum circa rem navalem observationum*⁸, commentario a un certo *Commentarii ad rem nauticam* del giurista Pieter Peck (1529-1589) curato dal collega Arnold Vinnen (1588-1657); e una delle edizioni neerlandesi del *De volkome beschryving der voortreffelijke reizen van de deurluchtige Reisiger Pietro della Valle, edelman van Romen, in veel voorname gewesten des Werrelts, sedert het jaer 1615, tot in ‘t jaar 1626 gedaan*⁹, ovvero il resoconto dei viaggi in Oriente del musicista, musicografo, musicologo e orientalista Pietro Della Valle (1586-1652). Fatta eccezione per il *Woorden-Boek*, sul frontespizio delle opere qui citate, così come nel caso delle altre non menzionate, è presente il “logo” degli editori Boom: una palma al centro, con sui lati Eracle e un leone sdraiato sul fianco, circondati dal motto *Virtus nescia vinci* – lo stesso utilizzato, curiosamente, anche dai Cigala Fulgosi di Piacenza.

del seminario dei Rimonstranti (cfr. *supra*, al cap. I di questa *Dissertazione*), e dal già citato Philipp van Limborch.

⁵ Episcopus S. 1669 (post.), *XXXII predication over vercheyde texten der H. Schriftuure, gedaen inde Christelijke vergaderinge der Remonstranten tot Amsterdam en Rotterdam*, ved. di Jan Hendriks. Boom, Amsterdam.

⁶ De Courcelles É., e van Limborch P. 1650-1665, *M. Simonis Episcopii S.S. theologiae in Academia Leydensi quondam professoris Opera theologica. Quorum catalogum versa pagina exhibet*, ved. di Jan Hendriks. Boom, Amsterdam.

⁷ Ginevrino di nascita, studiò a Zurigo e ricoprì il ruolo di ministro protestante francese ad Amiens. Profondo conoscitore del pensiero di de Groot, nonché suo traduttore, succedette a Bischoff come Direttore del seminario rimonstrante di Amsterdam. Pare si debba attribuire proprio a de Courcelles l’introduzione delle dottrine di Descartes – del quale era amico e traduttore – nei circoli arminiani neerlandesi, favorendo di conseguenza il loro ingresso anche nella cerchia intellettuale di Spinoza.

⁸ Vinnen A. 1668, *V. Cl. Petri Peckii in Titt. Dig. & Cod. ad rem nauticam pertinentes commentarii. Quibus nunc accedunt notae cum ampla dote variarum circa rem navalem observationum*, ved. di Jan Hendriks. Boom, Amsterdam.

⁹ Wolfgang A. 1666, *De volkome beschryving der voortreffelijke reizen van de deurluchtige Reisiger Pietro della Valle, edelman van Romen, in veel voorname gewesten des Werrelts, sedert het jaer 1615, tot in ‘t jaar 1626 gedaan*, ved. di Jan Hendriks. Boom, Amsterdam.

L'edizione dei testi di Episcopius e l'interesse eclettico dell'editrice, che la portarono anche alla produzione di testi giuridici, come il commentario al testo di Peck, dovettero indubbiamente esercitare una forte attrazione nei confronti del giovane Koerbagh, appena affacciato sul mondo dell'«editoria» pubblica. Inoltre, la bottega della vedova Boom si trovava sul canale Singel, lo stesso su cui sorgeva il quartiere dell'abitazione dei fratelli Koerbagh. Per quanto riguarda, quindi, la pubblicazione della sua prima opera a stampa, l'autore si affidò a una celebre editrice, che rientrava, probabilmente, nel novero delle sue conoscenze personali, e che lo aiutò a dare alla luce a un'opera apparentemente «innocua», dedicata ai «praticanti» e agli «appassionati» di diritto, che non incontrò particolare opposizione da quanto si può evincere dalle fonti. Complice di ciò, probabilmente, anche la *Prefazione* pacata e quasi per nulla polemica che Koerbagh decise di anteporre al testo, al contrario di quanto avrebbe fatto quasi contemporaneamente con il *Samenspraek*¹⁰.

La *Prefazione* del *Woorden-Boek* si apre infatti con un'ovvia ostentazione di modestia che poco ha a che vedere con l'abituale atteggiamento dell'autore, ma che gli permise ugualmente di introdurre al lettore l'opera come un testo «per il popolo», e non per la gloria personale. Infatti, il testo non è stato pubblicato con lo scopo «di essere considerato un sapiente, o di diventare in qualche modo famoso», ma piuttosto egli afferma che «ma a spingermi a prendermi questo disturbo sono stati solamente il mio piacere e la gioia che io ho avuto nell'accrescere la mia Madrelingua». Piacere che non ha l'intento di «sminuirli, quanto per rendere più grandi il Diritto e la Giurisprudenza, che possono essere tradotti e praticati interamente anche in un buon neerlandese, poiché una grande conoscenza può essere ben praticata e tradotta correttamente anche in una lingua più chiara e appropriata delle altre, sempre se ne esiste una»¹¹.

L'inconfondibile vena polemica di Koerbagh, tuttavia, non tarda a venire alla luce: infatti, già nel procedere della *Prefazione*, al terzo folio risulta chiaro come l'autore ritenga sé stesso «degno» di tale onere e onore, e l'opera la migliore che potesse essere scritta, non essendoci altri testi a cui ispirarsi:

¹⁰ Koerbagh 1664b, *'t Samenspraek tusschen een Gereformeerden Hollander en Zeeuw*, A. de Vrede, Middelburg. Tutte le traduzioni da Koerbagh 1664b sono state personalmente eseguite per questa dissertazione a partire dall'originale testo a stampa del 1664.

¹¹ Koerbagh 1664a, fol. 2. Traduzioni mie.

ho realizzato che ci sarebbe potuto essere qualcuno che avrebbe potuto avere ancora più piacere e migliori ragioni per farlo [al posto mio], ma, con modestia, non sono d'accordo con ciò, anche se non posso fargliene un grosso torto, ma voglio solo rispondere a coloro che richiedono [che lo faccia qualcun altro] che migliorino e arricchiscano [il mio libro], cosa che mi farebbe molto piacere, soprattutto perché io stesso non avrei potuto fare questo lavoro in modo completo per la prima volta senza che qualche errore si insinuasse qui o lì, poiché avendo dovuto percorrere da solo una strada senza una traccia da seguire, con appena qualche indizio qua e là, ci si può perdere facilmente, cosa che può essere facilmente evitata una volta che la strada sarà un po' più battuta e conosciuta¹².

Nel cercare di legittimare se stesso e la sua opera in un panorama ricco di dotti ed esperti giuristi, giudici, avvocati e docenti di diritto, Koerbagh termina la sua *Prefazione* con una profonda critica alla “classe” giuridica neerlandese e, per esteso, europea del XVII secolo. Élite culturale agli occhi dell'Autore chiusa, in un certo senso bigotta, ristretta e opportunistica, sempre pronta ad approfittarsi dell'ignoranza altrui piuttosto che a condividere con gli altri il proprio sapere, così da accrescere la conoscenza generale della propria Patria. In altre parole, riguardo coloro che potrebbero recriminargli colpe sulla sua pubblicazione

Potrebbe trattarsi di ufficiali giudiziari, di scrittori pubblici e di altri, ossia di coloro che sono ignoranti nella lingua latina, come la maggior parte di loro, e che tuttavia non vogliono dare l'impressione di sapere meno di coloro che sono esperti nella lingua, [e che] sono felici di apparire istruiti anche per quanto riguarda le parole latine e quelle derivate dal latino e il modo di parlare, tanto da usare nei loro scritti e discorsi parole ed espressioni latine e basate sul latino, così come parole francesi e altre scozzesi, al fine di apparire colti, come l'uccello indiano che imita le parole degli uomini senza capirle, e [questa mia opera] può essere utile anche per controllare il senso e l'esposizione delle loro parole, nel caso in cui vogliano usarle, anche se sarebbe molto meglio che non le usassero mai, per non usarle in modo sbagliato¹³.

Nelle prossime sezioni di questa *Dissertazione*, sarà possibile confrontare la *Prefazione* del *Woorden-Boek* con quelle degli altri testi, sia del contemporaneo *Samenspraek*, sia dei successivi *Bloemhof* e *Ligt*. Ciò che risulterà chiaro, e che viene anticipato già ora, è che l'atteggiamento sfrontato e apertamente critico nei confronti delle classi intellettuale, politica ed ecclesiastica neerlandesi contemporanee a Koerbagh non si era ancora manifestato chiaramente nelle prime opere, tant'è che nel *Woorden-Boek*

¹² Koerbagh 1664a, foll. 2 e 3.

¹³ Koerbagh 1664a, foll. 3 e 4.

tale giudizio negativo viene esplicito in maniera parziale ed edulcorata, mentre il *Samenspraeck*, molto più duro e, in certi sensi, “disastroso”, venne pubblicato con uno pseudonimo. Contrariamente, appena quattro anni dopo e in seguito alla prima convocazione concistoriale, l’inganno letterario di tale pseudonimo viene sciolto, per far emergere con prepotenza l’amara, seppur ancora fiduciosa, opinione dell’autore.

Infine, come nel caso di ognuna delle opere, Koerbagh chiude la *Prefazione* con un augurio a se stesso e con la speranza di riuscire, in futuro, a «migliorare e irrobustire questo libricino, man mano, ma poiché il futuro può essere ostacolato da molti eventi avversi, non posso dirlo con certezza»¹⁴. Speranza che, come già chiarito, non riuscì mai a vedere la luce, né per quanto riguarda una riedizione aggiornata del *Woorden-Boek* e del *Bloemhof*, né riguardo eventuali seconde parti del *Samenspraeck* o del *Ligt*, complice anche e soprattutto la salute dell’Autore, già cagionevole prima dei mesi di carcere, come da lui stesso esplicito in diversi passi del *Ligt* dai quali traspare la sua preoccupazione riguardo il proprio status fisico: «siamo obbligati a posticiparlo a un’altra occasione se a Dio farà piacere mantenerci in buona salute» e «terminiamo e concludiamo qui [...] pregando Dio affinché possa dare al lettore una mente chiara e illuminata [...] e a me una salute duratura per pubblicare la seconda parte»¹⁵.

Riprendendo le fila della presentazione dell’intento di Koerbagh nella pubblicazione del *Woorden-Boek*, è interessante quanto affermato da Gerrit Jongeneelen nel suo *An unknown pamphlet of Adriaan Koerbagh*¹⁶ riguardo il *Samenspraeck*: l’autore del breve saggio pubblicato nel terzo numero di *Spinozana* sostiene infatti che il *Samenspraeck* – di cui si parlerà più dettagliatamente in seguito – rientrerebbe in un progetto politico patrocinato dal circolo De la Court-De Witt e realizzato da van Berkel, Koerbagh e dagli altri membri del circolo di Spinoza. Tale progetto, parte di un «programma illuminato» che aveva lo scopo di «diffondere la conoscenza politica e altre scienze contro l’opposizione teocratica»¹⁷, sarebbe figlio della traduzione neerlandese a opera proprio di van Berkel, e della sua conseguente diffusione all’interno dei sopracitati

¹⁴ Koerbagh 1664a, fol. 4.

¹⁵ Koerbagh 1668b, *Ligt* V, 11; *ivi* XVI, 16.

¹⁶ Jongeneelen G. H. 1987, *An unknown pamphlet of Adriaan Koerbagh*, «*Studia Spinozana*», 3 (1987), pp. 405-415.

¹⁷ Jongeneelen 1987, p. 406.

circoli, del *Leviathan* di Hobbes. Nella prefazione del *Leviathan*¹⁸ di Berkel, dal sottotitolo *Della natura, della forma e del potere del governo ecclesiastico e di quello secolare*, si legge infatti che «non si può immaginare che per uno stato o un governo esista una conoscenza più importante di quella che anche le autorità più alte, di qualunque natura esse siano, capiscano dove risiedono i loro diritti sovrani, e che i sudditi di uno stato siano ben informati su chi siano i loro governanti sovrani»¹⁹.

Un progetto al quale Koerbagh aderì quasi in maniera automatica, sia, come si vedrà, con il *Samenspraek*, sia con il *Woorden-Boek*, scritto per praticanti e appassionati di Diritto, per il popolo stesso e per la propria madrelingua neerlandese, opposta all'elitario latino dei dotti. È quindi il pensiero “raziocratico”, laico e pericolosamente di tendenza anticlericale del filosofo di Malmesbury la principale fonte filosofica alla base del *Woorden-Boek*, affianco al quale sono sicuramente da considerare il concetto di *sovranità* di Jean Bodin, il *giusnaturalismo* di de Groot – membro, per altro, del governo di Oldenbarnevelt idealizzato da Koerbagh – e il sentimento fortemente democratico dei fratelli De la Court. Al di là, al contrario, della chiara influenza esercitata dai lavori di van Barkel e dall'evidente importanza delle opere lessicografiche di Meijer, non parrebbero palesi “contaminazioni” da parte degli altri membri del circolo, *in primis* da parte di Spinoza, se non, come si vedrà, nei limiti della re-interpretazione dei testi hobbesiani²⁰.

¹⁸ Hobbes T. 1651, *Leviathan*, nella trad. nl. di van Berkel A., *Leviathan: of van de Stoffe, Gedaente ende Magt van de Kerckelycke ende Wereltlycke Regeeringe*, J. Wagenaar, Amsterdam, 1667.

¹⁹ van Berkel 1667, fol. 3.

²⁰ Per un confronto dettagliato tra Hobbes e Spinoza, si vedano i seguenti passaggi emblematici in cui il secondo reinterpreta il primo sulla base di coordinate razionalistiche e antiautoritarie: a partire dalla concezione di diritto naturale, Spinoza adotta l'impostazione hobbesiana secondo cui lo *ius naturae* corrisponde alla potenza effettiva dell'individuo, ma la generalizza a ogni ente naturale e ne espande la portata al di fuori del solo principio di conservazione individuale, estendendo la definizione hobbesiana di *liberty* come assenza di impedimenti a una struttura ontologico-naturale impersonale, secondo una logica che anticipa l'identificazione diritto-potenza dell'*Ethica*. (cfr., ad esempio, Hobbes 1651, I, 14; e Spinoza 1670, XVI). Spinoza, nel *Tractatus Theologico-politicus*, riprende anche la struttura contrattualistica dello Stato, ma, a differenza di Hobbes, per cui il contratto implica l'alienazione irrevocabile dei diritti individuali a favore di un sovrano indiviso, egli concepisce la cessione del diritto naturale come sempre condizionata alla *utilitas communis* e fondata su una potenza dinamica. La sovranità non è mai assoluta né fissa, ma proporzionale alla capacità reale dello Stato di garantire pace, sicurezza e libertà (cfr. Hobbes 1651, II, 17-18; e Spinoza 1670, XVII). Riguardo al tema della libertà di pensiero, Spinoza prende posizione contro Hobbes in modo esplicito: se per quest'ultimo la libertà di opinione deve essere subordinata alla pace, Spinoza sostiene invece che proprio la *libertas philosophandi* garantisce l'ordine civile. La soppressione delle opinioni, argomenta Spinoza, alimenta l'instabilità più di quanto la libertà non lo faccia (cfr. Hobbes 1651, II, 18, 29; e Spinoza 1670, XX). Quanto alla religione, Hobbes ne fa uno strumento nelle mani del sovrano per mantenere l'ordine, ammettendo un'autorità teologica subordinata al potere civile. Spinoza è d'accordo sulla necessità di subordinare la Chiesa allo Stato, ma rifiuta qualsiasi utilizzo strumentale della religione. In questo, il suo è un laicismo più radicale, che mira a liberare la *religio* da ogni legame con il

Il risultato è un'opera nel suo complesso organica, ben strutturata e chiara anche per chi aveva ottenuto un'istruzione di livello base, capace di tradurre e analizzare una quantità all'epoca considerevole di termini latini, che occupano una lunghezza totale di quasi quattrocento pagine divise in cinque sezioni: 1) la *Prefazione*; 2) il *Vocabolario neerlandese di Diritto e Giurisprudenza*, che rappresenta in un certo senso l'opera vera e propria; 3) la prima *Appendice*, o *Raccolta di altre parole che abbiamo ritenuto necessario aggiungere qui, per aumentare il Vocabolario*, che testimonia la natura in divenire dell'opera stessa, come anticipato dall'autore; 4) la seconda appendice, o *Indicazioni per la traduzione e l'interpretazione delle parole prese in prestito* [l'autore utilizza il termine *bastarde*] *utilizzate in Diritto e Giurisprudenza che si possono trovare nel Vocabolario o nell'Appendice*, il cui scopo è quello di rendere comprensibili i termini più difficili e meno noti alla popolazione tramite una loro traduzione diretta o tramite l'utilizzo di sinonimi; 5) un'ultima sezione come *Correzione degli errori*, il corrispettivo dell'odierna *Errata corrige*.

Hobbes, Spinoza e Koerbagh tra giusnaturalismo, contrattualismo e liberalismo

Tralasciando in questa circostanza la miriade di termini strettamente giuridici e poco utili al procedere di questa *Dissertazione*, è possibile riscontrare all'interno del *Woorden-Boek* altri tre nuclei tematici di interesse anche – e forse soprattutto – filosofico. Si tratta, infatti, della prima vera enunciazione dell'ideale democratico koerbaghiano; del tentativo di laicizzare lo Stato tramite la ridefinizione “laica” di termini prettamente religiosi; e della formulazione, sulla falsa riga dei testi hobbesiani, dei concetti giusnaturalistici di *auctoritas*, *pactus*, *contractus*, *lex* e *jus*.

Quest'ultimo nucleo tematico è indubbiamente il più noto, nonostante la scarsa conoscenza del *Woorden-Boek* all'interno della critica, proprio per le citazioni quasi

potere (cfr. Hobbes 1651, III-IV; e Spinoza 1670, XIX). Infine, sulla forma di governo, la distanza è netta: mentre Hobbes privilegia l'assolutismo monarchico, Spinoza sembrerebbe prenderne le distanze nel *Tractatus Politicus*, cap. XI–XIII, dove dichiara che la democrazia è la forma di governo migliore. In Spinoza, la sovranità non è mai concentrata in un unico soggetto, ma distribuita e immanente alla collettività, in accordo con la sua concezione naturalistica della potenza (cfr. Hobbes 1651, II, 19; e Spinoza 1677c, XI, 1). Una più attenta ricostruzione del modo in cui Adriaan Koerbagh si confronta con queste medesime questioni – in particolare con la nozione di diritto naturale, il fondamento del potere civile e il rapporto tra libertà di pensiero e stabilità dello Stato – sarà oggetto d'analisi nei capitoli successivi della presente *Dissertazione*, dove emergeranno con maggior chiarezza tanto i punti di contatto quanto le profonde divergenze rispetto ai modelli hobbesiani e spinoziani.

letterali a Hobbes, dalle quali è possibile, successivamente, ricavare le fondamenta su cui costruire l'intero stato laico e democratico cui aspirava Koerbagh. Infatti, nonostante sia alfabeticamente il primo, il termine *auctoritas* è riscontrabile soltanto nell'*Appendice*, alla pagina 256, in cui è definito come «forza [fisica e non], potere, ricchezza, reputazione»²¹. Al capitolo X del primo libro del *Leviathan*, Hobbes affermava che «il potere di un uomo (preso in senso universale) sono i mezzi che ha al presente per ottenere qualche apparente bene futuro; esso è o *originario* o *strumentale*». In particolare, «il *potere naturale* è l'eminenza delle facoltà corporee o mentali [...]. Sono *strumentali* quei poteri che, acquisiti per mezzo dei primi o della fortuna, sono mezzi e strumenti per acquisirne di più: come le ricchezze, la reputazione, gli amici e [...] buona sorte»²². I corsivi presenti nel testo di Hobbes sono presenti nell'edizione italiana BUR²³ qui presa come traduzione di riferimento, mentre le sottolineature dei termini koerbaghiani «forza», «potere», «ricchezza» e «reputazione» e dei corrispettivi hobbesiani «potere», «facoltà corporee o mentali», «ricchezze» e «reputazione» sono stati utilizzati per mettere al meglio in luce come, sebbene pubblicata soltanto tre anni dopo il *Woorden-Boek*, la diffusione del pensiero e delle opere di Hobbes operato da van Berkel fosse già profondamente radicato nei circoli liberali neerlandesi nei primi decenni della seconda metà del XVII secolo. Evidentemente, non si tratta di causalità o di conoscenza superficiale di quanto affermato dal filosofo di Malmesbury, quanto piuttosto del frutto di uno studio approfondito, a partire dalla lettura di van Berkel del testo in inglese – l'edizione latina del *Leviathan* sarebbe stata pubblicata soltanto nel 1668 – e dalla sua traduzione e tradizione nel mondo culturale neerlandese. Non è dato sapere se Koerbagh stesso potesse leggere il testo in lingua originale, ma potrebbe essere plausibile ipotizzare una sua conoscenza almeno parziale della lingua anche del Regno d'Inghilterra.

Ripercorrendo a ritroso il cammino del *Woorden-Boek*, all'interno della sua prima sezione è possibile rintracciare ancora una citazione letterale a Hobbes. Infatti, alle pagine 84-85 e 176 si trovano le traduzioni neerlandesi dei termini latini *contractus* e *pactum*:

²¹ Koerbagh 1664a, p. 256. Sottolineato mio.

²² Hobbes T. 1651, *Leviathan*, nella trad. nl. di van Berkel A., *Leviathan: of van de Stoffe, Gedaente ende Magt van de Kerckelycke ende Wereltlycke Regeeringe*, J. Wagenaar, Amsterdam, 1667; nell'ed. di rif. di Molesworth W., *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury* (11 voll.), Scientia, Aalen, 1966, lib. I, 10. Sottolineato mio.

²³ Hobbes T. 1651, *Leviathan*, nella trad. it. di Micheli G., *Thomas Hobbes. Leviatano*, BUR, Milano, 2011.

«atto, accordo, intesa, obbligazione» e «trattato, condizione, promessa, alleanza»²⁴. In questo caso, l'opera alla quale Koerbagh probabilmente si ispirò non fu solo il *Leviathan*, ma anche l'hobbesiano *De Cive* del 1642: «l'azione di due o più persone che si trasferiscono reciprocamente i loro diritti si chiama contratto. Quando entrambi compiono subito la prestazione, il contratto si estingue non appena gli è stato dato adempimento. Quando invece o uno o entrambi danno credito all'altro, colui al quale si fa credito promette di compiere la prestazione in seguito; e una simile promessa si chiama patto»²⁵; e, ancora, «La sola via per erigere un potere comune che possa essere in grado di difendere gli uomini [...] è un'unità reale di tutti loro in una sola e medesima persona fatta con il patto di ogni uomo con ogni altro»²⁶. Il parallelismo *De Cive*-*Woorden-Boek* è lampante, forse più di quanto non siano accostabili il *Leviathan* e l'opera koerbaghiana, e ciò mette in luce quanto Hobbes fosse presente nei circoli politico-intellettuali liberali neerlandesi, più di quanto non si sia pensato finora, ossia non soltanto mediato dal solo *Leviathan* successivamente tradotto dall'inglese al neerlandese, ma forse anche – e soprattutto – attraverso altre opere in lingua originale.

Nonostante la conoscenza koerbaghiana di Hobbes sia oramai data per certa, così come l'influenza del pensiero di quest'ultimo nella stesura di opere come il *Woorden-Boek* e il *Samenspraeck*, è possibile affermare che anche in Koerbagh sia presente una forma di contrattualismo? La risposta è “no”, o, perlomeno, non è così evidente nel *Woorden-Boek*. Pare, infatti, che, nonostante la lampante influenza hobbesiana durante la scrittura dell'opera, Koerbagh non abbia esteso semanticamente i concetti di *pactum* e *contractus* oltre la sfera giuridica anche a quella politica. Differentemente operò Spinoza, il quale, nel *Tractatus theologico-politicus* del 1670, ma la cui stesura è iniziata plausibilmente circa cinque anni prima – così come affermato dall'autore stesso in una lettera all'amico Henry Oldenburg²⁷ (1618-1677) – riprese e riformulò il contrattualismo hobbesiano. Infatti, egli afferma che

²⁴ Koerbagh 1664a, pp. 84-85 e 176.

²⁵ Hobbes T. 1642, *De Cive*, nell'ed. di rif. di Molesworth W., *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury* (11 voll.), Scientia, Aalen, 1966, lib. II, 9. Sottolineato mio.

²⁶ Hobbes 1651, II, 17.

²⁷ Nato a Brema nel 1618, fu un celebre professore di teologia incaricato dal parlamento della città natia del compito di ambasciatore presso Oliver Cromwell. Famoso per la sua cultura letteraria, fu Segretario della Royal Society di Londra dal 1622 al 1677. Sincero amico di Spinoza e corrispondente dei più grandi

[...] nessuno può dubitare che sia più utile agli uomini vivere secondo le leggi e i fermi dettati della nostra ragione [...]. Inoltre, non c'è nessuno che non desideri vivere, per quanto è possibile, al sicuro e senza paura. [...] gli uomini dovettero necessariamente unirsi, per vivere al sicuro e nel modo migliore. E perciò dovettero far sì che il diritto che ciascuno aveva per natura su tutto divenisse di tutti [...] Dovettero perciò stabilire e pattuire con la massima fermezza di dirigere ogni cosa per il solo dettame della ragione. [...] Il patto non ha nessuna forza se non in ragione dell'utilità [...]. Così, dunque, senza alcuna contraddizione con il diritto naturale si può formare una società e rispettare sempre, con la massima lealtà, ogni patto: ciascuno trasferirà tutto il proprio potere alla società²⁸.

Il riferimento al *Leviathan*, probabilmente mediato dall'opera di van Berkel, è evidente:

La sola via per erigere un potere comune che possa essere in grado di difendere gli uomini dall'aggressione straniera e dalle ingiurie reciproche, e con ciò di assicurarli in modo tale che con la propria industria e con i frutti della terra possano nutrirsi e vivere soddisfatti, è quella di conferire tutti i loro poteri e tutta la loro forza ad un uomo o ad un'assemblea di uomini che possa ridurre tutte le loro volontà, per mezzo della pluralità delle voci, ad una volontà sola; [...] è un'unità reale di tutti loro in una sola e medesima persona fatta con il patto di ogni uomo con ogni altro, in maniera tale che, se ogni uomo dicesse ad ogni altro, *io autorizzo e cedo il mio diritto di governare me stesso, a quest'uomo, o a questa assemblea di uomini a questa condizione, che tu gli ceda il tuo diritto, e autorizzi tutte le sue azioni in maniera simile*²⁹.

Nonostante l'importanza di Hobbes nell'ambiente intellettuale neerlandese, è tuttavia interessante notare come, in un circolo politicamente liberale, intellettualmente razionale e religiosamente "laico" come era a tutti gli effetti il circolo di Spinoza, il contrattualismo sembra non avere attecchito tanto quanto ci si potrebbe aspettare³⁰. Infatti, Koerbagh sembra non trarne particolare ispirazione, dedicandosi allo Stato post-patto piuttosto che al momento stesso del patto; van Berkel, nella *Prefazione* alla traduzione del *Leviathan*, non ne fa menzione, riprendendo invece più volte il ruolo di

scienziati e pensatori europei, tanto da diventare amico e patrocinatore di John Milton, nel 1655 fondò il primo periodico scientifico europeo, le *Philosophical Transcriptions*.

²⁸ Spinoza 1670, XVI, 5-8.

²⁹ Hobbes 1651, II, 17.

³⁰ Alla luce della formazione calvinista di buona parte delle élite neerlandesi del XVII secolo, della struttura istituzionale repubblicana e dell'impianto fortemente mercantile e urbano della società olandese, l'assimilazione di modelli contrattualistici – in particolare quelli orientati alla legittimazione razionale del potere civile e alla salvaguardia della libertà individuale – potrebbe apparire, in linea teorica, particolarmente congeniale. All'interno di un ambiente intellettualmente laico e filosoficamente orientato alla critica della teologia politica tradizionale, come quello gravitante attorno alla figura di Spinoza, ci si aspetterebbe pertanto una maggiore incidenza del paradigma contrattualistico, almeno come dispositivo teorico di mediazione fra autorità e libertà. Cosa che, come si chiarisce *infra*, non avvenne.

Hobbes come «padre della politica e degli scritti politici» e fondamentale strumento nella laicizzazione dello stato; e lo stesso Spinoza, per quanto nel *TTP* avesse fatto suo tale concetto, nel *Tractatus politicus*³¹, così come Koerbagh, dedica le sue riflessioni allo Stato come entità già esistente e pattuita e come alternativa allo stato di natura. Infatti, «una società civile può fare in modo che un'altra non la opprime, mentre un uomo nello stato di natura non può fare altrettanto, giacché è vinto ogni giorno dal sonno e spesso dalla malattia e dalla tristezza dell'animo, e alla fine la vecchiaia grava su di lui. Oltre a questo, è soggetto a mille altri inconvenienti, dai quali una società civile può rendersi sicura»³². L'unico, vago riferimento alla contrattualità alla base della fondazione di uno stato la si trova nel capitolo precedente, dove l'autore definisce l'unione tra due (o più individui) non tanto come *pactum* alla base della *civitas*, quanto piuttosto come una mera unione di *potere* per far fronte all'irrazionalità selvaggia degli altri uomini. Infatti,

se due uomini si accordano reciprocamente e uniscono le loro forze, insieme avranno più potere – quindi più diritto sulla natura – che ciascuno da solo. E quanto più numerosi saranno gli uomini che stringeranno così i loro rapporti, tanto più diritto avranno, presi tutti insieme. [...] In conclusione, quindi, il diritto di natura, proprio del genere umano, si può difficilmente concepire senza leggi comuni che rendano uniti gli uomini, i quali, tutti insieme, hanno la possibilità di rivendicare le terre da abitare e coltivare, di difendersi, di respingere ogni attacco esterno e di vivere secondo il comune sentire di tutti. Dove gli uomini hanno leggi comuni e sono tutti guidati come da una sola mente, è certo [...] che ciascuno di loro ha tanto meno diritto, quanto più gli altri, presi nel loro complesso, sono più potenti di lui [...]. Questo diritto, che è definito dalla potenza di una moltitudine, si chiama *Stato*³³.

Il patto, come momento generativo e fondante della *civitas*-Stato, scompare, sostituito dalla “semplice” e più diretta creazione di leggi comuni. Apparentemente, in Spinoza non esiste più, così come in Koerbagh non era probabilmente mai esistito, il patto come promessa fondativa, sostituito dal più elementare senso di necessità nei confronti dell'altro per il mantenimento di se stessi. Mantenimento più semplice in uno stato in cui il singolo ha meno *diritto* ma più sicurezza rispetto allo stato di natura.

³¹ Spinoza B. 1677c, *Tractatus politicus* (1677c posth.), nell'ed. lat. di Gebhardt C., *Opera* (4 voll.), C. Winter, Heidelberg, 1925; nella trad. it. di Mignini F. e Proietti O., *Spinoza. Opere*, Mondadori, Milano, 2007.

³² Spinoza 1677c, III, 11.

³³ Spinoza 1677c, II, 13-17.

Risulta, a questo punto, fondamentale e chiarificatrice l'analisi di due conetti chiave tanto in Hobbes e de Groot, quanto negli "allievi" di quest'ultimo: la *lex* e lo *jus*. Tali termini, con l'avvento della Riforma e grazie anche e soprattutto al pensiero cartesiano, assunsero nuovi e più complessi significati rispetto alle Età precedenti durante la prima Modernità grazie ai testi e alle riflessioni di autori come Jean Bodin³⁴ (1529-1596), Alberico Gentili³⁵ (1552-1608), Johannes Althusius³⁶ (1563-1638), lo stesso Hobbes e, in particolare – soprattutto per quanto riguarda la formazione koerbaghiana –, il già citato Huig de Groot. All'interno delle loro complesse, e, all'epoca, decisamente pericolose per le istanze anticlericali, dottrine filosofico-politiche, essi giunsero alla formulazione di alcuni tra i concetti più longevi della Storia del Pensiero, tra cui quelli di *sovrànità*, *stato*, *legge (naturale)*, *diritto internazionale* e *diritto naturale*. Nacque così – sintetizzando – la corrente del *giusnaturalismo*, il cui massimo esponente, nonché ideale fondatore, fu proprio de Groot, uno tra i massimi ispiratori politici dei membri del circolo di Spinoza e, in particolare, di Koerbagh.

Nell'*Introduzione*, intitolata *Prolegomena*, al suo *De iure belli ac pacis*³⁷, egli fornisce tre fondamentali definizioni che furono d'ispirazione, probabilmente, anche per il lavoro di Hobbes. In particolare, egli definisce lo *stato di natura* come la condizione da cui l'uomo vuole uscire poiché «portato a istituire con gli altri simili una determinata forma di comunità politica, pacifica e concorde», in quanto egli detiene un proprio *diritto naturale* all'esistenza, cioè «l'assoluta conformità oppure discordanza di qualche cosa

³⁴ Filosofo, economista, giurista e pensatore francese celebre per le sue teorie politiche e filosofico-politiche, sulle quali rifletteva attraverso anche tematiche giuridiche. Famoso, soprattutto, per *Les Six Livres de la République* del 1576 (Bodin J. 1576, *De Republica libri sex*, I. Du-Puys, Paris) – che influenzarono anche, tra i più celebri, de Groot, Pufendorf, Hobbes, Locke e Richelieu –, pose le basi teoriche per il concetto di "sovrànità" e di potere "assoluto". Si occupò anche di aritmologia, astrologia e stregoneria, e sostenne la tolleranza durante le Guerre di religione francesi.

³⁵ Giurista maceratese emigrato in Inghilterra, fu l'unico italiano a ottenere l'onoreficenza del titolo di *Regius Professor* di diritto civile presso l'Università di Oxford. Universalmente considerato tra i fondatori della giurisprudenza internazionale e del diritto pubblico, scrisse tra le numerose opere un *De iure Belli* nel 1598 (Gentili A. 1598, *De iure belli libri III*, G. Antonius, Hanau), che influenzò lo stesso de Groot.

³⁶ Filosofo, giurista e teologo tedesco formatosi nell'università calvinista di Herborn, in Hessen, dove divenne *Doctor in utroque iure*. Il suo vero nome è sconosciuto, dal momento che nelle numerose opere date alle stampe si firmò solo con il nome tradotto in latino. Celebre per il *Politica methodice digesta* del 1603 (Althusius J. 1603, *Politica methodice digesta, atque exemplis sacris et profanis illustrata*, J. Radaeus, Groningen), fu il fondatore del federalismo e della sovranità popolare. Da molti considerato oppositore dell'assolutismo di Bodin, recupera il diritto naturale in una forte ottica scientifica, all'interno della quale è contemplato anche il diritto di resistenza contro la tirannide.

³⁷ (de) Groot H. 1625a, *De iure belli ac pacis libri très*, N. Buon, Paris; *id.* 1625b, *Prolegomena*, nella trad. it. di Fassò G., *Prolegomeni al diritto della guerra e della pace*, Zanichelli, Bologna, 1961.

con la [sua] natura razionale e sociale». Tale comunità politica, dotata di leggi civili fondate sul *diritto civile*, rispetta tuttavia la più fondamentale e innata *legge naturale* dell'uomo, ovvero «una norma della retta ragione, la quale ci fa conoscere che una determinata azione, secondo che sia o no conforme alla natura razionale [dell'uomo], è moralmente necessaria oppure immorale, e che per conseguenza tale azione è da Dio, autore della natura, prescritta oppure vietata»³⁸. In altre parole, per far valere il proprio diritto naturale alla vita l'uomo, utilizzando la propria ragione “sociale”, deve uscire dal proprio stato di natura selvaggio e pericoloso per creare una comunità conforme alle leggi di natura e fondato sul diritto civile.

In Hobbes, lo stato di natura dell'uomo, ovvero la «condizione naturale dell'umanità», si fonda su un principio di uguaglianza: «la *natura* ha fatto gli uomini così uguali nelle facoltà del corpo e della mente che, [...] la differenza tra uomo e uomo non è così considerevole, che un uomo possa di conseguenza reclamare per sé qualche beneficio che un altro non possa pretendere, tanto quanto lui»³⁹. Da questa naturale uguaglianza, ne deriva tuttavia una sostanziale e innata diffidenza nei confronti dell'altro: «da questa eguaglianza di abilità sorge l'eguaglianza nella speranza di conseguire i nostri fini. E perciò, se due uomini desiderano la stessa cosa [...] diventano nemici, e sulla via del loro fine (che è principalmente la loro propria conservazione [...]) si sforzano di distruggersi o di sottomettersi l'un l'altro». La condizione naturale dell'uomo è quindi una realtà violenta, selvaggia e opportunistica, dove l'uguaglianza non fa altro che generare diffidenza e guerra «di ogni uomo contro ogni uomo», in cui «niente può essere ingiusto», poiché «le nozioni di ciò che è retto e di ciò che è torto, della giustizia e dell'ingiustizia non hanno luogo qui. Dove non c'è potere comune, non c'è legge; dove non c'è legge, non c'è ingiustizia».

Nello stato di natura vige il più ancestrale dei diritti dell'uomo, ossia «il diritto di natura, che gli scrittori comunemente chiamano *jus naturale*, [...] [ossia] la libertà che ogni uomo ha di usare il suo potere, come egli vuole, per la perseverazione della propria natura, vale a dire, della propria vita»⁴⁰. Il diritto di natura è quindi la lotta per la vita, l'anelito naturale alla sopravvivenza e all'esistenza che, in Spinoza, si esemplifica nel

³⁸ Cfr. de Groot 1625b, p. 61.

³⁹ Qui e di seguito, Hobbes 1651, I, 13.

⁴⁰ Hobbes 1651, I, 14.

concetto di *conatus*: «ciascuna cosa, per quanto è ad essa possibile, è spinta a perseverare nel suo essere. [...] La pulsione [*conatus*] dalla quale ciascuna cosa è spinta a perseverare nel suo essere non è altro che l'essenza attuale della cosa stessa»⁴¹. O, in altre parole, «le regole della natura di ciascun individuo come determinato naturalmente a esistere e ad agire in un certo modo»⁴². E, anche in Spinoza, lo stato di natura è una condizione in cui «il diritto [...] della natura [...] niente proibisce se non ciò che nessuno desidera e nessuno può fare. Non vieta le lotte, gli odi, l'ira, gli inganni, e nulla di ciò che l'appetito consiglia»⁴³.

All'interno di questa riflessione di stampo prettamente naturalistico si inserisce l'analisi di Koerbagh. Molto più dettagliata, sotto certi aspetti, del *Leviathan* e di *Ethica* e *TTP*, il *Woorden-Boek* fornisce una dettagliata traduzione e spiegazione del termine stesso di *jus* («tutto ciò che non è contrario alla vera ragione e all'equità, ma che deriva da entrambi»⁴⁴) e di ogni genere di diritto, dal più strettamente giuridico a concetti di maggiore interesse filosofico. È questo, il caso, ad esempio, dello *jus gentium* groziano, definito come «legge dei popoli, diritto dei popoli. È un diritto che riguarda i più grandi e i più bravi cittadini che si trovano a vivere in una certa zona»⁴⁵, o, ancor di più, dei lemmi *ius naturale seu divinum* e *ius positivum seu humanum*. Riprendendo l'ormai consolidata divisione tra diritto naturale e diritto positivo, Koerbagh ripercorre la strada mostrata da Hobbes e intrapresa anche da Spinoza, eliminando, tuttavia, le sue implicazioni relative allo stato di natura:

ius naturale seu divinum, diritto innato, prestabilito, che è instillato da Dio nella mente dell'uomo. *Ius naturale*: Giustiniano spiega anche che si tratta della spinta o dell'inclinazione che tutte le creature viventi hanno verso qualcosa, come mangiare, bere, contare, proteggersi e altre cose simili⁴⁶.

Non deve stupire, in questo caso, come venga citato Giustiniano e non il *conatus* spinoziano: al di là dell'ancora mancante pubblicazione dell'*Ethica*, che rimaneva

⁴¹ Spinoza 1677c, III, pp. 6-7.

⁴² Spinoza 1670, XVI, 2.

⁴³ Spinoza 1670, XVI, 4.

⁴⁴ Koerbagh 1664a, p. 137.

⁴⁵ Koerbagh 1664a, p. 138.

⁴⁶ Koerbagh 1664a, p. 317.

all'epoca un manoscritto conosciuto soltanto all'interno del circolo, per Koerbagh sarebbe stato pericoloso citare un "ebreo maledetto" come fonte autorevole, al contrario di quanto non potesse accadere citando indirettamente il *Corpus Iuris Civilis*.

Secondo Hobbes, la via per abbandonare lo stato di natura e per esercitare nella maniera più "sicura" possibile il proprio diritto naturale – o *conatus*, o *neiging*⁴⁷ – è la ragione, spinta da passioni come «il timore della morte, il desiderio di quelle cose che sono necessarie per condurre una vita comoda, e la speranza di ottenerle»⁴⁸. La ragione, infatti, «suggerisce convenienti articoli di pace su cui gli uomini possono essere tratti ad accordarsi. Questi articoli sono quelli che vengono altrimenti chiamati leggi di natura». Uscire dallo stato di natura attraverso il patto non è sufficiente per la creazione di uno stato civile e fondato sul *diritto civile*. È necessario, infatti, che la promessa "pattualistica" rispetti le *leggi di natura*, e si tratta di «un precetto o una regola generale scoperta dalla ragione, che vieta ad un uomo di fare ciò che è lesivo della sua vita o che gli toglie i mezzi per preservarla, e di omettere ciò con cui egli pensa possa essere meglio preservata»⁴⁹. In altre parole, per quanto il patto e il conseguente Stato possano limitare la libertà e il diritto personale di ogni uomo, essi rispettano le leggi di natura poiché ne rendono più sicura la vita. E Spinoza stesso afferma, come già anticipato, che

sia più utile agli uomini vivere secondo le leggi e i fermi dettati della nostra ragione, i quali, come si è detto, non voglio che il vero utile degli uomini. Inoltre, non c'è nessuno che non desideri vivere, per quanto è possibile, al sicuro e senza paura. Il che, tuttavia, non può darsi minimamente se a ciascuno è lecito fare ogni cosa come lui vuole, e se viene concesso più spazio all'odio e all'ira che alla ragione. Non c'è nessuno, infatti, che non viva l'angoscia in mezzo ai litigi, agli odi, all'ira e agli inganni e che non cerchi, per quanto può, di evitarli⁵⁰.

Molto meno specifico è, invece, Koerbagh: come nel caso del concetto di *jus*, anche il termine *lex* viene declinato in ogni maniera giuridicamente e filosoficamente possibile. Infatti, è *lex* «ciò che si sa, o si dovrebbe sapere, per adattarsi e disporsi di conseguenza, e per vivere di conseguenza. Parlo di una legge buona e giusta»⁵¹, ed è *lex naturalis* ciò

⁴⁷ Lett. *inclinazione*.

⁴⁸ Qui e di seguito, Hobbes 1651, I, 13.

⁴⁹ Hobbes 1651, I, 14.

⁵⁰ Spinoza 1670, XVI, 5.

⁵¹ Qui e di seguito, Koerbagh 1664a, p. 144.

che è «una legge, o conoscenza, innata. Ovvero, tutto ciò che si impara all'interno o per mezzo della propria mente innata, ovvero tutto ciò che si sa dalla propria ragione innata è buono». È chiara, in Koerbagh, la presenza del *giusnaturalismo* groziano, ma sembra quasi assente l'influenza del *contrattualismo* hobbesiano e spinoziano. Si tratta quindi, in questo caso, di una probabile “contaminazione” terminologica quanto piuttosto di una vera e propria ispirazione di pensiero. L'Hobbes nel *Woorden-Boek* di Koerbagh, al contrario di come verrà declinato all'interno del *Samenspraek*⁵², è un proficuo pozzo di conoscenza a cui attingere definizioni e spiegazioni, nella quasi totalità dei casi, politico-giuridiche.

Laicismo, secolarismo e democrazia: l'influenza dei fratelli de Witt e De la Court

«[Dal greco] *Δημοκρατία*, sovranità del popolo, governo del popolo»⁵³. Questa la definizione che Koerbagh fornisce per il lemma latino *democratia*. Immediatamente evidente è come, in un secolo in cui il concetto di *sovranità* si è ormai consolidato con un significato ben preciso, Koerbagh accosti al “popolo” il potere sovrano. Apparentemente, senza giudizi morali e/o politici. Egli, infatti, non affermò mai apertamente di sostenere che la forma di governo democratica fosse la più auspicabile, ma ciò risulta ugualmente chiaro dai suoi testi, e, in questo caso, il finora poco considerato *Woorden-Boek* potrebbe risultare in realtà estremamente illuminante. Infatti, per quanto egli sembri limitarsi a fornire traduzioni, definizioni e spiegazioni di termini i cui corrispettivi reali esistevano già all'interno della sfera semantica politico-giuridica neerlandese a lui contemporanea, è bene ricordare a chi era dedicata l'opera: non solo a esperti e appassionati di diritto e giurisprudenza, ma anche e soprattutto al popolo “ignorante” e defraudato da coloro che, oggi, sarebbero chiamati liberi professionisti. Rispetto al potere che detiene e che potrebbe detenere il singolo cittadino del *demos*, il *Woorden-Boek* si presenta come una luce capace di aprire gli occhi e rischiarare la vista della moltitudine truffata e sottomessa.

Innanzitutto, fondamentale e originale è il modo in cui Koerbagh definisce i concetti di *obedientia* e di *crimen laese majestatis*. Infatti, per quanto la *majestas* risulti essere

⁵² Cfr. *infra*, al cap. II di questa *Dissertazione*.

⁵³ Koerbagh 1664a, p. 93.

«grandezza, gloria, splendore»⁵⁴ di un individuo o di una realtà statuale, all'interno di uno stato la lesa maestà è, al contrario, «una trasgressione contro il bene comune e il benessere del Paese, nonché nell'accaparramento di terre e in altri reati altrettanto nefasti»⁵⁵. La maestà in Koerbagh, se applicata da un punto di vista pratico all'interno della statualità, risulta quindi essere la grandezza, la gloria e lo splendore della *repubblica* nel suo senso originario di *res publica*, di *cosa pubblica*. A detenere lo status di *majestas* non è il singolo individuo-Stato, il sovrano, né tanto meno una classe sociale, come quella della vecchia aristocrazia terriera, quanto piuttosto la collettività dei cittadini nello Stato. Nel suo caso, «i grandi e gloriosi Stati sovrani delle Province Unite dei Paesi Bassi»⁵⁶ e, nello specifico, «i grandi e gloriosi Stati sovrani di Olanda e Frisia Occidentale». Lo Stato, come molteplicità di cittadini e detentore di sovranità⁵⁷ e di maestà, deve avere una caratteristica fondamentale: l'essere *liberalis*, ovvero «mite, libero, onesto, giusto»⁵⁸. Uno Stato, inoltre, che deve essere fondato sul concetto di *lex positiva*, ossia una «legge data o stabilita, ossia data e stabilita dal popolo o dal governo»⁵⁹, quindi deliberata dal *demos* e/o dai suoi rappresentanti in nome dello *Ius positivum seu humanum*, ossia il «diritto promulgato, deliberato, che è stabilito dagli uomini come estensione del diritto innato»⁶⁰.

Contrariamente da quanto teorizzato dal suo “discepolo intellettuale” dall'altro lato del Canale della Manica, il concetto hobbesiano di «delitto di lesa maestà»⁶¹ non può che esprimersi in maniera diametralmente opposta, venendo infatti definito come «l'atto o il discorso con cui un cittadino o suddito dichiara di non volere più obbedire all'uomo o alla curia cui è stato affidato il potere supremo dello stato». Ancora, «il cittadino dichiara una simile volontà [...] quanto fa violenza [...] alle persone di coloro che hanno il potere supremo, o eseguono i comandi di chi lo ha [...]. Mostrano la stessa volontà [...] quelli che negano apertamente che loro stessi e gli altri cittadini siano obbligati ad una simile

⁵⁴ Koerbagh 1664a, p. 151.

⁵⁵ Koerbagh 1664a, p. 272.

⁵⁶ Qui e di seguito, Koerbagh 1664a, p. 175.

⁵⁷ Per una più approfondita trattazione del concetto di *sovranità* in Koerbagh, cfr. *infra*, ai capp. II-III di questa *Dissertazione*.

⁵⁸ Koerbagh 1664a, p. 321.

⁵⁹ Koerbagh 1664a, p. 144.

⁶⁰ Koerbagh 1664a, p. 317.

⁶¹ Qui e di seguito, Hobbes 1642, XIII, 20-22.

obbedienza». Tutti questi crimini, da Hobbes elencati dettagliatamente come atti commessi da «i traditori, i regicidi, e quelli che prendono le armi contro lo Stato, o passano al nemico durante la guerra» e di chi afferma «che chi ha il potere supremo non ha diritto di fare guerra a suo arbitrio, di concludere la pace, di arruolare soldati, di esigere denaro, di scegliere magistrati e ministri pubblici, di legiferare, di decidere le controversie, di comminare pene o qualcos'altro, senza di cui lo Stato non può sussistere»; tutti questi crimini, afferma Hobbes, «sono delitti di lesa maestà in forza non della legge civile, ma naturale». In altre parole, «il peccato che, in base alla legge naturale, è delitto di lesa maestà, costituisce una trasgressione della legge naturale, non di quella civile [...] quindi con il delitto di lesa maestà si viola la legge che precede la legge civile: cioè quella naturale, che ci proibisce di violare i patti e la parola data». La conclusione più diretta a tali affermazioni è «che i *ribelli*, i *traditori*, e gli altri rei di *lesa maestà* sono puniti non per *diritto civile*, ma *naturale*; cioè non come *cattivi cittadini*, ma come *nemici dello Stato*; e non per *diritto di potere* o di dominio, ma per *diritto di guerra*».

Le conclusioni dei due Autori non sono distanti solo da un punto di vista spaziale e temporale – si ricorda, infatti, che il *Woorden-Boek* fu infatti pubblicato a oltre 340km da Londra e oltre vent'anni dopo il *De Cive* –, ma anche da un punto di vista di appartenenza politica: il filosofo di Malmesbury, presumibilmente monarchico, sentiva la necessità di giustificare alla radice il potere assoluto contro le istanze monarcomache e democratiche che rischiavano di distruggere l'allora Regno d'Inghilterra, Scozia e Irlanda alla vigilia della decapitazione di Carlo I Stuart; al contrario, la sua controparte amstelodamense rispondeva al bisogno della classe politica liberale, repubblicana e oligarchico-democratica, della quale si era proclamato portabandiera, di limitare il potere assoluto del sovrano-*stadhouder* e di tutelare i propri diritti e privilegi economici e personali. Ne deriva, inevitabilmente, che la *laesa majestatis* hobbesiana non possa che essere un crimine terribile commesso contro il potere assoluto, legittimato dal patto e dalla legge di natura, che lui stesso tutela e che la lesa maestà va a colpire direttamente. Al contrario, Koerbagh riformula tale concetto, rendendolo una «trasgressione» del potere sovrano contro il bene comune, il bene dello stato e, ancor più importante, il bene dei cittadini che ha deciso di rappresentare e che gli hanno dato l'onore di poterlo fare. Come si può facilmente evincere anche da questo esempio, semplice ma significativo, a differenziare i due autori è alla base il punto di vista da cui essi guardano in direzione del potere

statuale, inteso dall'uno quasi come un *Deus ex machina* cui i sudditi cedono la propria libertà in cambio di sicurezza, dall'altro come un privilegio concesso dai cittadini affinché possa governarli al meglio, mantenendo le promesse e tutelandoli in tutto e per tutto.

Eliminando, o quantomeno accantonando, il momento del patto nella fondazione di uno stato, nel *Woorden-Boek* Koerbagh aggira anche il problema della liceità della ribellione e dell'opposizione al governo, rimandando implicitamente al *Samenspraec* per una trattazione più approfondita del tema. Infatti, per quanto l'*obedientia*, ovvero la «conformità, obbedienza, sottomissione»⁶², sia necessaria, essa è dovuta e legittima soltanto a «qualcuno [che] è incaricato di qualcosa, che promette di adempiere»⁶³. In altre parole, è giusto e necessario obbedire solamente a un governo incaricato dal *demos*, che rispetti lo *ius positivum* attraverso una giusta *lex positiva*. Un governo che sia, in altre parole, *liberalis*. Nel caso in cui il governo non rispetti tali vincoli, al cittadino è concessa l'*actio popularis*: «una protesta popolare che viene concessa e consentita a chiunque del popolo di una città o di un paese contro qualcuno che ha commesso un'azione scorretta contro il bene comune»⁶⁴. È qui abbastanza evidente un rimando parziale a Spinoza e, più nel concreto, alla dottrina althusiana⁶⁵, in opposizione a Hobbes, molto più “fedele” a Bodin⁶⁶.

La posizione assunta da Spinoza all'interno di questo dibattito è, grossomodo, in linea con quanto espresso da Hobbes circa trent'anni prima della pubblicazione del *TTP*. Infatti, egli afferma che «si dice che un suddito ha commesso un delitto di lesa maestà se ha tentato, per una qualsiasi ragione, di usurpare o trasferire a un altro il diritto del potere sovrano»⁶⁷; inoltre, «tutti, certo, ammettono che in guerra ciò avvenga a buon diritto [...] ma non tutti vedono con altrettanta chiarezza che ogni cittadino è tenuto sempre, in modo incondizionato, a tale diritto [...]. Uno Stato, infatti, deve esser conservato e diretto dal solo consiglio del potere sovrano, cui tutti hanno riservato tale diritto». Di conseguenza, «se qualche suddito, dunque, [...] ha tentato di trattare qualche affare pubblico, anche se

⁶² Koerbagh 1664a, p. 331.

⁶³ Koerbagh 1664a, p. 331.

⁶⁴ Koerbagh 1664a, p. 246.

⁶⁵ Cfr. *supra*, in questo cap. II di questa *Dissertazione*.

⁶⁶ Cfr. *supra*, in questo cap. II di questa *Dissertazione*.

⁶⁷ Qui e di seguito, Spinoza 1670, XVI, 18.

ne conseguirà un vantaggio certo per lo Stato, egli ha violato il diritto del potere sovrano, è colpevole di lesa maestà ed è condannato in modo giusto e legittimo».

La teoria qui espressa da Spinoza è indubbiamente molto più vicina a quanto affermato da Hobbes che alle istanze sostenute dall'amico e collega Koerbagh. Infatti, se in quest'ultimo – come si vedrà meglio anche in altre opere, è possibile per il cittadino opporsi come membro del popolo al governo che agisce contro il bene comune attraverso l'*actio popularis*⁶⁸, Spinoza sostiene che

si deve obbedire soprattutto a Dio, quando abbiamo una rivelazione certa e indubitabile. Ma poiché in materia di religione gli uomini sono soliti commettere i più grandi errori e a seconda dei diversi caratteri, come l'esperienza dimostra in abbondanza, fingere molte cose in una contesa senza fine, è certo che, se nessuno fosse tenuto a obbedire per diritto al potere sovrano in ciò che pensa di pertinenza della religione, il diritto di una comunità politica dipenderebbe dal vario giudizio e dal diverso sentire di ognuno. Nessuno infatti obbedirebbe a quanto ritenesse stabilito contro la sua fede o superstizione, e con questo pretesto ciascuno potrebbe arrogarsi la licenza di fare ciò che vuole. Poiché in questo modo sarebbe totalmente violato il diritto di una comunità politica, ne consegue che è di competenza del potere sovrano [...] l'assoluto diritto di stabilire sulla religione ciò che giudica opportuno; e tutti sono tenuti a obbedire ai suoi decreti e mandati sulla religione, per la parola a lui data, che Dio ordina di mantenere integralmente⁶⁹.

Si aprirebbe, qui, una questione ancora più complessa, ovvero il rapporto tra Stato e Chiesa, tra politica e religione. Di tale tematica si parlerà più nel dettaglio nelle sezioni relative al *Samenspraek* e al *Ligt*, ma è qui bene sottolineare come, in Spinoza, il dissenso sia a tutti gli effetti un diritto del cittadino, purché non metta a rischio la stabilità sociale. In altre parole, «a salvaguardia del diritto dei poteri sovrani, nessuno può agire contro la loro decisione, ma ciascuno può pensare e giudicare in modo diverso, e quindi esprimere cose del tutto diverse, purché le dica o le insegni con semplicità e le difenda con la sola ragione, e non con l'inganno, l'ira, l'odio o con l'animo di introdurre qualcosa nello Stato in base all'autorità del suo solo decreto»⁷⁰. La posizione di Spinoza, proseguendo nell'analisi del testo, finisce per assestarsi a metà tra Hobbes e Koerbagh, tra l'assolutezza e l'autorità indiscutibile del potere del primo, e l'idea di un potere più “fragile” e al servizio del bene dello Stato e dei cittadini, dai quali esso può essere

⁶⁸ Cfr. *supra*, in questo cap. II di questa *Dissertazione*.

⁶⁹ Spinoza 1670, XVI, 21.

⁷⁰ Qui e di seguito, Spinoza 1670, XX, 7.

contestato e osteggiato apertamente e attivamente in caso di ingiustizia, del secondo. Infatti,

se qualcuno dimostra che una legge ripugna alla sana ragione e ritiene che sia da abrogare, se sottomette il suo pensiero al giudizio del potere sovrano [...] e nel frattempo non fa nulla contro ciò che prescrive quella legge, costui ha reso un buon servizio allo Stato, come il migliore dei cittadini», poiché «ciascuno, salvaguardando il diritto e l'autorità del potere sovrano, ossia la pace dello Stato, può dire e insegnare ciò che pensa [...] se lascerà ai poteri sovrani la decisione su tutte le cose da compiere, senza far nulla contro il loro decreto, anche se spesso dovrà agire contro ciò che ritiene e sente apertamente come il buono⁷¹.

L'ideologia spiccatamente e chiaramente più radicale della quale si fa portavoce Koerbagh non può che essere figlia dell'influenza che esercitarono sul suo pensiero le opere dei fratelli Johan (1622-1660) e, soprattutto, Pieter (1618-1685) De la Court. Pensatore politico ed economico e uomo d'affari nato a Leiden, Pieter De la Court era figlio degli immigrati protestanti fiamminghi Pieter il Vecchio De la Court e Jeanne des Planques, che ebbero anche altri due figli: Jacob, nato nel 1617, e Johanna, nata nel 1620. Studente presso l'università della città natale, compì un Grand Tour in Europa tra il 1641 e il 1643, prima di rilevare assieme al fratello Johan l'attività paterna, rendendo la ditta mercantile di famiglia una tra le più importanti nel commercio della lana e di altre stoffe. Divenuto membro dell'élite della società alto-borghese, divenne amico e cognato di Johan Eleman (1611-?), membro del governo dei fratelli de Witt con i quali era imparentato. Nel 1661 Pieter si sposò nuovamente in seguito alla morte della sorellastra di Eleman con Catharina van der Voort (1622-1674), appartenente a una delle famiglie mercantili più ricche e influenti della città anch'essa imparentata con i de Witt. Dopo il suo trasferimento ad Amsterdam, nel 1665, egli si batté, come capo di un consorzio di mercanti della città, contro il monopolio della V.O.C. e in favore del libero mercato. Abbandonò la città trasferendosi temporaneamente ad Antwerpen nel 1672, in seguito al linciaggio dei de Witt, per poi ritornarvi l'anno seguente per trascorrere gli ultimi anni continuando a lavorare attivamente alla società mercantile di famiglia.

La produzione letteraria e filosofica di Pieter, in collaborazione probabilmente con il fratello Johan, fiorì negli stessi anni in cui iniziarono a circolare le opere di Adriaan

⁷¹ Spinoza 1670, XX, 8.

Koerbagh. Infatti, nel 1660 pubblicò le *Consideratien van Staet*⁷², seguite due anni dopo dall'*Interest van Holland*⁷³ (alla cui stesura parteciparono, probabilmente, anche diversi membri del governo de Witt) e dai *Politike Discoursen*⁷⁴, oltre a un'estesa produzione di *pamphlettes* repubblicani e antimonarchici che ebbero ampia diffusione tra il 1662 e il 1663, quando Koerbagh stava lavorando alle prime opere. I più noti sono l'*Historie der gravelike regering in Holland*⁷⁵ e il *De stadthouderlijke regeeringe in Hollandt ende West-Vriesland*⁷⁶. L'ultimo testo noto è il *Sinryke Fabulen*⁷⁷, pubblicato postumo nel 1685. Al di là delle più o meno evidenti citazioni nei titoli delle opere di Koerbagh a quelle di De la Court, quanto di questi ultimi è presente nel *Woorden-Boek*?

Innanzitutto, De la Court chiarisce quali siano i compiti principali di uno Stato e dei suoi reggenti: «il vero interesse di tutti i Paesi risiede nel benessere dei governanti e dei sudditi insieme, e dipende ovviamente da un buon governo [...] [che] è tale non solo perché dalla virtù o dal vizio dei governanti dipende il benessere dei sudditi, ma (cosa molto importante) perché dalle qualità buone e virtuose dei sudditi seguono e dipendono quelle dei governanti»⁷⁸. Parafrasando quanto sostenuto nella *Prefazione* dell'*Interest* da De la Court e dai suoi collaboratori appartenenti al governo de Witt (e, forse, direttamente da de Witt stesso), è compito dei governati scegliere i propri governanti, poiché un regnante malvagio o vizioso non può che essere specchio di un suddito altrettanto malvagio o vizioso. Di conseguenza, «tutti i governanti saggi sono inclini a rendere il loro Paese [...] potente [...] in modo che il benessere dei governanti, per quanto esso stesso necessario, dipenda da quello dei sudditi». In seguito, l'Autore scinde il secondo dei doveri del potere sovrano in base alla natura di quest'ultimo: «il secondo dovere dei monarchi [...] è quello di fare in modo che i propri sudditi rimangano così impotenti da non poter rifiutare di versare i tributi o di obbedire», tanto che «per quanto gli infantili, lussuriosi, stupidi e inerti monarchi nascondano tutto questo, i cortigiani [...] depredano

⁷² (De la) Court P. 1660, *Consideratien van Staet*, J. V. Zinbreker, Amsterdam.

⁷³ (De la) Court P. 1662a, *Interest van Holland*, I. C. vand'Gracht, Amsterdam.

⁷⁴ (De la) Court P. 1662b, *Politike Discoursen*, I. C. vand'Gracht, Amsterdam.

⁷⁵ (De la) Court P. (1662c), *Historie der gravelike regering in Holland*, ?, ?.

⁷⁶ (De la) Court P. (1662d), *De stadthouderlijke regeeringe in Hollandt ende West-Vriesland*, ?, ?.

⁷⁷ (De la) Court P. 1685 (posth.), *Sinryke Fabulen*, H. Sweerts, Amsterdam.

⁷⁸ Qui e di seguito, (De la) Court P. 1662a, *Pref.*, pp. 1 e ss..

i [beni dei] sudditi». Al contrario, «il secondo dovere dei governanti delle repubbliche e delle grandi città è quello di renderle il più possibile ricche, potenti e forti». Tali dichiarazioni fortemente anti-monarchiche – e, nei Paesi Bassi e nell’Olanda del XVII secolo, anti-orangiste – vengono sostenute ancora più chiaramente nei *Discoursen*, dove dalla semplice analisi dell’*Interest*, – in cui si cerca di dimostrare che la forma di governo più auspicabile sia quella repubblicana, per quanto «pochi abitanti di uno Stato libero sono inclini a mostrare quanto sia migliore una Repubblica rispetto a una Monarchia, poiché sanno che non saranno ricompensati da nessuno»⁷⁹ – si giunge a un assunto più chiaro e lapidario: «una Repubblica è meglio di una Monarchia»⁸⁰ e «il miglior governo monarchico non è favorevole per i sudditi quanto il peggior governo repubblicano»⁸¹. La spiegazione più naturale fornita da De la Court è che «i desideri dei beni, dell’onore o del potere sono insaziabili»⁸² e «più gli uomini sono potenti, più sono malvagi»⁸³, di conseguenza «i nobili e i cortigiani sono più soggetti ai difetti rispetto agli altri uomini»⁸⁴. Interessante ai fini di questa *Dissertazione* sul pensiero di Koerbagh in relazione a coetanei, ispiratori e colleghi, è anche la struttura stessa dei *Discoursen*, sulla quale si ritornerà ancora nelle sezioni successive. Infatti, l’opera è divisa in sei “libri” o capitoli, ognuno dei quali è inerente a uno degli aspetti relativi alla politica, al suo rapporto con la religione, con la morale del singolo e con lo Stato: il §1 è infatti dedicato agli «affari della Città», gli *Stads-Saaken*; il §2 agli «affari dello Stato» o *Land-Saaken*; il §3 ai *Krygs-Saaken*, ossia le «questioni di guerra»; il §4 alle «questioni religiose ed ecclesiastiche», ovvero le *Kerkelike-Saken*; il §5 alla *Iustitie*, alle *Republiken* e alle *Monarchien*, ossia a «Giustizia, Repubbliche e Monarchie»; infine, il §6 è dedicato alle «questioni morali», i *Morale-Saaken*.

La forte tendenza democratica e repubblicana di De la Court, sebbene qui solo accennata in vista di una trattazione più ampia⁸⁵, è chiaramente presente in Koerbagh,

⁷⁹ (De la) Court P. 1662a, *Pref.*, p. 6.

⁸⁰ (De la) Court P. 1662b, cap. V, 4.

⁸¹ (De la) Court P. 1662b, cap. V, 6.

⁸² (De la) Court P. 1662b, cap. VI, 4.

⁸³ (De la) Court P. 1662b, cap. V, 5.

⁸⁴ (De la) Court P. 1662b, cap. V, 12.

⁸⁵ Cfr. *infra*, al cap. II di questa *Dissertazione*.

tanto nel concetto di «sovranità del popolo» nella traduzione del termine *Democratia*, quanto in quello di «protesta popolare» come traduzione del giuridico *Actio popularis*, quanto, infine, nella sfaccettatura democratico-repubblicana del *Crime laesa majestatis* adottata da Koerbagh. Ideologicamente figlio e probabilmente collaboratore del governo de Witt tanto quanto il “maestro” De la Court, anche Adriaan Koerbagh adotta un punto di vista sulla società estremamente radicale, antimonarchico, antioligarchico e, come si vedrà, anticlericale. Lo stesso filosofo-mercante di Leiden, infatti, sostiene che «i poveri che lavorano non conservano o accrescono i loro beni, come fanno invece i borghesi»⁸⁶. Un'affermazione che parrebbe cronologicamente errata e che rimanda a istanze politiche e filosofiche più giovani di due secoli:

Poiché i poveri devono passare il loro tempo a lavorare per il loro mantenimento, non hanno la possibilità di imparare a rendere virtuosa la loro anima. Inoltre, [non hanno la possibilità di ottenere] i mezzi di sostentamento, come una buona alimentazione, l'istruzione, i libri, ecc., necessari per conoscere la variabilità del mondo e la giusta virtù. [...] Al contrario, [...] i nobili, non temendo di essere puniti da alcuna legge o governo, e disponendo di tanti beni, pensano di averne abbastanza per pagare le loro bramosie, e quindi vogliono goderne. [...] nel frattempo, bandiscono ogni impegno che possa disturbare il loro desiderio, e lasciano che a occuparsene siano i loro funzionari e cortigiani, che di solito si comportano con migliori risultati quando i loro signori si divertono, nascondendo gli eccessi per i loro signori⁸⁷.

In chiusura a questa trattazione dei punti salienti del radicalmente “popolare” e “democratico” *Woorden-Boek*, è bene analizzare un ultimo elemento, ossia il problematico tema della religione e del suo rapporto con lo Stato analizzandolo da un punto di vista giuridico. Koerbagh non lo fa apertamente, rimandandone la trattazione al *Samenspraek* e al *Ligt*, ma risulta chiara la sua posizione anche solo da alcune traduzioni fornite ai lemmi latini *baptizare* e *blasphemare*: «nominare, battezzare, lavare» e «calunniare, disonorare con scritti, bestemmia»⁸⁸. Nonostante, nel caso della bestemmia, la laicizzazione “giuridica” della religione sia meno evidente, è ugualmente significativo come la blasfemia, agli occhi di Koerbagh, non colpisca soltanto il Divino, e in ogni caso non è il caso più degno di attenzione. Infatti, il primo significato fornito

⁸⁶ (De la) Court P. 1662b, cap. VI, 16.

⁸⁷ (De la) Court P. 1662b, cap. VI, 16, pp. 329-331.

⁸⁸ Koerbagh 1664a, pp. 256-257.

dall'Autore è quello di *calunnia* e di *calunnia per mezzo di scritti*, tema a lui tristemente “caro”, come si vedrà nella prossima sezione dedicata al *Samenspraeck*. Inoltre, ancor più rivelatrice è la traduzione del concetto di *battesimo*, definito primariamente come l'atto di dare il nome al neonato. Infine, egli non fa nessun accenno al Peccato, né tanto meno alla funzione purificatoria del battesimo stesso.

Per quanto il processo di laicizzazione e secolarizzazione razionale, scientifica e giuridica della religione e della Chiesa auspicato da Koerbagh, come sempre accompagnato da un forte sentimento anticlericale e antioligarchico, sia più evidente nelle altre e meno “innocenti” opere, già a partire dal *Woorden-Boek* risulta chiaro quanto egli ritenesse necessaria una vera e propria rivoluzione all'interno della società e della religione. Una rivoluzione presente anche nelle riflessioni di buona parte degli autori che si prenderanno in esame nelle prossime sezioni⁸⁹, ma anche – e, per quanto riguarda questo primo testo, soprattutto – dei De la Court e del loro gruppo intellettuale-sociale di appartenenza: per quanto, infatti, «la religione pubblica in uno Stato sia indispensabile», «la religione pubblica deve dipendere dalla Politica e dal Governo sovrano»⁹⁰. Il più grande problema alla laicizzazione razionale della religione e dello Stato sono proprio «gli ecclesiasti [che] non vogliono ascoltare il Governo sovrano, né tanto meno dipendere da esso». Essi «distruggono le scienze e hanno generato l'ignoranza del Mondo» e per questo «non si può discutere contro gli spiritualisti e gli ecclesiasti, ma si possono verificare le loro falsità»⁹¹.

In conclusione a questa prima parte del secondo capitolo, dedicata per l'appunto all'analisi del *Woorden-Boek*, cui seguirà immediatamente quella del secondo testo del 1664, ovvero il *Samenspraeck*, ci si limiterà a far notare come già a partire da un “semplice” dizionario prettamente giuridico sia possibile, leggendo tra le righe, avere una prima formulazione del pensiero koerbaghiano. Forte, infatti, dell'ideologico sostegno di autorevoli, per quanto controverse, personalità come de Groot, Hobbes, De la Court e Spinoza, Koerbagh pone al di sotto di una luce fin troppo potente la radicalità del suo pensiero antimonarchico e democratico, laico e liberale. Eppure, le fonti di ispirazione

⁸⁹ Cfr. i §§ relativi al *Samen-spraeck* e al *Ligt*.

⁹⁰ (De la) Court P. 1662b, cap. IV.

⁹¹ (De la) Court P. 1662b, cap. IV.

alle quali esso attinse non si limitano a quelle finora presentate e prese in esame. A tal proposito, infatti, per una conclusione riassuntiva di maggior spessore si rimanda alla conclusione generale di questo secondo capitolo, dove, dopo aver presentato sia il *Woorden-Boek*, che il *Samenspraek*, che gli autori con i quali Koerbagh dialogò idealmente per la loro stesura, sarà possibile riassumere più efficacemente le istanze più rilevanti del suo pensiero per come esso può essere inteso a partire da queste prime opere.

Un Dialogo orfano per un Autore privato del proprio “figlio” letterario

Gli anni Sessanta del XVII secolo vissero una vera e propria rinascita di un genere letterario che, dal 1586 fino al 1648, era stato alla base della diffusione delle idee rivoluzionarie neerlandesi contro il dominio spagnolo durante la Guerra degli Ottant'anni: il *pamphlet*. Questa forma letteraria tanto cara a Koerbagh divenne nuovamente l'arma principale all'interno della scena politica a lui contemporanea, rappresentando, da un lato, il simbolo del calvinismo ortodosso, gomarista, intransigente e politicamente orangista, e dall'altro la risposta liberale filo-de Witt del calvinismo di radice arminiana. A guida delle ragioni orangiste, incarnate nel giovane Willem Hendrik van Oranje-Nassau⁹² (1650-1702), altri non era che il già citato⁹³ Gijsbert Voet, voce più influente a Dordrecht durante la soppressione dell'arminianesimo. In opposizione alle pretese degli Oranje-Nassau, “defraudati”⁹⁴ del titolo di *stadholder* e raccolti attorno al nuovo Principe, che aveva ottenuto il titolo alla morte del padre Willem II (1626-1650), avvenuta pochi giorni prima della sua nascita, si ergevano i fratelli Cornelis e Johan de Witt e il loro zio Cornelis de Graeff⁹⁵, rispettivamente borgomastro di Dordrecht, Gran Pensionario d'Olanda, e

⁹² Si tratta di Guglielmo III d'Orange-Nassau, futuro sovrano d'Inghilterra, Scozia e Irlanda con i titoli, rispettivamente, di Guglielmo III, Guglielmo II e Guglielmo I.

⁹³ Cfr. *supra*, al cap. I di questa *Dissertazione*.

⁹⁴ Con il termine di *Primo periodo di vacanza dello stadhouderato* (*Eerste Stadhouderloze Tijdperk*) si intende il periodo compreso tra il 1650 (corrispondente con la morte di Willem II van Oranje-Nassau, *stadhouder* di tutte le province ad eccezione della Friesland) e il 1762 (corrispondente con il linciaggio dei fratelli de Witt). Willem, infatti, morì poco dopo aver imprigionato diversi membri della nobiltà “borghese” neerlandese, che, guidata da Cornelis de Graeff (cfr. *infra* nelle note) e dall'altrettanto influente Andries Bicker (1586-1652), chiedeva una riduzione delle truppe nelle singole province e, di conseguenza, del potere dello *stadhouder*. Ad eccezione della Friesland, che elesse uno *stadhouder* degli Oranje-Nassau con poteri anche sulle province di *Groningen* e *Drenthe*, le altre province vararono delle riforme rivoluzionarie che portarono, *de facto*, alla mancata nomina di uno *stadhouder*.

⁹⁵ Cornelis de Graeff van Zuid-Polsbroek (1599-1664), borgomastro di Amsterdam e Presidente della V.O.C., fu uno dei politici più influenti durante il *gouden eeuw* neerlandese, partecipando attivamente al governo de Witt assieme al collega Andries Bicker. Favorì la pace di Vestfalia con il Sacro Romano Impero

borgomastro di Amsterdam e presidente della V.O.C., rappresentando *de facto* le personalità più influenti negli Stati Generali provinciali e federali. Probabilmente autori essi stessi, assieme a molti membri del loro governo liberale e illuminato, di *pamphlettes* e opuscoli politici, trovarono in Pieter (e Johan) De la Court un portavoce naturale. L'*Interest van Holland* non è che un semplice, per quanto il più celebre, esempio di questa collaborazione.

All'interno di questo clima di ardente dibattito politico, religioso e istituzionale, si inserirono impetuosamente anche i fratelli Koerbagh, schierandosi apertamente e pericolosamente al fianco di una classe liberale, repubblicana – per quanto oligarchica – e tollerante che, in meno di dieci anni, avrebbe vissuto il traumatico inizio del proprio declino. Ad oggi, l'unico *pamphlet* noto che, per quanto ufficialmente pubblicato tramite uno pseudonimo, può essere ricondotto al genio di Koerbagh è appunto il '*t Samenspraeck tusschen een Gereformeerden Hollander en Zeeuw*. L'editore indicato nella copertina dell'opera è tale Antoni de Vrede e il luogo di stampa è Middelburg, Zelanda, relativamente poco lontana dalla paterna città di origine di Bergen op Zoom. Gli archivi nazionali e provinciali neerlandesi hanno un'unica, incerta occorrenza per la figura di Antoni de Vrede, al contrario della ben più celebre vedova Boom: si tratta, in questo caso, di un documento⁹⁶ matrimoniale tra Antoni de Vrede e Anna Vermeulen, vedova di Johan vander Veer. La cerimonia si sarebbe tenuta il 5 luglio 1662 a Buren, non lontana dalla già citata Culemborg. Allo stato attuale della ricerca, è impossibile chiarire se il marito di Anna Vermeulen sia lo stesso Antoni de Vrede che, a Middelburg, curò l'edizione del *Samenspraeck*, così come è impossibile essere certi che, come nel caso di Vrederyck Waermont-*Federico Bocca-della-Verità*⁹⁷, non si tratti di uno pseudonimo traducibile, in italiano, con *Antonio la Pace* o, per estensione, *Antonio il Pacifico*.

Mettendo quindi da parte l'identità dell'editore, una delle questioni più intriganti e problematiche relative al *Samenspraeck* è proprio la paternità koerbaghiana dell'opera, riconosciuta – a buon diritto – universalmente all'interno della critica koerbaghiana seppur a partire da un singolo testo risalente, ormai, a quasi quarant'anni fa, ovvero il

e il trattato di Westminster con l'Inghilterra, e tentò di escludere, con clausole segrete proprio nel trattato di Westminster, gli eredi di Willem II dallo stadhouderato.

⁹⁶ Cfr. Regionaal Archief Rivierenland (RAR) 0010, 1448.

⁹⁷ Cfr. *infra*, in questo cap. II di questa *Dissertazione*.

testo *An Unknown pamphlet* di Gerrit Jongeneelen⁹⁸. In tale opera, infatti, l'autore dimostra brevemente, con semplicità e chiarezza, che nessun altro può avere scritto il *Samenspraeck* se non Koerbagh, e che Vrederyck Waermont-Federico Bocca-della-Verità non può che esserne una delle tante prove, per quanto la più evidente. Per quanto, a nostro avviso, non v'è dubbio riguardo la paternità koerbaghiana, è bene chiarire innanzitutto quali prove adduce Jongeneelen, e verificare – dimostrandolo – l'esistenza di eventuali altre evidenze testuali e contenutistiche, prima di procedere all'analisi del testo sulla falsariga di quanto fatto nel caso del *Woorden-Boek*.

Innanzitutto, Jongeneelen mostra come, nel volume 82 del *Catalogue général des livres imprimés de la Bibliothèque Nationale*⁹⁹, alle pp. 722-723, lo pseudonimo Vrederyck Waermont è associato al nome di Adriaan Koerbagh. Inoltre, rimandando al suo *The translator of Spinoza's Short Treatise*¹⁰⁰, l'autore mostra come stilisticamente il *Souverainiteyt* e il *Ligt* abbiano una similarità tale da possedere un «style similarity index of 8.8»¹⁰¹, ovvero un tasso di somiglianza stilistica quasi massimo. Infatti, non solo da un punto di vista contenutistico l'una può apparire come il primo atto di una rappresentazione letteraria che si sarebbe conclusa postuma, soltanto grazie al fratello Johannes e a van Berkel, quattro anni dopo; ma sono presenti anche particolarità lessicali e grammaticali riscontrabili, in quegli anni, solamente nello stile di scrittura di Koerbagh. Per fare alcuni esempi, come riportato da Jongeneelen, «*als* e *hoewel* in participle sentences; inversion in conditional syntax; pronominal adverbs with *d/waer*-; and the use of *daer* in temporal syntax»¹⁰². Si tratta di solo alcune delle numerose ricorrenze che l'Autore porta come prova nei due testi del 1986 e 1987, ma, sebbene per alcuni lettori tali indicazioni potrebbero apparire come fumose e oscure, basterà in questo caso prenderle come tali, riconoscendo in esse una sorta di tratto distintivo e, soprattutto, ricorrente della prosa koerbaghiana all'interno di una lingua che, all'epoca, era tutt'altro che statica e fissata.

⁹⁸ Jongeneelen G. H. 1987, *An unknown pamphlet of Adriaan Koerbagh*, «*Studia Spinozana*», 3 (1987), pp. 405-415.

⁹⁹ aa.vv. 1897 (e ss.), *Catalogue général des livres imprimés de la Bibliothèque Nationale*, Imprimerie Nationale, Paris.

¹⁰⁰ Jongeneelen G. H. 1986, *The translator of Spinoza's Short Treatise*, «*Studia Spinozana*», 2 (1986), pp. 249-263.

¹⁰¹ Jongeneelen 1987, p. 409.

¹⁰² Jongeneelen 1987, p. 409.

Approssimativamente, queste sono le evidenze fornite da Jongeneelen per dimostrare e sostenere la paternità koerbaghiana del *Samenspraeck*. Evidenze sulle quali – correttamente, ma, forse, in maniera un po' superficiale – si è basata l'intera critica koerbaghiana successiva. In altre parole, a partire dal biennio 1986-1987 chiunque si approcciasse a Koerbagh e al suo *Samenspraeck* lo faceva basandosi sulle affermazioni del solo Jongeneelen, inserendosi nel suo solco e percorrendolo senza – se non in rari e molto più recenti casi – verificare la presenza di altre prove, per altro effettivamente esistenti e chiare, purché si abbia la possibilità di studiarne le opere a partire dalla lettura delle stesse in lingua originale. Oltre, tuttavia, a quanto sostenuto da correttamente da Jongeneelen, è qui nostra intenzione analizzare alcuni altri elementi esemplari per quanto riguarda la paternità del *Samenspraeck*, prendendolo in esame – forse per la prima volta – non tanto riferito al solo *Ligt*, ma anche al *Bloemhof*. Infatti, sulla copertina del primo dei due testi pubblicati nel 1668, per la trattazione dei quali si rimanda alle prossime sezioni di questa *Dissertazione*, si legge che l'opera è

Un Giardino Fiorito con ogni genere di bellezza e senza patimento, *piantato da Vreederijk Waarmond*¹⁰³, *discernitore della verità*, per il beneficio e il servizio di tutti coloro che vorranno beneficiarne e trarne utilità; *ovvero* una traduzione e interpretazione di tutte le parole “bastarde” ed espressioni ebraiche, greche, latine, francesi e di altre lingue straniere, che (cosa deplorabile) sono usate nella lingua neerlandese sia nella teologia, nella legge, e nella medicina, sia in altre arti e scienze, e anche nell'uso quotidiano della parola, *curata dal Sig. Adr. Koerbagh, giurista e medico*.

Le stesse espressioni possono essere riscontrate sulla copertina del *Ligt*

Una Luce che splende in luoghi oscuri, per illuminare le questioni più importanti della Teologia Religione, estratta da *Vreederijk Waarmond*, *discernitore della Verità*, *altrimenti [noto come] Sig. Adr. Koerbagh, giurista e medico*.

Quattro anni dopo la pubblicazione del *Dialogo tra un olandese riformato e uno zeelandese, in cui si mostra in modo chiaro e immediato la Sovranità dell'Olanda e della Frisia Occidentale, come confutazione del Verresen Barnevelt; della Bedunckelijken Brief; del 't Samen-spraeck tusschen een Rotterdammer en Gelderman; del Kaats-Bal e di altre opere diffamatorie pubblicate di recente riguardanti il Formulier van 't Bidden*,

¹⁰³ Qui e di seguito all'interno delle citazioni, corsivi miei.

ecc.. Primo volume, a opera di Vrederyck Waermont, l'Autore si presentava ancora come il giurista e medico Adriaan Koerbagh, noto anche come *discernitore della Verità* con lo pseudonimo "parlante" di Vrederyck/Vreederijk Waermont/Waarmond. Una ricorrenza fin troppo evidente per essere relegata al ruolo di semplice coincidenza o mera imitazione; è palese come, dopo aver utilizzato il proprio nome per l'opera più "innocente" (*Woorden-Boek*) e lo pseudonimo per l'opuscolo blasfemo e riottoso¹⁰⁴ (*Samenspraeck*), Koerbagh abbia deciso di rivelare la vera identità di quest'ultimo, assumendosi la piena responsabilità delle proprie azioni, forse per rivendicare la paternità dell'*Unknown pamphlet* su cui tanto ha fatto luce Jongeneelen, o forse per dar ancora più visibilità – nel bene e nel male – al suo pensiero e alle sue opere. Indubbiamente, alla pubblicazione del *Bloemhof* e del *Ligt* le sue azioni e il suo pensiero avevano già raggiunto le orecchie attente dei *predikanten*, ma l'assunzione di un atteggiamento ancora più apertamente anticlericale, antitrinitario e, soprattutto, di aperta opposizione alla sempre più potente classe politica filo-monarchica – atteggiamento dimostrato anche, e forse soprattutto, dal coraggio di sciogliere l'"inganno letterario" dello pseudonimo – è stato sicuramente ciò che lo portò ad avere fin troppa visibilità.

In secondo luogo, sulla falsariga dell'analisi grammaticale e sintattica di Jongeneelen, è possibile riscontrare all'interno delle opere di Koerbagh alcune frasi ricorrenti, come fossero formule fisse dell'epica, una delle quali è ripetuta in maniera quasi identica in tre¹⁰⁵ dei quattro testi dati alle stampe, ovvero il *Samenspraeck*, il *Bloemhof* e il *Ligt*. In tre passi fondamentali delle rispettive opere, infatti, egli mostra come gli ecclesiasti e, di conseguenza, le masse ignoranti da loro indottrinate commettano un'infinità di errori nei confronti del vero messaggio di Cristo e della vera religione¹⁰⁶, tra cui quello di condannare, perseguire, incarcerare, esiliare, odiare e calunniare coloro che tentano di portare riforme salvifiche per la Chiesa e per lo Stato attraverso l'insegnamento contenuto nelle Scritture. Infatti, nel 1664, nella *Prefazione* del *Samenspraeck*, afferma che

¹⁰⁴ Cfr. *infra*, in questo cap. II di questa *Dissertazione*.

¹⁰⁵ Il *Woorden-Boek* non era, chiaramente, il mezzo adeguato a contenere un'affermazione del genere, mentre le eventuali altre parti del *Samenspraeck* o del *Ligt* (cfr. *infra*, ai capp. IV-VI di questa *Dissertazione*) o non sono state (finora, ci auguriamo) ritrovate, o non sono mai state nemmeno scritte da Koerbagh.

¹⁰⁶ Cfr. *infra*, ai capp. III e IV di questa *Dissertazione*.

anche ai tempi dei nostri antenati, il clero papale, che è riuscito a offuscare persino [le malefatte del] il fariseismo, tacciando i fautori della Riforma come eretici e sovversivi, e condannandoli crudelmente come tali *alla forza e alla ruota, al fuoco e alla spada*, ha allontanato le comunità dalla dottrina riformata, con calunnie e diffamazioni tali che fanno sì che la Riforma fosse odiata da molti [...]. Allo stesso modo qui da noi [...]: che cosa non hanno già fatto quelle zanne infuocate di amare bocche, in quei tempi faziosi degli anni 1618, 1619¹⁰⁷ ecc., in questa nostra Patria! Prima di tutto, non hanno forse fatto vituperare dagli abitanti con calunnie e menzogne feroci i Fedeli Patrioti per la Difesa e il relativo Mantenimento del legittimo governo dell'Olanda e della Frisia occidentale? Poi, dopo averli accusati di aver commesso tradimento contro la religione [...], *non li hanno forse imprigionati per lungo tempo per farli infine condannare ingiustamente da un nuovo Consiglio dei Torbidi*¹⁰⁸ *e da un'illegittima corte di parte, per ucciderli ingiustamente, per incarcerare alcuni di loro per sempre, per allontanarli – la maggior parte dei quali illegittimamente – per più tempo del normale dal governo, e infine per mettere sottosopra l'intero Stato?* Per non parlare, dico io, anche dello sconvolgimento e dell'abominio della distruzione nella Chiesa, *delle ingiuste deportazioni, delle condanne, delle espulsioni tiranniche e degli esili dei più fedeli ministri della Chiesa riformata*¹⁰⁹.

Quattro anni più tardi, nel “sociniano” – come si vedrà meglio successivamente – *Bloemhof*, Koerbagh riprende non solo quasi letteralmente questo gioco di parole composto da «tot galg en rad, vuur en swaerd, doemen» (l'atto di *condannare alla forza*, ovvero all'impiccagione, *e alla ruota*, ossia al supplizio della ruota, *al fuoco*, quindi al rogo, *e alla spada*, cioè alla decapitazione), ma anche la retorica accusatoria nei confronti dell'atteggiamento delle Chiese e delle masse ignoranti nei confronti di coloro che ritengono – ingiustamente – eretici:

Religie, religione, servizio di Dio, è il servizio con cui un individuo cerca di piacere o onorare Dio. [...] tutte le persone che hanno una religione diversa dalle altre pensano e credono che il loro modo di fare religione sia il migliore e il più gradito a Dio, sì, non solo lo pensano e lo credono, ma lo impongono e lo difendono come tale, non con la ragione e la verità, che sono care a Dio, ma *con la violenza del fuoco e della spada, della forza e della ruota* [*met geweld van vuur en swaerd, galg en rad*]. Una grande prova del fatto che, in effetti, la vera religione di ragione non è presente nel mondo, perché se ci fosse *non avrebbe bisogno di essere difesa con la forza*. Né posso

¹⁰⁷ Si tratta degli anni della Rimostranza, di Dordrecht e della decapitazione di Oldenbarnevelt.

¹⁰⁸ Il *Raad van Beroeten/Tribunal de los Tumultos*, noto tra la popolazione neerlandese anche come *Bloedraad* (Tribunale di Sangue), fu un tribunale speciale, istituito il 9 settembre 1567 da Fernando Álvarez de Toledo, governatore dei Paesi Bassi inviato da re Filippo II di Spagna, per punire i rivoltosi neerlandesi. Fu a causa delle numerose sentenze di morte pronunciate che venne soprannominato “Tribunale di Sangue”. Il successore di Álvarez, Luis Zúñiga y Requesens, lo abolì il 7 giugno 1574 dopo il versamento di un'ingente somma di denaro da parte degli Stati Generali dei Paesi Bassi.

¹⁰⁹ Koerbagh 1664b, pp. I-II. Corsivi miei.

immaginare, esaminando i libri di storia, che sia mai esistita. E c'è da temere che non verrà mai, perché chi odia i suoi simili può avere una religione ragionevole? Se ognuno si applicasse più attivamente, cesserebbero *le persecuzioni, le maledizioni e le calunnie*, e – si spera – nel mondo giungerebbe una religione ragionevole¹¹⁰.

Ancora, trattenendosi ancora all'interno dei confini letterari del *Bloemhof*, nella definizione del termine *Gereformeerde Religie*, ovvero *Religione riformata*, egli afferma che

anche se questa religione (che viene anche chiamata impropriamente Calvinismo) è chiamata religione restaurata o purificata, nel senso che è leggermente diversa dalla religione romana, tuttavia, non può ancora essere giustamente chiamata così, perché differisce ancora molto (come tutte le altre religioni che vengono apertamente professate) da una religione genuina che si basa sulla saggezza, sulla verità e sulla ragione. Una religione, infatti, non avrebbe bisogno di essere mantenuta con il potere della violenza, così come, invece, tutte le altre religioni del mondo a me note hanno bisogno di essere difese *con il potere delle spade, del fuoco e delle fiamme, delle forche e delle ruote* [*door magt van swaerd, vyer en vlam, galg en rad*]. Ognuno vuole aggrapparsi alle sue inafferrabili credenze con l'incomprensione e la violenza. Non c'è davvero miseria nel mondo!¹¹¹

Tale ricorrenza è presente anche nel *Ligt*, dove, nonostante la trattazione dell'ignoranza e della violenza "religiose" vengano analizzate lungo l'arco di interi capitoli¹¹², è presente, ancora una volta, la frase «*door dwang van vuij en swaard, galge en rad, vangen en bannen, en berooving van goeden en onderdrukking en verbranding der boeken*»¹¹³, ovvero *per mezzo della forza del fuoco e della spada, delle forche e della ruota, di imprigionamenti e bandi, della confisca dei beni e della soppressione e del rogo dei libri*. Anche nel caso del *Ligt*, i colpevoli di tale violenza sono gli ecclesiasti, interessati al proprio guadagno e al mantenimento del proprio potere.

Infine, nonostante in questa *Dissertazione* si sia deciso di trattare il *Samenspraek* in seguito al *Woorden-Boek*, non è possibile ad oggi chiarire se una delle due opere abbia preceduto editorialmente l'altra o se siano state pubblicate (quasi)

¹¹⁰ Koerbagh 1668a, pp. 556-557. Corsivi miei.

¹¹¹ Koerbagh 1668a, pp. 327-328. Corsivi miei

¹¹² Cfr. *infra*, al cap. V di questa *Dissertazione*.

¹¹³ Koerbagh 1668b VIII, 9, pp. 316-319.

contemporaneamente¹¹⁴. Tuttavia, se si considerasse il *pamphlet* come il primo atto di tutta la successiva produzione filosofica koerbaghiana, sarebbe possibile riscontrare un altro elemento che ne avvalorerebbe la paternità. Infatti, come a voler rappresentare il suo pensiero come un unico intento, principiato nel 1664 e terminato prematuramente nel 1668, nella parte conclusiva della *Prefazione* del *Samenspraeck* – nella quale l’Autore, dopo avere criticato i suoi nemici ideologici e politici, mostra al proprio Lettore amante della Verità¹¹⁵ lo scopo dell’opera, descritta come un antidoto all’ignoranza voluta e diffusa dai preti di tutte le religioni attraverso il veleno delle loro bugie¹¹⁶ – inserisce i termini chiave dei titoli di tutte e quattro le opere date alle stampe prima del carcere e della morte. Inoltre, lo fa mettendoli in risalto utilizzando il maiuscolo, pur non essendo obbligatorio, come nel caso del tedesco, e pur non facendolo altrove per gli stessi termini. Riuniti, inoltre, all’interno di un unico pensiero, essi risultano essere i seguenti:

Ma non c'è *Fiore tanto bello* [liefvelijcke Bloem], tenero e dolce, né profumo tanto gradevole, che quei ragni velenosi non possano succhiarne e assorbirne il buon odore; per cui abbiamo dedicato un'ora o due delle nostre occupazioni quotidiane a preparare un potente Antidoto contro il veleno della contrarietà, dell'odio e della parzialità, il quale ha spinto molti ignoranti, con facilità attraverso quei calunniosi libelli, contro le loro stesse Autorità. [Tale antidoto] favorirà il raggiungimento di una *Luce brillante, che dissiperà tutte le nebbie oscure* [helder Licht [...] ‘t welck alle de donckere Nevelen [...] sal verdrijven] del disprezzo e dell’odio e le nuvole delle blasfemie che questi Autorietti scagliano contro il Governo [...]. Preferiremmo di gran lunga, Caro Lettore [...] lasciare perdere le loro luride mancanze e puzzolenti impurità [...] contro coloro che agiscono con tanta misericordia, e contro tutti i *Diritti Divini e Naturali* [Godelijcke en Natuurlijcke Rechten], escludendoli dai templi pubblici. [...] ma a causa delle sporche bestemmie e del disprezzo, della derisione e del disdegno senza precedenti, che l'Autore di quel ribelle 't Samen-spraeck, tusschen een Rotterdammer en Geldersman (alias Sotterdammer, en Schhelderman) ha riversato [...] sui membri più eccellenti di questo Stato, la massima diffamazione è stata quella di descrivere nel modo

¹¹⁴ Sebbene siano stati avanzati diversi tentativi critici di stabilire l’ordine di pubblicazione tra il *Woorden-Boek* e il *Samenspraeck* (entrambi datati 1664), manca tuttora un consenso definitivo in merito, così come risultano assenti prove documentarie conclusive, quali registrazioni editoriali, corrispondenza o date di stampa precise. Meinsma non si esprime sulla cronologia, limitandosi a descrivere le due opere nei rispettivi contenuti; Israel ipotizza una possibile anteriorità concettuale del *Woorden-Boek* come parte di un progetto emancipativo più ampio, lasciando però aperta la questione della cronologia effettiva; Leeuwenburgh, pur ammettendo l’assenza di elementi certi, rileva una maggiore coerenza teorica e radicalità nel *Samenspraeck*, che potrebbe suggerire una stesura successiva. A tal proposito, cfr. Meinsma 1896, Israel 2001, e Leeuwenburgh 2012.

¹¹⁵ Koerbagh 1664b, p. I.

¹¹⁶ Koerbagh 1664b, p. IV.

più odioso le loro virtù e le loro azioni, contro le Leggi, contro il Privilegio e, in generale, contro la *Sovranità dell'Olanda e della Frisia Occidentale* [de Souvrainiteyt van Hollant en West-vrieslant]¹¹⁷.

Il parallelismo tra i «Godelijcke en Natuurlijcke Rechten» e il *Nieuw Woorden-Boek der Regten*; tra la *Luce brillante che dissiperà tutte le nebbie oscure* e la *Luce che risplende in luoghi oscuri* del *Ligt*; tra il *lieffelijcke Bloem* e il *Bloemhof van allerley lieflijkheyd* (lett., come visto, il *fiore più bello* e il *Giardino fiorito con ogni genere di bellezza*); e la citazione, infine, al sottotitolo del *Samenspraeck* stesso, attraverso la menzione alla *Sovranità* d'Olanda e Frisia occidentale, rappresentano per noi più che una coincidenza o una casualità. L'Autore sembrerebbe qui presentare la sua filosofia, per l'appunto, come un antidoto (*Ligt*) per difendere la scienza e la religione razionale (*Bloemhof*), da tutti coloro che vogliono metterle in discussione, attaccando le loro stesse autorità (*Samenspraeck*) sulla base di diritti che essi non posseggono (*Woorden-Boek*). Se effettivamente l'intento di Koerbagh fosse questo, sarebbe possibile affermare come già dalla stesura del *Samenspraeck*, risalente al 1663, egli avesse in mente di strutturare il suo pensiero seguendo un percorso simile a quello seguito dal collega e amico Spinoza, con un'introduzione forte e "anonima" (*Samenspraeck* e *Korte Verhandeling*) come dichiarazione d'intenti e principio per la stesura di una robusta e solida base scientifica (*Woorden-Boek/Bloemhof* e *Ethica*), sulla quale poi strutturare un trattato "forgiato all'Inferno", forte delle dimostrazioni rigorose e "matematiche" (*Ligt* e *TTP*). Pur non essendo ad oggi possibile dimostrare risolutivamente l'effettività di questa struttura così sistematica del pensiero e dell'opera koerbaghiana, risulta a nostro avviso una proposta d'interpretazione plausibile, sia ricercandola nel testo, sia considerando Koerbagh all'interno del circolo spinoziano.

In conclusione, ricapitolando quanto finora sostenuto, a partire da evidenze testuali e contenutistiche – come si potrà chiarire meglio qui di seguito –, da prove lessicali e grammaticali, e, ancor più importante, dall'ammissione dell'Autore stesso, che si firma come «Vreederijk Waarmond, discernitore della Verità, altrimenti [noto come] Sig. Adr. Koerbagh, giurista e medico»; si può con un sufficiente grado di sicurezza affermare che Koerbagh sia Waarmond, o, per meglio dire, che Waarmond sia Koerbagh, e che il

¹¹⁷ Koerbagh 1664b, pp. IV-V. Corsivi miei.

Samenspraeck sia una delle opere del *corpus* koerbaghiano, addirittura una delle più importanti. È singolare il modo in cui, da quasi quarant'anni, i brevi testi di Jongeneelen¹¹⁸ (si tratta di fatto di un totale di nemmeno trenta pagine) abbiano assunto correttamente il ruolo di apripista e, purtroppo, di punto conclusivo nella ricerca relativa alla paternità del *Samenspraeck*. “Purtroppo” non tanto per l’ambiguità della questione o per la presenza di errori nella teoria di Jongeneelen, quanto piuttosto per la mera accettazione da parte della critica successiva della paternità come tale, senza provare – se non, come già detto, in rari casi – a portare ulteriori argomenti in merito e ad ampliare la conoscenza in materia. Ma chiarita dunque la necessaria premessa sul *Discernitore della Verità* Vrederyck Waermont, è ora possibile procedere finalmente all’analisi del testo, alla ricerca dei temi trattati e della tipologia di argomentazione, delle domande poste e delle risposte fornite, e del collocamento dell’opera all’interno sia del *corpus* koerbaghiano, sia della letteratura filosofica, religiosa e politica a lui coeva.

«Sua Altezza il Principe d’Orange [...] non è un sovrano»¹¹⁹

Il *Samenspraeck* si apre con una citazione, da Koerbagh ritenuta una pura e semplice verità, a un testo del 1657 di Johan de Brune (1588-1658)¹²⁰, il *Bancket-werck van goede gedachten*¹²¹, un testo lungo e complesso, scritto in un dialetto differente rispetto a quello diffuso ad Amsterdam, che tratta di diversi argomenti, analizzando questioni morali, politiche, religiose e teologiche. L’opera del Pensionario di Zelanda è divisa in mille e centosessanta definizioni, tra le quali spicca, ad esempio, l’hobbesiana XXV, il cui concetto definito di seguito è «De Mensch is zijn zelf een Wolf»¹²², ovvero *l’uomo è un lupo per se stesso*. In altre parole, *homo monini lupus*. Seguitando a definire e spiegare termini come *grandezza*, *regno*, *conoscenza*, *donne*, *nuove mode*, *amicizia*, *denaro*, *fortuna*, *poesia*, *corruzione*, *verità*, ecc., e prima di introdurre termini più complessi legati

¹¹⁸ Jongeneelen 1986 e Jongeneelen 1987.

¹¹⁹ Koerbagh 1664b, p. 11.

¹²⁰ Nato, cresciuto e morto a Middelburg, capitale della Zeeland, fu un influente politico, magistrato, statista, funzionario, segretario di Stato, letterato e scrittore che ricoprì, all’apice della sua carriera, il ruolo di Gran Pensionario di Zeeland.

¹²¹ (de) Brune J. 1657, *Bancket-werck van goede gedachten*, J. Fierens, Middelburg.

¹²² (de) Brune 1657, §XXV, p. 8.

alla religione e alla teologia, si giunge alla definizione CXCII, il cui concetto di riferimento è «Lasteringhe», ovvero *calunnie*. In questo passo, citato da Koerbagh come «E. Bancketwerk, vol. I, cap. 9»¹²³, de Brune afferma che «Due sono i diavoli che infiammano e scatenano le più comuni calunnie; dei due, l'uno si pianta sulla lingua e l'altro nell'orecchio di chi dà loro credito; i due si passano la palla a vicenda, giocando un terribile gioco nel Mondo»¹²⁴. Per quanto si tratti di una definizione generale e non relativa a un determinato momento storico o a un particolare avvenimento, essa fornisce a Koerbagh l'incipit migliore per la sua opera, grazie all'indiretto “patrocinio” di una personalità di spicco come de Brune, al cui testo erano state annesse dediche e componimenti introduttivi firmati da celebrità come il politico di spicco Isaac van Hoornbeek (il cui omonimo figlio sarebbe diventato Gran Pensionario d'Olanda); lo stampatore Johannes Wilmerdonx; il pittore emblematico Jacob Cats; e da altre oggi ormai dimenticate.

Il commento di Koerbagh al passo di de Brune introduce bruscamente al lettore il tenore dell'opera:

Un discorso veritiero, e per di più avallato dall'esperienza nel corso di tutti i secoli! E chi può raccontare i miserabili e terribili frutti di quell'albero infernale [ndt., delle calunnie]? O chi può abbattere i patetici aborti di questa madre malvagia [ndt., la calunnia], che si ergono deformi dall'inferno per la loro fisionomia? Questa è la cosa più malvagia e meschina che Satana sia mai riuscito a conficcare nelle menti degli uomini per sopprimere la verità e sbarazzarsi dei sostenitori della Legge e della Giustizia, in quanto arrogante supremo Arcinemico degli uomini, in grado denigrare e diffamare coloro che hanno una posizione di rilievo o una certa autorità, e soprattutto di scacciarli servendosi dei ministri della Parola di Dio e i distributori dei Suoi misteri; ancora, Egli ha l'occasione e gli strumenti più adatti anche per far sì che i miracoli e le opere miracolose divine siano sospettati dalle [menti] più semplici; e che la verità più santa, per quanto sostenuta con forza, venga vilipesa¹²⁵.

Un duro attacco a chi promuove la diatriba pubblica e la calunnia privata, in particolare agli ecclesiasti e ai *predikanten*, di cui molto parlerà nel testo. Questa prefazione, lunga circa sei pagine, si presenta come un continuo attacco a coloro che Koerbagh reputa suoi

¹²³ Koerbagh 1664b, p. I.

¹²⁴ (de) Brune 1657, §CXCII, p. 59., cit. in Koerbagh 1664b, p. I, nota “†”.

¹²⁵ Koerbagh 1664b, p. I.

nemici, ma soprattutto oppositori della Verità, del vero messaggio divino e del buon senso, ovvero coloro che per mero interesse personale sono disposti a distruggere un buon governo e a condannare *alla forza e alla ruota, al fuoco e alla spada* ogni oppositore. Il fine del *Samenspraeck* viene dall'Autore reso noto alla pagina IV, dove afferma che

Abbiamo quindi il compito di informare gli ignoranti contro le sporche diffamazioni, anche perché, a causa di queste ultime, da un lato l'attuale Governo Legittimo e i suoi sostenitori, ovvero le nostre Autorità Sovrane, vengono denigrati, odiati e resi sospetti agli occhi degli ignoranti; e dall'altro, con la creazione di questo clima politico, il nostro Paese viene posto in un fuoco di discordia e in una fiamma di triste sedizione da tali malvagie lingue calunniatrici [...]. Di solito predicano e parlano della Santa Chiesa Riformata, della Pura Chiesa di Dio, della Colomba [della pace] e di altre finzioni simili per coprire il loro odio folle e le passioni malvagie nei confronti degli ignoranti, ma nel frattempo mordono con denti neri, pregni della rabbia di un'amara invidia. Le loro armi sono ricoperte del veleno della blasfemia e di miasma di drago impregnato di nero fiele¹²⁶.

Sebbene nel corso del dialogo il portatore del pensiero koerbaghiano – l'olandese riformato – mantenga maggiormente il controllo sul proprio linguaggio, il tenore accusatorio, ingiurioso e, a tratti, minaccioso della prosa di Koerbagh si mostra appieno nel *Samenspraeck* più di quanto non avesse fatto nel *Woorden-Boek* o di quanto non avrebbe fatto nel *Bloemhof*, molto più sagace e derisorio, o nel *Ligt*, più "serio" per quanto a tratti linguisticamente violento. L'illusorio scudo dell'anonimato garantitogli dallo pseudonimo fornisce a Koerbagh il pretesto per scaricare tutto l'odio maturato negli anni nei confronti di una classe politica e religiosa ai suoi occhi corrotta, depravata e lontana dalla Parola di Dio. Il suo avversario diretto è l'anonimo autore (o gli autori) del *'t Samenspraeck, tusschen een Rotterdammer en Geldersman*¹²⁷, del *Kaats-bal, Weer-om gekaatst an de Kranke Kranke-trooster*¹²⁸, del *Gulden Legende van den nieuwen Sint Jan*¹²⁹, e di altre opere, autore da egli identificato in Voet e/o nei suoi collaboratori, campioni ideologici della fazione orangista e, più o meno direttamente, colpevoli di avere decapitato, esiliato e incarcerato i «famosi patrioti Johan van Oldenbarnevelt, Grotius, Hoogerbeets e molti altri» e di avere descritto «nel modo più odioso le loro virtù e le loro

¹²⁶ Koerbagh 1664b, p. IV.

¹²⁷ anon. 1663b (et ss.), *'t Samen-spraeck, Tusschen een Rotterdammer en een Geldersman Over d'Hollande gepretendeerde Vryheyd*, (?), 's-Hertogenbosch.

¹²⁸ anon. 1664, *Kaats-bal, Weer-om gekaatst an de Kranke Kranke-trooster*, (?), Den Haag.

¹²⁹ anon. 1663a, *Gulden Legende van den nieuwen Sint Jan*, (?).

azioni, contro le Leggi, contro il Privilegio e, in generale, contro la Sovranità dell'Olanda e della Frisia Occidentale, con una velenosa lingua calunniatrice, come se nei Governatori durante il Nuovo Concilio di Trento [il sinodo di Dordrecht] non si potesse riscontrare né coscienza né religione»¹³⁰. In altre parole, Koerbagh afferma che

ho ritenuto di essere in debito, nei confronti della loro innocenza legale e morale, con la mia Patria e i suoi valorosi sostenitori (uno dei quali è stato orribilmente ucciso dalle mani del boia nel modo più ingiusto, [per volere di] giudici incompetenti, colpevole per i suoi fedeli servizi) e di doverli difendere contro quelle lingue calunniatrici. [...] Talvolta le pietre che questi Autorietti calunniatori lanciano una dopo l'altra cadono sulle loro stesse teste, così come accade anche a coloro che sputano contro il Cielo e si prendono lo sputo in faccia. Allora mi limiterò a innalzare l'invincibile Scudo della Verità contro le frecce delle loro blasfemie e, se dovessero resistere, lascerei che si accusassero da soli¹³¹.

Sorge a questo punto spontanea una domanda: se il personaggio dell'Olandese riformato rappresenta il pensiero di Koerbagh, perché il suo avversario "ideologico" non è, ad esempio, un brabantino, dal momento che Voet era infatti nato a Heusden, nel Noord-Brabant; o magari originario di Utrecht, data la sede pastorale dello stesso? Le motivazioni potrebbero essere molteplici, primo tra tutti il legame che, dal 1323, aveva annesso la Contea di Zeeland ai possedimenti della contea olandese. Eppure, l'avversità provata reciprocamente tra i due personaggi, mal celata da un mieloso atteggiamento di amicizia e rispetto educato, lascia pensare che l'obiettivo di Koerbagh fosse, a tutti gli effetti, uno zeelandese specifico. Si è sempre pensato – a buon titolo – che l'avversario di riferimento del *Samenspraeck* fosse il *Samen-spraeck, tusschen een Rotterdammer en Geldersman* scritto all'interno della cerchia di Voet e dato alle stampe della brabantina 's-Hertogenbosch, a meno di 20km dalla città natale di Voet stesso e confinante con il villaggio di Vijmen, dove egli servì come pastore calvinista-gomarista.

La prima opera che, tuttavia, Koerbagh cita nell'incipit della sua opera è il *Banchetto di buoni pensieri*, il *Bancket-werk* di de Brune. Se non si analizza nello specifico l'opera del Gran Pensionario di Zeeland, si sarebbe portati legittimamente a pensare a quest'ultimo come a uno dei "maestri" che ispirarono il pensiero di Koerbagh non solo per le tematiche e l'impostazione vocabolaristica/aforismatica, che potrebbe a tratti ricordare il *Woorden-Boek* e, ancor di più, il *Bloemhof*; ma anche e forse soprattutto

¹³⁰ Koerbagh 1664b, p. V.

¹³¹ Koerbagh 1664b, pp. V-VI.

per le istanze in esso contenute, espresse da un membro dell'alta borghesia neerlandese che sarebbe dovuto per questo essere vicino all'ideologia koerbaghiana. Ma tra i tanti riscontrabili da una lettura diretta del *Bancket-werk*, ne risalta uno su tutti, in chiusura all'opera, ovvero la definizione XCLIX, in cui de Brune sostiene che «lo Stato e la Chiesa, ognuno ha il suo lavoro. Se i domini mondani volessero trasportare lo scrigno di Dio e metterlo interamente sotto la loro violenza e soggezione [...] cos'altro potrebbero aspettarsi, se non di essere schiacciati da un tuono, bruciati e calpestati da una bufera di neve?»¹³². Non potrebbe essere quanto più lontano da ciò che sostiene Koerbagh. Inoltre, come già mostrato in precedenza, pare che egli si fosse accompagnato a una donna senza contrarre matrimonio con essa, con la quale sembrerebbe aver concepito un figlio, anch'esso al di fuori del matrimonio. Senza obbligare, a quattro secoli di distanza, Koerbagh a sostenere posizioni anacronistiche, risulta tuttavia difficile pensare che, proprio colui che aveva inoltre scelto proprio una donna come prima editrice della sua prima opera e che aveva sofferto per tutta la vita per il difficile rapporto con la madre, potesse scegliere come “maestro” chi sosteneva che «een Vrouw moet weinigh spreken [...] De man moet meester zijn»¹³³, ovvero che *una donna dovrebbe parlare poco* e che *l'uomo deve essere* [suo] *padrone*. Non a caso, nel *Woorden-Boek* non sono presenti i concetti di *manus* o *potestas maritalis*, l'uomo viene definito come «*vir*, uomo»¹³⁴, «*maritus*, uomo sposato»¹³⁵ e «*pater*, padre [...]»; un figlio non può essere generato o provenire solamente da suo padre [...], come unica causa, ma deve essere generato anche dalla madre»¹³⁶, mentre la donna come «*mulier*, donna, moglie»¹³⁷ e «*mater* [...]»; da essa proveniamo, poiché un bambino deve necessariamente essere partorito da una donna, una volta fecondata dal padre»¹³⁸. Una posizione che, a livello giuridico e “naturale”, non sembra sottomettere la donna all'uomo, almeno per quanto riguarda il loro ruolo all'interno della famiglia e della sfera privata della casa, al contrario di quanto sostenuto

¹³² (de) Brune 1657, §XCLIX, p. 495.

¹³³ (de) Brune 1657, §§ DLVI e DCXII, pp. 206 e 221.

¹³⁴ Koerbagh 1668a, p. 234.

¹³⁵ Koerbagh 1668a, p. 165.

¹³⁶ Koerbagh 1668a, pp. 166-167.

¹³⁷ Koerbagh 1668a, p. 169.

¹³⁸ Koerbagh 1668a, p. 166.

da Spinoza, il quale, pur riconoscendo indirettamente l'intelletto femminile come inferiore a quello maschile solo a causa dell'insegnamento inferiore loro imposto dagli uomini, il quale afferma che «le donne per natura non hanno pari diritto con gli uomini, ma devono necessariamente ubbidire agli uomini»¹³⁹. Pur concordando con Hobbes riguardo il «sistema educativo come mezzo di repressione degli ingegni», il passo spinoziano sembra, più che la difesa di un pregiudizio, la risposta polemica al filosofo di Malmesbury riguardo la «giustificazione hobbesiana delle regine d'Inghilterra»¹⁴⁰ e la «stupefacente convinzione di Hobbes che le donne, nel Seicento, detenessero il potere sovrano in molti luoghi della terra». Al di là della polemica con Hobbes, per quanto più “tradizionale” rispetto a quella di Koerbagh, anche la visione di Spinoza si mostra come liberale e “progressista”, testimoniando la rilevanza del tema del “femminile” all'interno del Circolo di Leiden-Amsterdam. È quindi plausibile ritenere lo stesso de Brune di Zeeland come uno degli obiettivi polemici del *Samenspraek* koerbaghiano, del quale ora si procederà, finalmente, all'analisi diretta di quest'ultimo.

Il tema principale dell'opera è, come indicato dall'Autore stesso, la *Sovranità degli Stati d'Olanda e Frisia occidentale*, o, per meglio dire, un'apologia dei suddetti Stati provinciali contro opere come il *Samen-spraek, tusschen een Rotterdammer en Geldersman*, elaborato contro la pretesa di libertà dell'Olanda, come indicato nel sottotitolo dello stesso. L'argomento principale sul quale l'olandese-Koerbagh e lo zeelandese-de Brune dialogano, e dal quale principiano tutte le argomentazioni teologico-politiche del primo, è la già citata *Risoluzione Scherpe*¹⁴¹ del 4 agosto 1617, un atto normativo proposto e sottoscritto *in primis* dall'allora *Landsadvokaat* Johan van Oldenbarnevelt. La *Resolutie* si basava su quattro punti fondamentali: 1) gli Stati Generali d'Olanda e Frisia Occidentale si opponevano alla convocazione di un sinodo nazionale della Chiesa riformata neerlandese; 2) eventuali proteste contro questa decisione potevano essere presentate ai soli Stati Generali d'Olanda e Frisia Occidentale, e non ad altre realtà come la Corte d'Olanda; 3) le autorità locali nelle Province d'Olanda e Frisia

¹³⁹ Spinoza 1677c, XI, 4.

¹⁴⁰ Qui e di seguito, Spinoza 1677c, XI, 4, nella trad. it. di Mignini F. e Proietti O., *Spinoza. Opere*, Mondadori, Milano, 2007, nota 2, p. 1701. Mignini e Proietti consigliano la lettura comparativa di Hobbes 1642, IX, 3; X, 16, 276; e di Hobbes 1651, XX, 151-152.

¹⁴¹ Il nome originale di tale atto era *Scherpe Resolutie*, traducibile sia come *Risoluzione tagliente* che come *Risoluzione sagace*.

Occidentale potevano finanziare il reclutamento di mercenari per difendere la pace sociale nelle loro giurisdizioni, scavalcando il potere militare dello *stadhouder*; 4) infine, gli ufficiali delle guarnigioni stipendiati dalle Province d'Olanda e Frisia Occidentale avevano l'obbligo di fedeltà ai relativi governi cittadini, e non allo *stadhouder*. Nonostante le proteste dei contro-rimostranti orangisti, la lentezza d'azione di Mauritz von Oranje-Nassau spinse altre province (come Utrecht) a firmare atti simili. L'anno seguente, tuttavia, i nuovi mercenari vennero licenziati e, a uno a uno, gli ufficiali ancora fedeli alla linea di Oldenbarnevelt e de Groot si arresero, costringendo anche questi ultimi alla resa. Accusati del crimine di lesa maestà, i membri del governo di Oldenbarnevelt furono incarcerati e/o esiliati, e lui stesso venne decapitato il 12 maggio 1619, in seguito a un processo farsa.

Nel dialogo di Koerbagh, fin dalle prime pagine l'attenzione dei due protagonisti viene concentrata immediatamente sulla *Risoluzione Olandese*, con una domanda diretta dello zeelandese, che chiede all'amico se sia convinto che i «*predikanten* si siano comportati allora in modo improprio, opponendosi, scrivendone contro, e non obbedendo alla Risoluzione Olandese?»¹⁴². La risposta dell'olandese dà vita alla riflessione filosofica vera e propria del *Samenspraek*: «ciò che i Grandi e Nobili Stati Sovrani hanno fatto riguardo questo argomento non solo coincide con le norme e le massime dei migliori scrittori politici, ma è anche chiaramente confermato nella santa Parola di Dio»¹⁴³. Anticipando quanto dimostrato portando innumerevoli esempi biblici ed evangelici (da Mosè e Aronne, da Eleazaro a Giosuè, da Salomone a Giosafat, da Josia a San Paolo), l'olandese-Koerbagh sostiene che «mi sembra che possa essere dimostrato con la stessa chiarezza di come tre più quattro fa sette che un Governo Assoluto e Sovrano, nel suo Paese, abbia la suprema Autorità, il Potere, il Comando e la voce in capitolo, in materia di Credo e di Religione, sotto la guida di Dio e secondo la sua Santa Parola»¹⁴⁴. L'impianto biblico che fa da base e fundamenta a tale affermazione comprende, in particolare, passi dal *Deutoronomio* (Dt. 2, 4), dall'*Esodo* (Es. 18, 28), da *Giosuè* (Gs. 1, 3, 4, 6, 8), dal *Secondo Libro delle Cronache* (2 Cr. 8, 13, 15, 16, 17, 29, 30, 31, 34), dai *Giudici* (Gdc. 2), dalla *Lettera ai Romani*, dai *Salmi* (Sal. 82) e dai *Numeri* (Nm. 16). La

¹⁴² Koerbagh 1664b, p. 4.

¹⁴³ Koerbagh 1664b, p. 4.

¹⁴⁴ Koerbagh 1664b, p. 6.

conclusione che ne trae l'olandese-Koerbagh è dunque razionalmente e teologicamente inattaccabile:

[Paolo] diceva che «chi resiste al potere, resiste o si rivolta contro Dio». [...] l'Apostolo mostra che chiunque si sottomette al Magistrato, si sottomette all'Ordinamento di Dio; anzi, cosa più terribile, aggiunge che chi disobbedisce alle sue Autorità, si rivolta contro Dio che ha ordinato le potestà e i magistrati. Poiché non c'è potestà (dice Paolo) che non derivi da Dio: e i poteri costituiti sono ordinati da Dio. Notate qui, mio buon signore, come si stiano comportando in maniera terribile quei *predikanten* che sono contrari alla Risoluzione del nostro Governo [...] e che nelle loro preghiere e menzioni non tengono nemmeno conto delle loro Autorità [...] ma in maniera “bizzarra” consacrano ed estendono la preghiera per Sua Altezza il Principe di Oranje, che non è un sovrano, né ha alcun potere su di noi. [...] Ma queste persone ingrato non sembrano voler riconoscere i loro Signori e Padroni, sì, e nemmeno il loro Dio. Ma quanto siano serie le loro azioni preoccupanti, lo si può facilmente capire dalle parole di Paolo: «chi resiste al potere, resiste a Dio». Il Signore Dio fece sì che Core, Dathan, Abiran e tanti altri fossero inghiottiti dalla terra a causa della loro rispettiva disobbedienza nei confronti del loro Legale Sovrano Mosè¹⁴⁵.

In altre parole, la *Resolutie* e l'esclusione degli Oranje-Nassau dal *Formulario di Preghiere di Stato* non solo sono legalmente e teologicamente valide, ma è anche illegale e teologicamente criminale opporsi a esse. Lo zeelandese, in risposta, prova ad addurre un'altra citazione di Paolo, estrapolata dagli *Atti degli Apostoli*: «bisogna obbedire a Dio invece che agli uomini»¹⁴⁶, nel tentativo di giustificare attraverso le Scritture il suo pensiero ed esautorando quello dell'olandese. Quest'ultimo controbatte senza lasciare, apparentemente, spazio a ulteriori questioni:

prima di tutto, mio Signore, se questo detto avesse dovuto essere motivo di disobbedienza della Chiesa, sarebbe stato necessario dimostrare che questa *Risoluzione* dei Sovrani e Potenti Stati [...] è in contrapposizione con la Parola di Dio. Il che è falso [...] perché non comanda altro [...] se non quello che comanda l'Apostolo, cioè di pregare per la propria autorità. Chi sono le sue autorità? Non sono forse, mio Signore, gli Stati di Olanda e Frisia occidentale, che danno loro cibo e salario?¹⁴⁷

Inoltre, l'olandese-Koerbagh rimanda all'ennesimo passo biblico per convalidare il suo assunto, ossia a 1 *Timoteo* 2, 1-5: «ti raccomando dunque, prima di tutto, che si facciano domande, suppliche, preghiere e ringraziamenti per tutti gli uomini, per i re e per tutti

¹⁴⁵ Koerbagh 1664b, pp. 10-11.

¹⁴⁶ At. 5:29, cit. in Koerbagh 1664b, p. 13.

¹⁴⁷ Koerbagh 1664b, p. 13.

quelli che stanno al potere, perché possiamo trascorrere una vita calma e tranquilla con tutta pietà e dignità. Questa è una cosa bella e gradita al cospetto di Dio, nostro salvatore, il quale vuole che tutti gli uomini siano salvati e arrivino alla conoscenza della verità»¹⁴⁸. Inoltre, non solo le Scritture regolano l'obbedienza e la devozione a qualunque autorità – non solo a quella pia, così come Aronne obbediva a Mosè, ma anche a quella empia – ma in tutte le altre realtà protestanti dell'epoca lo Stato è a capo della Chiesa.

Segue quindi, a questo punto, una rassegna molto importante a livello storico di quelle che Koerbagh, e, di conseguenza, i suoi sostenitori e avversari, consideravano i riferimenti protestanti ai quali ispirarsi per una laicizzazione radicale dello Stato e della Chiesa neerlandesi. Afferma, infatti, che

La stessa cosa è insegnata anche dalla [c]¹⁴⁹ «Confessione di Augusta, [d]¹⁵⁰ [e da quelle] francese, [e]¹⁵¹ inglese, [f]¹⁵² scozzese, [g]¹⁵³ boema, [h]¹⁵⁴ svizzera, [i]¹⁵⁵ sassone, [k]¹⁵⁶ di Basilea» e altre ancora. [l]¹⁵⁷ In Inghilterra, il re è riconosciuto come capo della Chiesa. In Danimarca e Svezia i re sono stati riconosciuti come i più alti Grandi Ufficiali e Governanti della Chiesa. Così il Principe Cancelliere, Conte del Palatinato, è qualificato «come il più alto sorvegliante, per governare la Chiesa, tenendo per sé il potere per il miglioramento, la moltiplicazione, ecc. degli ordinamenti ecclesiastici». In tutti i principati luterani, in Germania, l'autorità più alta, in materia ecclesiastica, è quella dei Fürsten [principi elettori]. Perciò anche le autorità cristiane si sono sempre occupate della religione e hanno fatto in modo che andasse bene nelle chiese e hanno ordinato agli ecclesiastici ciò che dovevano fare o non fare, affinché non si errassero o non agissero in modi malvagi; e gli esempi sono molti¹⁵⁸.

¹⁴⁸ 1 Tm. 2:1-5.

¹⁴⁹ Le note indicate nel testo tra parentesi tonde sono presenti nell'originale testo koerbaghiano. Nelle note di questa dissertazione si inseriscono quindi le trascrizioni delle originali note koerbaghiane. Nota "c": «[qui e di seguito, ivi] *Art. 16* [della *Confessio Belgica*]]».

¹⁵⁰ Nota "d": «*Art. 36*».

¹⁵¹ Nota "e": «*Apo. Angl. cap. 11, pag. 6*».

¹⁵² Nota "f": «[*Nederl. Confess.*] *Art. 24*».

¹⁵³ Nota "g": «*Art. 16*».

¹⁵⁴ Nota "h": «*Art. 30*».

¹⁵⁵ Nota "i": «*Art. 23*».

¹⁵⁶ Nota "k": «*Art. 7*».

¹⁵⁷ Nota "l": «*Synod. Lond. 1605*». L'autore fa qui riferimento al Concilio di Westminster, noto, appunto, anche come Concilio/Sinodo di Londra, che si concluse con la promulgazione del *Convocation Book* come caposaldo della dottrina anglicana.

¹⁵⁸ Koerbagh 1664b, p. 18.

Se tali esempi biblici e “politici” non fossero sufficienti per convincere lo zeelandese, Koerbagh, attraverso le parole dell’olandese, cita anche buona parte dei Padri del pensiero religioso cristiano, riformato e non:

questo è stato anche il pensiero della maggior parte dei Padri e dei più eccellenti maestri delle Chiese riformate, come Jean Cauvin, Theodore Beza, Tomás Sánchez¹⁵⁹, Martin Butzer¹⁶⁰, Wolfgang Mauslein¹⁶¹, David Pareus¹⁶², Philip Melanchton, Heinrich Bullinger, Martijr¹⁶³, William Whitaker, così come di William Perkins¹⁶⁴, Georg Sohn¹⁶⁵, Daniel Chamier¹⁶⁶, Pierre Du Moulin¹⁶⁷, Johannes Fischer¹⁶⁸, Amandus Polanus von Polansdorf¹⁶⁹, Claude Saumaise¹⁷⁰ e altri¹⁷¹.

Forte del supporto ideologico delle Scritture, dei Padri della Cristianità e del Protestantismo e delle principali Costituzioni riformate europee, l’olandese-Koerbagh

¹⁵⁹ Tomás Sánchez (1550-1610) fu un gesuita e giurista spagnolo dichiarato “venerabile” e fondamentale nella formazione di Francisco Suárez. Era un fervente sostenitore della parità dei diritti tra uomo e donna nella vita coniugale, e fu uno dei primi a occuparsi della sessualità e dell’orgasmo femminile.

¹⁶⁰ Martin Butzer (1491-1551) fu un teologo riformato tedesco ed esperto conoscitore del pensiero e delle opere di Erasmo e di Lutero. Scrisse circa un centinaio di trattati, divenendo professore di teologia in Inghilterra, dove collaborò al *Book of Common Prayer*, il testo base della dottrina anglicana.

¹⁶¹ Wolfgang Mauslein (1497-1563) fu un teologo riformato franco-tedesco di formazione benedettina. Divenne professore di teologia a Berne nel 1549, scrivendo diversi commentari biblici molto influenti all’epoca.

¹⁶² David Pareus (1548-1662) fu un teologo riformato tedesco, fortemente influenzato dall’irenismo, che trattò, in particolare, della dottrina dell’ubiquità.

¹⁶³ Anonimo “Martire”.

¹⁶⁴ William Perkins (1558-1602) fu un teologo e predicatore inglese protestante che criticò i troppi compromessi tra anglicanesimo e cattolicesimo. Scrisse numerose opere in inglese, latino e francese, nonostante la sua disabilità alla mano destra. Fu il primo a portare il pensiero di Beza in Inghilterra.

¹⁶⁵ Georg Sohn (1551-1589) fu un poco noto teologo protestante tedesco.

¹⁶⁶ Daniel Chamier (1564-1621) fu un pastore ugonotto francese e fondatore dell’Accademia di Montpellier. Formatosi a Ginevra con gli insegnamenti di Beza, fu uno dei più ferventi sostenitori di un protestantesimo anticattolico e antipapista, tanto da dichiarare il Papa l’incarnazione dell’Anticristo.

¹⁶⁷ Pierre Du Moulin (1568-1658) fu un pastore ugonotto francese e un prolifico autore anticattolico e antigesuita.

¹⁶⁸ Johannes Fischer (1636-1705) fu un teologo tedesco figlio di ricchi mercanti di Lubeca. Divenne anche uno dei più importanti sostenitori dell’assolutismo monarchico.

¹⁶⁹ Amandus Polanus von Polansdorf (1561-1610) fu un teologo e riformatore tedesco che viaggiò a lungo in Europa, divenendo anche Rettore dell’Università di Basilea. Fu il primo a realizzare una traduzione tedesca della Bibbia calvinista.

¹⁷⁰ Claude Saumaise (1588-1653) fu un filologo e umanista francese, di fede calvinista, talmente celebre da ricevere inviti presso le università di Oxford, Padova e Bologna per divenire professore di teologia. Accettò, infine, la cattedra a Leiden, dove rimase nonostante le richieste di Condé, Richelieu e Mazzarino di rientrare in Francia. Visitò anche la Svezia su invito della regina Kristina Augusta Vasa (1626-1689)

¹⁷¹ Koerbagh 1664b, pp. 19-20.

può quindi concludere il suo ragionamento, certo di avere confutato tutte le obiezioni del suo interlocutore: «concludo che nessun *predikant* o altro cittadino potrà mai più rimproverare o contraddire i suoi legittimi governatori sovrani e nominati da Dio (in questo caso i Sovrani Stati dell'Olanda e della Frisia Occidentale), in nessun momento, per quanto riguarda le loro decisioni, giuste o ingiuste che siano, non più di quanto una creatura sia in grado di opporsi al suo Creatore»¹⁷². Eppure, l'osservazione dello zeelandese-de Brune che segue è forse una delle più sagaci concessa dall'Autore all'avversario. Egli, infatti, sostiene che:

se è ammesso (dico) che «il Governo Sovrano abbia autorità, potere e competenza sugli affari della Chiesa», non è stato ancora dimostrato che un tale «Membro del Governo (come l'Olanda è un Membro del Corpo delle Province Unite)», che sono unite e legate l'una all'altra dal vincolo d'Unificazione), [non è stato dimostrato] che tale (dico) membro delle stesse Province, abbia tale permesso di agire con forza a danno delle altre¹⁷³.

La risposta dell'olandese è, ancora una volta, espressa alla luce del forte federalismo democratico alla base del pensiero dell'Autore:

lo Stato dei Paesi Bassi Uniti è costituito da Sette Stati sovrani diversi, di cui uno non dipende dall'altro, ma che sono comunque legati tra loro e sono alleati con una confederazione e un'unione molto strette e durature, tanto che gli stessi sono indicati congiuntamente come un unico Stato o Repubblica nei confronti di tutti i monarchi, principi, sovrani, rappresentanti, Stati e altre realtà straniere [...] Tuttavia, ha una visione completamente diversa, per quanto riguarda gli Stati delle singole province, che, come si dice ora, non dipendono in alcun modo dalla suddetta Assemblea degli Stati Generali, ma sono al contrario ciascuno Sovrano sulle proprie questioni. Perché anche gli Stati d'Olanda, così come altre Province, hanno una corona sovrana nelle loro effigi; e se si vogliono esaminare separatamente tutte le parti essenziali e le prove della sovranità, si troverà chiaramente che esse si adattano alle rispettive Province¹⁷⁴.

La conclusione naturale cui arriva, nella terza e ultima sezione del testo, l'argomentazione dell'olandese riformato è che, quindi, non bastassero gli esempi biblici forniti, non fossero sufficienti le dichiarazioni dei Padri del Cristianesimo e del credo riformato, non fossero evidenti le esperienze delle altre realtà politiche protestanti europee – come l'Inghilterra anglicana, la Svezia e la Germania luterane, e le calviniste Ginevra e Scozia

¹⁷² Koerbagh 1664b, p. 20.

¹⁷³ Koerbagh 1664b, pp. 20-21.

¹⁷⁴ Koerbagh 1664b, pp. 23-24.

–, dove le questioni religiose erano gestite dal potere politico; nel caso in cui, quindi, il lettore e l'interlocutore zeelandese non fossero soddisfatti di quanto dimostrato dall'olandese, quest'ultimo fornisce un ultimo, inconfutabile elemento a sostegno della tesi della sottomissione politica della Chiesa allo Stato: la natura stessa della Repubblica delle Sette Province Unite.

Innanzitutto, l'Autore chiarisce che «è vero che le Sette Province, con l'Unione, si legano, si confederano e si uniscono come se fossero una sola provincia, ma fino a che punto sarebbero a tutti gli effetti una sola provincia è stato semplificato e chiarito per sapere che esse non si separano, ma si sostengono a vicenda e si aiutano. E che l'intenzione non sia mai stata quella di rendere comune la sovranità delle rispettive province, è dimostrato in primo luogo dalla parola *confederazione*¹⁷⁵ (che è un *contratto tra più sovrani*) e in secondo luogo dal fatto che non è stato detto che le province sarebbero state d'ora in poi una sola provincia, ma legate insieme, *come se* fossero una sola provincia»¹⁷⁶. Inoltre, è un esempio anche «il nome stesso, perché [le Province] si chiamano Paesi alleati. Con la parola Paesi si dimostra che non si tratta di un unico Paese diviso in più quartieri, ma che in realtà si tratta di più Paesi; e con la parola alleati che questi paesi sono collegati da un'alleanza fissa, come sono chiamati i Principi dell'Unione della Germania. Da ciò si evince che *in materia di sovranità*¹⁷⁷ delle rispettive province, attraverso l'Unione, *non vi è stato il minimo cambiamento*, e di conseguenza è certo che i sudditi di uno Stato non hanno alcun rapporto con il sovrano o l'alto governo degli altri, né hanno alcuna giurisdizione, se non quella del proprio legittimo sovrano»¹⁷⁸.

Come se ciò non bastasse, Koerbagh ricorda come il potere legislativo degli Stati – intesi qui come organo “parlamentare” governatore di una nazione, e non come la Nazione stessa – sia il potere «di dare Leggi e Ordinamenti a tutti e a ciascuno dei sudditi, e questo di proprio potere e autorità senza alcun consenso o autorità altrui, [...]; di avere una propria milizia e di comandarla in modo assoluto; di nominare e ordinare i magistrati [...]; il diritto di morte e di vita sui suoi sudditi; [...] di redigere tributi o valutazioni; così

¹⁷⁵ Corsivi miei.

¹⁷⁶ Koerbagh 1664b, p. 25.

¹⁷⁷ Corsivi miei.

¹⁷⁸ Koerbagh 1664b, p. 26.

come [altri] [...] che sono annessi al diritto di Maestà»¹⁷⁹. In altre parole, «tutti sanno che in questi paesi [...], così come in Olanda, [...] il pagamento dei servitori della chiesa, l'ordine del servizio divino pubblico e simili è gestito dai rispettivi Stati, e che anche la milizia è assolutamente e legalmente comandata da loro, o per loro conto, in ogni provincia»¹⁸⁰.

Allo zeelandese non rimane che chiedere, un'ultima volta, maggiori chiarimenti riguardo la sovranità degli Stati-Province riguardo la religione. Nuovamente, l'olandese porta esempi concreti, citando disposizioni, ordinanze e decreti, alcuni risalenti agli anni dell'inizio della Guerra degli Ottant'anni (1575), altri molto più recenti e legati alla decapitazione di Oldenbarnevelt e al Sinodo di Dordrecht (1618-1619). Fondamentali, risultano essere il trattato dell'Unione di Gent (1575-1576), nella quale si stabilisce che «il Principe d'Orange, in qualità di Governatore, con il beneplacito degli Stati, avrebbe stabilito un buon ordine per l'esercizio della religione, come sarebbe stato giusto secondo gli affari e le condizioni delle città»¹⁸¹, lo stesso Willem van Oranje che sostenne sempre «di non poter fare nulla senza la volontà e il consenso degli Stati di Olanda e Zelanda»¹⁸²; il trattato dell'Unione di Utrecht (1579), in cui si afferma che «per quanto riguarda la posizione in merito alla Religione, gli Stati dell'Olanda e della Zelanda la gestiranno secondo la loro discrezione; e le altre province possono regolarsi secondo il contenuto del Trattato sulla religione già redatto, o emanare quelle disposizioni generali o individuali che riterranno opportune per la pace e la prosperità delle province e delle città [...] senza essere ostacolate dalle altre province; a condizione che ogni individuo possa rimanere libero nella sua religione e che nessuno possa essere catturato e interrogato a causa della religione»¹⁸³; un Atto di Prescrizione, datato 1° febbraio 1579, in cui le Province confederate affermavano che «potevano entrare nell'Unione anche quelle province che volevano attenersi alla sola religione romana»; un trattato stipulato nello stesso anno con il Duca d'Angiò, il testo di una Commissione stabilita da Mauritz von Oranje-Nassau nel 1590, e una Risoluzione frisona del 1622 citata da Koerbagh per intero. Per cui, «la

¹⁷⁹ Koerbagh 1664b, p. 26.

¹⁸⁰ Koerbagh 1664b, p. 26.

¹⁸¹ Koerbagh 1664b, pp. 28-29.

¹⁸² Koerbagh 1664b, p. 29.

¹⁸³ Koerbagh 1664b, p. 29.

disposizione sulla religione è una delle parti più importanti del potere sovrano di un governo assoluto [...]. Voler sostenere il contrario significa contraddire la splendente verità e la chiara esperienza, e anche se questi *pamphlettes* hanno di solito in bocca l'Unione e accusano con le loro irresponsabili calunnie gli Stati dell'Olanda e della Frisia occidentale di volerla distruggere [...], gli olandesi hanno rispettato l'Unione fin troppo devotamente in ogni momento»¹⁸⁴.

Le ultime tre pagine (pp. 33-35) rappresentano, più che la conclusione dell'argomentazione dell'olandese all'interno del dialogo – che si risolve con l'invito a pranzo rivolto da quest'ultimo all'amico-avversario ideologico –, uno sfogo dell'Autore, che rimanda alle tematiche e, soprattutto, al linguaggio utilizzato nella *Prefazione*, molto lontano dal ricercato modo di parlare del protagonista del *Samenspraek*. Egli sostiene infatti che, nonostante lo zeelandese e altri suoi concittadini siano preoccupati per il potere che spetterebbe alle gerarchie ecclesiastiche, queste ultime, nella figura dei *predikanten*, non sono altro che riottosi e ribelli che si oppongono al proprio sovrano, sia esso una singola persona o un'oligarchia borghese. Nella speranza che gli allora attuali reggenti – i de Witt – non permettano più che «che questi della Chiesa governino, né siano esecutori delle loro derive e passioni scozzesi, ebraiche e gesuitiche, [...] che il loro spirito amaro e invidioso domini e controlli tutto, e porti l'Anticristo nella Chiesa in modo più sfacciato che a Roma»¹⁸⁵, Koerbagh fa riflettere il lettore con una malcelata amarezza:

poiché gli attuali Stati Sovrani, come fedeli Padri della Patria, cercano di proteggere la Sovranità del Paese e di ripristinare oggi la loro vecchia gloria, com'era prima [...] dell'anno 1618 ecc., si stanno diffondendo questi e altri *pamphlettes* tumultuosi, al fine di riproporre, ove possibile, una triste tragedia sul Porto d'Olanda (Dio non voglia!), e di portare il Paese nella discordia e nei tumulti, perché è a questo che mirano queste menti bellicose dei *pamphlettes*. Inoltre, mio signore, quei regolamenti di cui parla il suddetto riottoso di Utrecht [Voet] non sono mai stati i regolamenti istituiti da Barnevelt, ma, come ho ora dimostrato, l'origine, la base, l'unico segno distintivo e il vero vincolo di quell'Unione, così come, prima dell'oppressione del 1618, erano intese, possedute, usate ed eseguite le Libertà, Altezza e Sovranità stesse di questa Provincia in particolare, e nell'anno 1651 [con il primo periodo di vacanza dello stadhouderato] congiuntamente restaurate e riconfermate. Fu per garantirne [della Sovranità] la continuazione che il fedele patriota Johan van Oldenbarnevelt fu privato della vita; che Grotius, Hoogerbeets, e

¹⁸⁴ Koerbagh 1664b, pp. 28-32.

¹⁸⁵ Koerbagh 1664b, p. 34.

altri furono eternamente incarcerati; e che molti umili olandesi furono ingiustamente cacciati dal governo.

*Una “guerra” razionalistica ai «dominatori di questo mondo di tenebra»*¹⁸⁶

La derivazione pressoché diretta dell'argomentazione koerbaghiana della superiorità dello Stato rispetto alla Chiesa è, indubbiamente, di origine hobbesiana. Nel 1651, infatti, veniva pubblicato a Londra il *Leviathan* in lingua inglese, poi tradotto, come già specificato, in neerlandese nel 1667 da van Berkel, un anno prima dell'edizione latina curata dallo stesso Hobbes. Ma è evidente che nei sedici anni compresi tra il 1651 e il 1667 il pensiero del filosofo di Malmesbury si fosse già diffuso in buona parte d'Europa, Paesi Bassi compresi. Non sono un caso, infatti, i numerosi testi composti e, nella maggior parte dei casi, editi proprio nei primi anni Sessanta del XVII secolo, tra cui la pubblicazione delle principali opere dei De la Court e di quelle di Adriaan Koerbagh, e la stesura del *Tractatus Theologico-Politicus*. È proprio nel *Leviathan* che, infatti, Hobbes definisce il potere della Chiesa come il *Kingdom of Darkness*, il regno delle tenebre che si va a costituire all'interno e alle spalle dello Stato, del quale non fa altro che minarne le fondamenta e, soprattutto, l'autorità assoluta: «il regno delle tenebre, come è descritto in questi e in altri luoghi della Scrittura¹⁸⁷, non è altro che una confederazione di ingannatori che, per ottenere il dominio sugli uomini in questo mondo presente, cercano, con dottrine oscure ed erronee, di spegnere in loro la luce, sia della natura che del Vangelo, e di prepararli così al regno di Dio che verrà»¹⁸⁸. L'argomentazione di Hobbes, che raggiunge l'apice nell'analisi dell'errore, commesso dalla maggior parte dei fedeli nei più di millecinquecento anni che lo separavano dalla nascita di Cristo, di ritenere che «la Chiesa attuale, ora militante sulla terra, sia il regno di Dio»¹⁸⁹, si sviluppa seguendo i dodici

¹⁸⁶ Ef. 6:12.

¹⁸⁷ Hobbes cita, nell'incipit di questa quarta e ultima sezione del *Leviathan*, i seguenti passi biblici: «La nostra battaglia non è contro creature fatte di sangue e carne, ma contro [...] i dominatori di questo mondo di tenebra» (Ef. 6:12); «Ora, se Satana scaccia Satana, [...] come potrà dunque reggersi il regno di Satana?» (Mt 12:26); «Ma i farisei dicevano: “egli scaccia i demoni per opera della podestà di Beelzebub sui demoni”» (Mt. 9:34); «un tempo viveste alla maniera di questo mondo, seguendo il principe delle potenze dell'aria, quello spirito che ora opera negli uomini ribelli» (Ef. 2:2); «egli convincerà il mondo quanto al peccato, alla giustizia e al giudizio [...]; quanto al giudizio, perché il principe di questo mondo è stato giudicato» (Gv. 16:11). Le sezioni sottolineate rappresentano le citazioni estrapolate e riportate da Hobbes all'interno del *Leviathan* (Hobbes 1651, IV, XLIV).

¹⁸⁸ Hobbes 1651, IV, XLIV. Qui e di seguito, traduzioni mie dall'originale inglese.

¹⁸⁹ Hobbes 1651, IV, XLVII.

benefici di cui godono – e che difendono con ogni mezzo – coloro a cui essi spettano facendo parte del *Regno delle Tenebre*. Essi sono i seguenti: 1) il diritto di governare sulla Chiesa e sul Commonwealth, essendo questi ultimi coincidenti; 2) la dipendenza diretta dal solo Papa nonostante sia un “principe straniero”; 3) l’esonazione dei sacerdoti dalle leggi civili; 4) l’estensione degli antichi diritti del solo sovrano (Mosè) a tutti gli ecclesiastici; 5) il potere di decidere la legittimità o meno di un erede in base alla rispettiva legittimità o meno del matrimonio dei genitori; 6) l’estensione del potere del Papa sui sovrani, legato al sacramento del matrimonio, attraverso la negazione del matrimonio ai sacerdoti; 7) la capacità di conoscere macchinazioni e misfatti di ogni fedele – sovrani compresi – attraverso la confessione auricolare; 8) la legittimazione della disobbedienza attraverso la canonizzazione di santi e martiri; 9) la creazione di un potere semi-divino nelle mani dei sacerdoti attraverso il «potere [...] di creare Cristo; e grazie al potere di ordinare la penitenza e di rimettere e trattenere i peccati»¹⁹⁰; 10) l’arricchimento del clero tramite le indulgenze e le opere dei fedeli originato dalla dottrina del Purgatorio; 11) l’assoggettamento del popolo attraverso la demonologia e la pratica dell’esorcismo; 12) l’utilizzo di termini, linguaggi e dottrine tenebrosi, come «la metafisica, l’etica e la politica di Aristotele, le frivole distinzioni, i termini barbari e il linguaggio oscuro degli Scolastici, insegnati nelle università (che sono state tutte elevate e regolate dall’autorità del Papa)»¹⁹¹, per mantenere all’oscuro i fedeli dai propri errori e dalle proprie contraddizioni.

Alcuni capitoli prima, nell’occasione di un violento attacco contro il Cardinale Bellarmino¹⁹² – suo principale bersaglio politico all’interno dell’opera –, Hobbes aveva già chiarito che «il regno di Cristo non è di questo mondo; perciò, i suoi ministri, a meno che non siano re, non possono esigere obbedienza in suo nome. Infatti, se il Re supremo non ha il suo potere regale in questo mondo, con quale autorità può essere richiesta l’obbedienza ai suoi funzionari?»¹⁹³. Anche nel caso dell’argomentazione hobbesiana,

¹⁹⁰ Hobbes 1651, IV, XLVII.

¹⁹¹ Hobbes 1651, IV, XLVII.

¹⁹² Il gesuita Roberto Francesco Romolo Bellarmino (1542-1621) fu un teologo e cardinale senese celebre per aver preso parte attiva ai processi contro Giordano Bruno e Galileo Galilei e per alcune dispute ufficiali sia in campo religioso, che in campo politico.

¹⁹³ Hobbes 1651, III, XLII.

sulla quale si ritornerà nelle sezioni dedicate al *Ligt*¹⁹⁴, il fulcro principale è l'analisi biblica e, in particolare, dell'“assoluta” sovranità mosaica, posta al di sopra anche del potere sacerdotale del fratello Aronne. In altre parole, la stessa dimostrazione alla base dell'intero *Samenspraeck* e dalla quale si sviluppa successivamente il discorso dell'olandese riformato:

Dio il Signore aveva dato a Mosè Aronne come bocca, perché era ben preparato, volendo che Aronne parlasse al popolo al posto di Mosè, cioè «in nome di Mosè», perché (Dio disse a Mosè) «Io sarò con la tua bocca e ti insegnerò ciò che dovrai dire, così parlerai a lui (cioè, ad Aronne) e metterai le parole nella sua bocca; ed egli parlerà per te, al popolo; sarà la tua bocca e tu sarai per lui un dio»¹⁹⁵. Osservate bene in questo caso, mio Signore, la subalternità e la gerarchia tra Aronne e Mosè. Dio parlò a Mosè; Mosè ad Aronne; Aronne al popolo. Dio lasciò le sue parole in bocca a Mosè; Mosè lasciò le sue parole in bocca ad Aronne; Aronne parlò al popolo, presentando così Mosè ad Aronne come fosse un Dio. Così, inoltre, il Signore Dio non ha nominato da sé e direttamente Aronne per essere Sacerdote, ma [lo fece nominare] da Mosè. «Farai in modo che tuo fratello Aronne e i suoi figli con lui si avvicinino a te in mezzo ai figli d'Israele, affinché egli eserciti l'ufficio sacerdotale; e gli farai dono delle vesti sacre».¹⁹⁶

Hobbes, alcuni anni prima, affermava che «né Aronne, né il popolo, né alcuna aristocrazia dei principali principi del popolo, ma solo Mosè aveva la sovranità sugli Israeliti sotto Dio, e questo non solo per quanto riguarda la politica civile, ma anche per quanto riguarda la religione: solo Mosè, infatti, parlava con Dio, e quindi egli solo poteva dire al popolo ciò che Dio richiedeva [...]. Nessun uomo, pena la morte, poteva essere così presuntuoso da avvicinarsi al monte dove Dio parlava con Mosè»¹⁹⁷. Lo stesso van Berkel, nelle annotazioni a margine del testo dove indica l'argomento principale dei paragrafi, chiarisce che «sotto Dio soltanto Mosè era il sovrano degli Giudei [...] Tutti gli Spiriti sono stati posti sotto lo Spirito di Mosè»¹⁹⁸.

La seconda fonte di ispirazione per eccellenza del *Samenspraeck* è, senza dubbio, De la Court, il quale, a sua volta, fu uno dei fondamentali diffusori del pensiero machiavelliano nei Paesi Bassi. Il Machiavelli dei *Discorsi* – anche il semplice titolo dei

¹⁹⁴ Cfr. *infra*, al cap. V di questa *Dissertazione*.

¹⁹⁵ Cfr. Es. 4.

¹⁹⁶ Cfr. Es. 28.

¹⁹⁷ Hobbes 1651, III, XL.

¹⁹⁸ Hobbes T. 1651, *Leviathan*, nella trad. nl. di van Berkel A., *Leviathan: of van de Stoffe, Gedaente ende Magt van de Kerckelycke ende Wereltlycke Regeeringe*, J. Wagenaar, Amsterdam, 1667, pp. 484-487.

Discoursen di De la Court potrebbe essere un omaggio all'*acutissimo fiorentino*, come lo definisce Spinoza – e del *Principe* è una fonte troppo spesso ignorata, tanto in riferimento a Spinoza, quanto, soprattutto, in riferimento a Koerbagh, e a tal proposito meritano una menzione particolare gli studi compiuti da Visentin¹⁹⁹. Ma nonostante tali opere, che fungono da autorevoli apripista soprattutto per il rapporto Machiavelli-De la Court, è ad oggi ancora poco nota l'evidente influenza machiavelliana sul *Samenspraeck* e, come si vedrà, sul *Ligt*. Infatti, nel XII capitolo del I libro – e nei capitoli seguenti – dei *Discorsi*, intitolato «Di quanta importanza sia tenere conto della Religione, e come la Italia, per esserne mancata mediante la Chiesa Romana, è rovinata», Machiavelli mostra come la religione di stato unitaria, accentrata ed epurata da ogni ambizione o interesse personali, sia il punto di partenza necessario per una *res publica* felice e salda. In particolare, singolare è il suo attacco alla Chiesa romana, molto simile a quanto sostenuto da Koerbagh nei confronti del clero calvinista neerlandese:

e perché molti sono d'opinione che il bene essere delle città d'Italia nasca dalla Chiesa romana, voglio contro a essa discorrere quelle ragioni che mi occorrono [...]. Abbiamo adunque con la Chiesa e con i preti noi Italiani questo primo obbligo, di essere diventati senza religione e cattivi; ma ne abbiamo ancora uno maggiore, il quale è la seconda cagione della rovina nostra: questo è che la Chiesa ha tenuto e tiene questa provincia divisa²⁰⁰.

Inoltre,

alcuna provincia non fu mai unita o felice, se la non viene tutta alla ubbidienza d'una repubblica o d'uno principe [...]. E la cagione che la Italia non sia in quel medesimo termine [...] è solamente la Chiesa; perché avendovi quella abitato e tenuto imperio temporale, non è stata sì potente [...] che l'abbia potuto [...] farsene principe, e non è stata, dall'altra parte, sì debole che [...] non la abbia potuto convocare un potente che la difenda [...].²⁰¹

¹⁹⁹ Cfr., in particolare, Visentin S. 2001, *La libertà necessaria: teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, ETS, Pisa; *id.* 2014, "Hodie nullos habemus prophetas": Spinoza, i Collegianti e la repubblica, «Etica & Politica», 16 (2014), pp. 188-213; *id.* 2016, *Between Machiavelli and Hobbes. The Republican Ideology of Johan and Pieter De La Court*, in Lavaert S. e Schröder W., *The Dutch Legacy: Radical Thinkers of the 17th Century and the Enlightenment*, BRILL, Leiden-Boston, 2016, pp. 227-248.

²⁰⁰ Machiavelli N. 1531, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, nell'ed. a cura di Sasso G. e Inglese G., *Niccolò Machiavelli. Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, BUR, Milano, 1984. In particolare, Machiavelli 1531, I, XII, 15-17.

²⁰¹ Machiavelli 1531, I, XII, 18-19.

Machiavelli sta quindi sostenendo che il potere della Chiesa – e, per esteso, delle Chiese – è empicamente ed erroneamente declinato più da un punto di vista temporale che spirituale, errore che non solo rende deboli e miseri gli stati, ma ne trasforma a loro volta anche i cittadini in empì peccatori. Se non si trattasse di una furiosa accusa di metà Cinquecento contro il Papato, potrebbe essere riscontrata senza radicali differenze anche nell'Amsterdam del secolo successivo, non per mano dell'*acutissimo fiorentino*, ma di uno dei suoi "allievi" ideologici all'interno del Circolo di Leiden-Amsterdam. Così come in Koerbagh la religione, che deve essere "vera", "scientifica" e quindi onorante l'originale messaggio del Cristo²⁰², la religione di stato machiavelliana è uno strumento nelle mani della *res publica* o del principe per mantenere la pace sociale e per garantire la grandezza dello stato stesso. Infatti, «i Romani si servirono della religione per riordinare la città e seguire le loro imprese e fermare i tumulti»²⁰³ e «interpretarono gli auspizi secondo la necessità, e con la prudenza mostravano di osservare la religione, quando forzati non la osservavano; e se alcuno temerariamente la dispregiava, punivano», poiché la ragione veniva posta al di sopra della superstizione. Infatti, «quando la ragione mostrava loro una cosa doversi fare, la facevano in ogni modo; ma rivoltavanla con termini e modi tanto attamente che non paresse che la facessero con dispregio della religione».

Per quanto, poi, nel *Principe* il tema del rapporto tra Stato e Chiesa, tra politica e religione sia trattato più marginalmente di quanto non fatto nei *Discorsi*, è tuttavia peculiare il giudizio che Machiavelli dà dei principi ecclesiastici, ovvero coloro che vedono il loro potere garantito «in qualunque modo si procedino e vivono», poiché «costoro soli hanno stati e non li difendono, hanno sudditi e non li governano»²⁰⁴. Associando il proprio potere temporale alla volontà divina, i principi ecclesiastici machiavelliani non fanno altro che disinteressarsi ai loro possedimenti e ai loro sudditi come se la stessa sovranità terrena fosse garantita di per sé, indipendentemente dal loro comportamento, dall'appartenenza al clero.

²⁰² Cfr. *infra*, ai capp. III e IV di questa *Dissertazione*.

²⁰³ Qui e di seguito, Machiavelli 1531, I, XIII, 1 e XIV, 1-5.

²⁰⁴ Machiavelli N. 1532, *De Principatibus* o *Il Principe*, nell'ed. a cura di Ruggiero R., *Niccolò Machiavelli. Il Principe*, BUR, Milano, 2008. In particolare, Machiavelli 1532, XI, 1.

Tali argomentazioni erano indubbiamente note all'interno della classe politico-intellettuale liberale neerlandese, sia grazie alle rielaborazioni spinoziane, sia, soprattutto, attraverso la declinazione che ne propose De la Court nei *Discoursen*, che, come si diceva *supra*, già dal titolo sembrano rimandare al pensiero machiavelliano. Non solo, infatti, apre il quarto libro dell'opera citando gli avvenimenti italiani contemporanei alla celebre "discesa" di Carlo VIII di Valois – tra cui le vicende legate alla famiglia de' Medici, e rimandando agli stessi esempi della *res publica* romana citati anche da Machiavelli²⁰⁵ –, ma alcuni passi dei *Discoursen* parrebbero una traduzione quasi letterale dei loro corrispettivi nei *Discorsi*. Rimanendo, infatti, all'interno del IV libro, dedicato ai *Discorsi riguardanti gli affari della Chiesa*, De la Court afferma che «la religione pubblica in uno Stato è necessaria»²⁰⁶, ed essa «deve dipendere dalla Politica e dal Governo sovrano»²⁰⁷, poiché «l'esperienza ha dimostrato che lo *stato naturale*²⁰⁸ degli esseri umani, per forza di cose, ha creato i governi e la politica. Ma finché nei *sovrani* o nella *societas civile* degli uomini non si conoscerà Dio attraverso servizi divini *pubblicamente autorizzati*, l'ignoranza generale di tutti i misteri, tra tutti i cittadini, si risolverà molto lentamente»²⁰⁹. Al di là delle evidenti eco hobbesiane presenti anche in De la Court, è bene ricordare come, più di un secolo prima, Machiavelli sosteneva che «Numa Pompilio [...] trovando un popolo ferocissimo, e volendolo ridurre nelle obediienze civili con le arti della pace, si volse alla religione come cosa al tutto necessaria a volere mantenere una civiltà»²¹⁰. Per di più, «la religione introdotta da Numa fu intra le prime cagioni della felicità di quella città»²¹¹.

La necessità machiavelliana di una religione di Stato, ordinata dal potere temporale e in opposizione sia allo stato di natura hobbesiano fortemente divisivo e violento, sia al clero, il quale «non vuole obbedire al governo sovrano» e «ha intralciato le scienze e ha diffuso l'ignoranza nel mondo»²¹², è chiaramente alla base dell'argomentazione di De la

²⁰⁵ Cfr. (De la) Court 1662b, IV, 1.

²⁰⁶ (De la) Court 1662b, IV, 2.

²⁰⁷ (De la) Court 1662b, IV, 3.

²⁰⁸ Corsivi miei.

²⁰⁹ (De la) Court 1662b, IV, 3, p. 17.

²¹⁰ Machiavelli 1531, I, XI, 1-3.

²¹¹ Machiavelli 1531, I, XI, 17.

²¹² (De la) Court 1662b, IV, 5-6.

Court, che riprende non solo, come si evince dalle seguenti citazioni, la retorica del carattere unificante di una religione di Stato “politica”, ma anche la sua natura di *instrumentum regni*, come nel caso di auguri e aruspici romani:

Gli auguri, gli aruspici, ecc. tenevano mentalmente conto del volo e delle interiora degli uccelli, del loro cibo, ecc. e con tali inganni davano risposte [...] come ritenevano opportuno per il beneficio della politica. [...] E poiché i governanti pagani, con tutti questi artifici, mantenevano i loro sudditi docili e ancora sotto obbedienza, alcuni cristiani, come il Papato, hanno voluto fare lo stesso, con le loro pie frodi, i sacri inganni e miracoli artificiali.

Essendo quelli d'Europa divisi in molte sette [...] i più infervorati darebbero vita a una guerra, e siccome questa sarebbe rovinosa per il genere umano, deve necessariamente essere scacciata dalla politica, per preservare i popoli e mantenerli in vita. [...] [Gli europei, infatti] essendo in disaccordo, cadrebbero nella faziosità, così come in uno *status naturalis*, in uno stato naturale di guerra, che di nuovo inevitabilmente genererebbe la Politica, e farebbe esistere il Potere Supremo [...].²¹³

Che si sia trattato di mutuaione spinoziana o delacourtiana, o di conoscenza diretta, è evidente l'importanza del pensiero machiavelliano nella stesura del *Samenspraeck* di Koerbagh. In esso, infatti, sono presenti le medesime dimostrazioni riguardanti la necessità di una religione di Stato decisa e ordinata dal potere temporale, con la conseguente sottomissione del clero e del credo alla politica, il cui scopo principale sarebbe proprio quello di garantire la sicurezza e la pace sociale, e di evitare che, citando Hobbes, si ritengano le Chiese dotate di un potere terreno – divisivo e nocivo per gli stati – derivante dal loro potere spirituale. Potere spirituale che, per altro, in Koerbagh diventa esso stesso parte integrante di quello sovrano-temporale della *res publica*.

A una conclusione simile pare giungere anche Spinoza nel *Tractatus Theologico-Politicus*, la cui prima stesura, nonostante la pubblicazione “tarda” del 1670, risale a un anno dopo la pubblicazione del *Samenspraeck*, ovvero al 1665. L'Autore del *TTP*, infatti, prendendo come modello l'esempio mosaico proposto sia da Hobbes che da Koerbagh, accenna anche all'argomentazione machiavelliana-delacourtiana, affermando innanzitutto che «gli Ebrei affidarono il supremo diritto di comandare a Mosè il solo ad avere l'autorità di istituire e abrogare le leggi in nome di Dio, di eleggere, giudicare, istruire e punire i ministri del culto, e infine di comandare assolutamente ogni cosa a tutti. [...] Non vi fu alcuna setta religiosa se non dopo che i pontefici [...] ebbero l'autorità di

²¹³ (De la) Court 1662b, IV, 3, pp. 23-25 e IV, 3, pp. 29-32.

decidere e di trattare gli affari pubblici [...] [e] usurparono il diritto di principato»²¹⁴. La conclusione cui giunge Spinoza, dopo avere analizzato il rapporto tra politica e religione nel caso dello Stato degli Ebrei, è la più chiara testimonianza indiretta del suo stretto rapporto con Koerbagh, del quale, come si ricorderà, non rimangono tracce dirette:

da queste cose vediamo con la massima chiarezza [...] quanto sia pernicioso, sia per la religione che per la vita politica, concedere ai ministri del culto di decretare qualcosa o di trattare gli affari dello Stato; sarà invece tutto più stabile se costoro si limiteranno a dare responsi solo se interpellati, insegnando e praticando nel frattempo solo ciò che è già ammesso e da tempo nell'uso.²¹⁵

La dimostrazione spinoziana prosegue nel capitolo successivo, il XIX, in cui egli sostiene che «il diritto sugli affari sacri è del tutto nelle mani dei poteri sovrani, e che il culto religioso esteriore si deve accordare con la pace dello Stato, posto che si voglia obbedire veramente a Dio»²¹⁶. Questa riduzione dell'amministrazione della religione esteriore – concetto fondamentale, per altro, anche in De la Court nella sua analisi del rapporto politica-religione – a uno dei numerosi compiti dello Stato deriva dalla declinazione politica del concetto di *pietas*:

È certo che quella verso la patria sia la pietà più grande che qualcuno possa esercitare. Tolto infatti lo Stato, non può restare nulla di buono, ma tutto è in pericolo e regnano solo l'ira e l'empietà [...]. Ne consegue che non si può compiere nulla di pio verso il prossimo, che non sia empio se ne deriva un danno per tutto lo Stato, e viceversa che non si può commettere nulla di empio verso il prossimo, che non sia virtuoso se ciò accade per la conservazione dello Stato. [...] Stando così le cose, ne consegue che il bene dello Stato è la legge suprema a cui tutte le leggi, umane e divine, si debbono accordare. Ma poiché è compito del solo potere sovrano determinare che cosa sia necessario al bene di tutto il popolo e alla sicurezza dello Stato [...], ne consegue che è compito del solo potere sovrano determinare come ciascuno debba agire piamente verso il prossimo, cioè in che modo ciascuno è tenuto a obbedire a Dio.²¹⁷

Diatriba dall'Autore riconosciuta come fortemente permeante nelle realtà politiche cristiane, quella tra diritto sacro e diritto civile ha avuto origine dalla genesi stessa del cristianesimo e dal suo sviluppo da “setta” segreta a religione all'epoca ritenuta come

²¹⁴ Spinoza 1670, XVIII, 2-4.

²¹⁵ Spinoza 1670, XVIII, 6.

²¹⁶ Spinoza 1670, XIX, 1.

²¹⁷ Spinoza 1670, XIX, 10.

universale. Infatti, richiamando alla memoria i dodici diritti garantiti ai membri del *Regno delle Tenebre* hobbesiano²¹⁸, Spinoza dichiara aspramente che

Quelli che per primi insegnarono la religione cristiana [...] non furono re, ma uomini privati, i quali, contro il volere di chi deteneva il potere e di cui erano sudditi, si abituarono a lungo a predicare in chiese private [...]. Quando però più tardi [...] la religione cominciò a essere introdotta nello Stato, gli ecclesiastici dovettero insegnarla agli imperatori [...]. Poterono così ottenere facilmente di esser riconosciuti come i suoi maestri e interpreti [...]. E affinché i re cristiani non potessero in seguito rivendicare tale autorità, [...] posero in opera un'ottima precauzione: proibirono il matrimonio ai supremi ministri della Chiesa e al sommo interprete della religione.²¹⁹

Proseguendo presentando l'esposizione proposta da Spinoza nel proseguo del *TTP*, si aprirebbero le porte, a questo punto, a una tematica derivante dal rapporto Stato-Chiesa, ma non contenuta all'interno del *Samenspraek*, a differenza del *Ligt*, ovvero la libertà di pensiero, vale a dire l'assunto secondo cui «in uno Stato libero è lecito a ciascuno pensare ciò che vuole e dire ciò che pensa»²²⁰, universalmente riassunto con il concetto spinoziano di *libertas philosophandi*.

Il fulcro del dialogo tra Spinoza, De la Court, Hobbes e Machiavelli

Prima di giungere alle conclusioni generali di questo secondo capitolo, è bene chiarire ulteriormente quanto fosse presente Machiavelli nel panorama intellettuale neerlandese di metà Seicento. È già stato mostrato, ispirandosi al fondamentale *Between Machiavelli and Hobbes. The Republican Ideology of Johan and Pieter De La Court*²²¹ di Visentin, come l'autore fiorentino fosse, assieme a Hobbes, la fonte principale delle opere di De la Court. Il secondo mediatore per eccellenza dell'Opera machiavelliana nel mondo neerlandese è, senza dubbio, Spinoza: sono infatti celebri i due riferimenti all'«acutissimo Machiavelli»²²², considerato come l'«acutissimo fiorentino»²²³, nel *TP*. Inoltre, i *Discorsi*

²¹⁸ Cfr. *supra*, in questo cap. III di questa *Dissertazione*.

²¹⁹ Spinoza 1670, XIX, 20.

²²⁰ Spinoza 1670, XX, 1.

²²¹ Visentin 2016.

²²² Spinoza 1677c, V, 7.

²²³ Spinoza 1677c, X, 1.

e il *Principe* erano presenti nella biblioteca personale di Spinoza nella sua ultima dimora a Rijnsburg, ed entrambe le opere sono citate nel *TP*, nei passi sopra citati, a testimoniare la conoscenza diretta da parte dell'“ebreo maledetto”. Il *Principe*, per un autore dalla fede politica ambigua come Spinoza – non è ancora definitivamente chiarita la sua appartenenza all'ideologia monarchico-liberale o a quella democratica e più vicina a Koerbagh – è una potente arma contro i tirannicidi e i monarcomachi. È bene ricordare che, infatti, Spinoza aveva udito della decapitazione di Carlo I Stuart nel 1649, ma, ancor di più, aveva vissuto in prima persona l'eccidio dei fratelli de Witt nel 1672, suoi riferimenti nella politica amstelodamense. Memore del pericolo che possono rappresentare «gli uomini, [...] [i quali sono] guidati più dall'affetto che dalla ragione»²²⁴, Spinoza infatti afferma che

L'acutissimo Machiavelli ha trattato ampiamente dei mezzi di cui si deve avvalere un principe [...]. A che fine lo abbia fatto non risulta con sufficiente chiarezza. Se tuttavia il fine fu buono, *come si deve credere di quest'uomo saggio*²²⁵, esso fu forse questo: mostrare che è senza senno il tentativo di molti di eliminare un tiranno [...]. Inoltre, ha voluto forse mostrare quanto una moltitudine libera si deve guardare dall'affidare la sua salvezza a un solo e unico individuo [...]. *E sono più incline a credere questo di quell'uomo prudentissimo*, poiché risulta che sia stato un sostenitore della libertà, per la cui difesa diede subalterni consigli.²²⁶

Per quanto sia fondamentale anche il secondo passo in cui Spinoza cita direttamente Machiavelli mostrando le ragioni della dissoluzione dello «Stato aristocratico», è importante ricordare come il filosofo fiorentino sia presente nella quasi totalità dell'incompiuto *TP*. Ne sono un esempio la critica²²⁷ alla tirannide e, per esteso, alla monarchia, nel senso originario del termine, come cause scatenanti delle guerre, combattute per la gloria del singolo e sfocianti nella rovina dei popoli; l'attacco alla nobiltà come pericolo alla stabilità degli stati²²⁸; la difesa²²⁹ dell'idea di esercito di Stato formato da cittadini e non da mercenari, come rappresentazione, quindi, della forza del

²²⁴ Spinoza 1677c, VI, 1.

²²⁵ Corsivi miei.

²²⁶ Spinoza 1677c, V, 7.

²²⁷ Cfr. Spinoza 1677c, VII, 5.

²²⁸ Cfr. Spinoza 1677c, VII, 20.

²²⁹ Cfr. Spinoza 1677c, II, 17; VI, 10; e VII, 12.

popolo nella scelta di combattere o meno una guerra; il sostegno²³⁰ alla tesi della distruzione e della deportazione degli abitanti delle città nemiche occupate in caso di impossibilità di raggiungere una pace stabile; l'affermazione²³¹ della possibilità di mancare a un impegno preso soltanto a parole nel caso in cui gli arrechi più danno che vantaggi; e molti altri casi, che vengono ricordati più nel dettaglio negli studi sul rapporto tra Spinoza e Machiavelli.

Quella di quest'ultimo è quindi, probabilmente, una delle figure più presenti all'interno del Circolo di Leiden-Amsterdam, la cui importanza è paragonabile soltanto a quella di Hobbes e Descartes. Tale "Trinità" razionale-scientifica rappresentò quindi le vere e proprie fondamenta su cui Spinoza, Koerbagh, van Berkel, Meijer, Bouwmeester e gli altri appartenenti alla loro cerchia di intellettuali del *radical enlightenment* costruirono i loro pensieri e da cui attinsero per le loro opere. Di fronte a questa triade Machiavelli-Descartes-Hobbes si ergevano dei giovani *liberi pensatori*, forti della loro erudizione e, in alcuni casi, del sostegno politico da parte della classe politica dominante, capaci di fare loro e declinare in maniera originale quanto sostenuto dai loro maestri e modelli intellettuali. Non si tratta solo dello stesso Spinoza o di van Berkel, Meijer, Bouwmeester, ma anche di Huig de Groot, Pieter De la Court, Frans van den Enden e Uriel da Costa. E buona parte delle loro istanze, dei loro metodi e dei loro approcci hanno trovato terreno fertile nel più intellettualmente eclettico membro del Circolo di Spinoza, colui che ha fatto suoi il metodo scientifico-razionale cartesiano; il giusnaturalismo groziano e hobbesiano; il "cinismo" politico machiavelliano declinato nell'ideologia democratica delacourtiana e di van den Enden; il monismo "scientifico" e "ateo", come si vedrà²³², di matrice spinoziana, bruniana e sociniana; la lessicografia "popolare" meijeriana e di Bouwmeester; ovvero colui che fu in grado di raccogliere i frutti migliori dal libero pensiero che lo circondava e di declinarli, facendoli dialogare tra loro, nel pensiero più radicalmente anticlericale e filo-democratico del periodo: Adriaan Koerbagh. Fu egli, nonostante per secoli la sua figura sia rimasta nell'ombra dell'amico fraterno Spinoza, il secondo fuoco, accanto a Spinoza stesso, attorno al cui reciproco scambio orbitarono le altre realtà intellettuali sopra citate. È insensato negare che senza

²³⁰ Cfr. Spinoza 1677c, VI, 35

²³¹ Cfr. Spinoza 1677c, II, 12.

²³² Cfr. *infra*, ai capp. III e IV di questa *Dissertazione*.

Spinoza non ci sarebbe stato Koerbagh, ma è vero probabilmente anche il contrario, così come è plausibile affiancare i due da un punto di vista di originalità, concretezza e complessità di pensiero, e le prossime sezioni di questa *Dissertazione* cercheranno, oltre alla necessaria e attualmente lacunosa analisi diretta delle opere koerbaghiane, di mettere ulteriormente in luce proprio quest'ultimo aspetto.

III.

Un Giardino ricolmo di eresie. Scienza, politica e teologia

L'eresia naturalistica del Giardino fiorito con ogni genere di bellezze

Durante i primi mesi dell'anno 1668, il clima politico all'interno dei Paesi Bassi fu estremamente precario e acceso. La stipula del Trattato di Den Haag, noto come Triplice Alleanza per l'adesione a esso delle tre maggiori potenze protestanti dell'epoca (l'Inghilterra di Carlo II Stuart, la Svezia di Carlo XI del Pfalz-Zweibrücken, e i Paesi Bassi degli ormai in declino de Witt), aveva sì posto fine alla Seconda Guerra Anglo-Olandese (1665-1667), ma esponeva pericolosamente non solo il Brabante settentrionale, ma l'intera Repubblica neerlandese alle mire espansionistiche della Francia di Luigi XIV di Borbone. Infatti, il Trattato, che fu firmato definitivamente il 5 maggio del 1668 a Londra, nonostante l'accordo esistesse già dagli ultimi giorni di gennaio dello stesso anno, aveva lo scopo di rispondere all'occupazione francese dei Paesi Bassi meridionali e della Franca Contea, entrambi domini asburgici.

Gli avversari del governo de Witt sfruttarono il timore – in questo caso fondato – di un'invasione francese e di un possibile tradimento anglo-svedese, e iniziarono a minare le fondamenta del potere della fazione liberale neerlandese colpendolo da ogni fronte possibile: economico, politico, diplomatico e, soprattutto, religioso. La corrente ortodosso-orangista della Chiesa riformata neerlandese e degli Stati Generali delle Province d'Olanda e dell'intero Stato federale favorì ulteriormente la circolazione dei *pamphlet* tanto criticati e osteggiati da Koerbagh nel *Samen-spraecck*, e pubblicare un'opera che concentrasse al suo interno una summa delle posizioni più radicali dell'anti-trinitarismo, dell'anti-clericalismo, dell'eterodossia/eresia sociniano-arminiana, del repubblicano delacourtismo politico e dell'hobbesianesimo più duro nei confronti della religione e del suo rapporto con la politica, poteva apparire come una delle mosse più avventate che un *vrije denker*, che un *libero pensatore* legato al dissidente “ebreo maledetto” potesse mai compiere.

Eppure, proprio nei primi mesi del 1668 Adriaan Koerbagh diede alle stampe la sua terza opera. Si trattava di un nuovo dizionario, sullo stampo del *Woorden-Boek*, ma dallo stampo molto più eterogeneo e aperto a contaminazioni da ogni ambito dello scibile della

scienza dell'epoca: dalla botanica alla geologia, dall'astronomia all'anatomia, dalla biologia alla fisica, dalla linguistica alla letteratura; per poi comprendere anche e soprattutto l'esegesi biblica, la teologia-politica e la teologia e la politica vere e proprie. Editto e stampato dallo stesso Autore – il che fa pensare che Koerbagh avesse in qualche modo accesso a un'officina editoriale –, ne riporta in copertina non solo il nome e il cognome a caratteri chiari e non fraintendibili, ma anche e soprattutto lo pseudonimo utilizzato nello stesso *Samen-spraeck*: Vreederijk Waarmond.

Il titolo completo dell'opera rende chiara fin dall'incipit sia l'ampiezza delle tematiche prese in considerazione, sia il pubblico di riferimento: *Un giardino fiorito di ogni bellezza senza dolore, curato da Vreederijk Waarmond, discernitore della verità, a beneficio e servizio di tutti coloro che ne trarranno beneficio e servizio*¹. Oppure, una traduzione e interpretazione di tutte le parole ibride e i modi di dire ebraici, greci, latini, francesi e stranieri, che (cosa deplorabile) sono usati nella lingua neerlandese sia in teologia, diritto e medicina, sia in altre arti e scienze, e anche nell'uso quotidiano della lingua parlata. A opera di Mr. Adr. Koerbagh, giurista e medico, Amsterdam, stampato dallo scrittore, nell'anno 1668.

L' "autodenuncia" firmata da Koerbagh, con la probabile complicità e collaborazione di Meijer e Bouwmeester², portò, in neppure due settimane dalla pubblicazione dell'opera, all'inizio delle indagini dello sceriffo Witsen, incaricato, come indicato nel primo capitolo di questa dissertazione, dai magistrati laici su pressione del Concistoro. Già dalle prime pagine della *Prefazione (Voorreden)* è facile intuire come essa non fosse una dedica ai *Benevoli lettori (Goetgunstige lezers)* dell'opera, ma piuttosto una bordata polemica il cui bersaglio erano, se possibile in maniera ancor più evidente rispetto al *Woorden-Boek* e al *Samen-spraeck*, gli ecclesiasti, i teologi, i politici, i dotti e, in generale, l'intera popolazione neerlandese, poiché

¹ Qui e dopo, Sottolineato mio. Il titolo, nell'originale neerlandese, è il seguente: *Een Bloemhof van allerley lieflijkheid sonder verdriet[,] geplant door Vreederijk Waarmond, ondersoeker der waarheid, tot nut en dienst van al die geen die der nut en dienst uyt trekken wil. Of een vertaaling en uytlegging van al de Hebreusche, Grieksche, Latijnse, Fraanse, en andere vreemde bastaart-woorden en wijsen van spreken, die ('t welk beklagen is) soo inde Godsgeleertheyd, regtsgeleertheyd, geneeskunst, als in andere konsten en weetenschappen, en ook in het dagelijks gebruyk van spreken, inde Nederduytse taal gebruykt worden, gedaen door Mr. Adr. Koerbagh, regtsge. en geneesmr.. 't Amsterdam, gedrukt voor den Schrijver. In 't jaar 1668.*

² Si consiglia, in particolare, gli studi in merito di Bordoli (Cfr. Bordoli 2001 e Bordoli-Steenbakkers 2003).

tutto il tempo che non viene utilizzato come mezzo per fare soldi [...] viene (così sembra) considerato dalle persone come tempo perso. Perché l'insegnante insegna e predica la Parola di Dio per denaro: l'avvocato protegge gli affari del suo datore di lavoro in cambio di denaro, le ferite vengono curate dal medico in cambio di denaro, il mercante e il negoziante vendono e scambiano la merce in cambio di denaro, ecc.. Insomma, è solo per guadagnare soldi che bisogna spendere il proprio tempo, tanto che il fine ultimo di tutte le cose mi sembra essere il guadagno di denaro.³

Tale ossessione per il denaro porterebbe automaticamente, in maniera quasi sofisticata, alla compravendita del sapere, dal momento che, «poiché nessuno possiede alcuna conoscenza o abilità innata, se non quella che si acquisisce attraverso l'apprendimento e la pratica, ci saranno sempre insegnanti, istruttori e maestri di cui si avrà bisogno, sia nelle questioni divine che in quelle umane»⁴. È interessante notare come, anche se non meglio specificato – almeno per quanto riguarda la *Prefazione* dell'opera, Koerbagh sembri rifiutare qualunque forma di innatismo empirico, propendendo apparentemente verso un chiaro e marcato empirismo, anticipando così di almeno vent'anni la nascita storica dell'empirismo moderno con il lockeano *Essay Concerning Human Understanding* del 1689.

Con un malinconico augurio di poter vedere un giorno il neerlandese ripulito da tutti i termini stranieri, incomprensibili, nel loro significato etimologico, alla popolazione meno dotta, Koerbagh, o, per meglio dire, Waarmond, si lascia alle spalle la *Prefazione* per fare spazio a un lungo esergo costituito da un componimento poetico, intitolato *Op het Bloemhof van Vreederyk Waarmond, ondersoeker der waarheyd*, ovvero *Sul Bloemhof di Vreederyk Waarmond, cercatore della verità*. La poesia, composta da versi di metrica differente, si presenta come un prologo all'opera di sei quartine, le cui prime quattro presentano il testo come un vero e proprio giardino di una corte in cui i fiori (ovvero, i lemmi), «affinché ciascuno ottenga il compimento del proprio desiderio, sia esso un avvocato, un medico, un insegnante della comunità, o un laico, che sono tutti [ben accetti] in questa corte, il loro sogno di sentir parlare in neerlandese di Dio e di scienza è qui soddisfatto»⁵, sono stati raccolti dall'Autore dal momento che nessuno, prima di lui, aveva mai ardito farlo. Tale collezione di termini, seminati attingendo da «l'una o l'altra

³ Koerbagh 1668a, *Een Bloemhof van allerley lieflijkheyd sonder verdriet [...]*, *Pref.*, Amsterdam, foll. 5b-6a. Tutte le traduzioni da Koerbagh 1668a sono state personalmente eseguite per questa dissertazione a partire dall'originale testo a stampa del 1668.

⁴ Koerbagh 1668a, fol. 6a.

⁵ Qui e di seguito, Koerbagh 1668a, foll. 8a-8b.

parola di una scienza», può essere trovata soltanto nel *Bloemhof*. «La notte oscura cede il posto a questo Sole splendente e a tutto ciò che era stato nascosto, che ora rialza la testa per coloro che ora vogliono la Verità, che si rivolgono a questa fonte che sgorga per tutti e degna di lode», continua Koerbagh-Waarmond, chiudendo il componimento – riportato per intero in lingua originale e in traduzione in nota⁶ – con un augurio sia a Vreederijk stesso, che all'intera città di Amsterdam: «Auguro a te, Vreederijk, una città governata dalla ragione, e che tu possa continuare a viverci per molto tempo, e che tu possa aumentare in saggezza. Che sia così per tutti».

A coronamento, quindi, di quanto già sostenuto e anticipato nella *Prefazione*, nell'*Esergo* l'Autore chiarisce in maniera definitiva lo scopo dell'opera: «se hai qualche desiderio, vai avanti e raccogli i fiori apertamente»⁷, così che «ognuno il proprio piacere ottenga», qualunque sia la sua estrazione sociale, estinguendo la propria brama di sapere e, soprattutto, di praticarlo in «neerlandese puro». Un sapere quasi universale, che tratta «di Dio e delle leggi» muovendosi «dall'una all'altra parola di scienza», una sorte di «luce

⁶ Testo originale: *Men opent reets de deur, en hout nu open Hof / In Neerlands braave tuyn, beplant met schoone bloemen / Die lust heeft tree maar toe, en plukt vry bloemen of / Bekend, of onbekend, men salfe u hier noemen. // En waar sy van daan, en eerst haar oorszaak nam / En oft een bastaart is, of wettelijk gebooren / En waar dat elke bloem, eerst aan dees doopnaam kwam / Dit kan een yder nu uyt dese Waarmond hooren. // Soo dat nu yder een verkrijgt sijns herten lust, 't Sy regtsgeleerde, arts, 's volks leeraar, ofte leeken, / Die alle in dit Hof, hun graagte word geblust / Men hoort in duyver Duyts, van God, en weten spreken. // Soo dat nu imant niet, by imant heeft te gaan / Om 't een of 't ander woord van kunst, om dat te weeten / Hy gaa slegts 't Bloemhof door, tot in de regte laan / Daar salt in overvloet, hem worden toegemeeten. // Soo wijk de duytere nagt voor dese klaare Son / En al wat was bedekt, dat steekt het hoofd weer boven / Wie dat nu waarheyd lust, die gaa tot dese bron / Die voor een yder springt, en waard is om te loven. // Men vlegt dit hoofd en krans, van Myrten en Lauwrier, / Dat ons de weetenschap, in suyver Duyts wil leeren / Ik wensch u Vreederijk, de reede steeds bestier / En dat ghy lang hier leest, in wijsheyd moogt vermeerren. // Zijt Voor Ider.*

Traduzione letterale: *Si apre subito la porta, e ora c'è un cortile aperto su un giardino neerlandese, piantato con bellissimi fiori; chi ha piacere, si faccia avanti e colga liberamente fiori, conosciuti o sconosciuti, chiunque può raccogliere qui tranquillamente. E da dove vengono i nomi propri di ogni fiore, e per prima cosa da dove hanno avuto origine, e se sono straniere, o nate legalmente neerlandesi, e da dove vengono fatti derivare originariamente, questo ora tutti possono sentirlo da questa Bocca-della-Verità. Affinché ciascuno ottenga il compimento del proprio desiderio, sia esso un avvocato, un medico, un insegnante della comunità, o un laico, che sono tutti [ben accetti] in questa corte, il loro desiderio è qui soddisfatto di sentir parlare in neerlandese di Dio e di conoscenza. In questo modo ora nessuno dovrà andare da qualcun altro, per l'una o l'altra parola di una scienza, perché sa che attraversando semplicemente il Giardino, lungo il dritto viale, gliene verranno fornite in abbondanza. Così la notte oscura cede il posto a questo Sole splendente e a tutto ciò che era stato nascosto, che ora rialza la testa per coloro che ora vogliono la Verità, che si rivolgono a questa fonte che sgorga per tutti e degna di lode. Questa testa sia incoronata con corone di mirto e allora poiché vuole insegnarci la scienza in puro neerlandese. Auguro a te, Vreederijk, una città governata dalla ragione, e che tu possa continuare a viverci per molto tempo, e che tu possa aumentare in saggezza. Che sia così per tutti.*

⁷ Qui, e di seguito, Koerbagh 1668a, foll. 8a-8b.

che risplende in luoghi oscuri», una «*ligt schijnende in duystere plaatsen*»⁸, un «Sole chiaro» per il quale abbandonare la «notte oscura» e «illuminare le più importanti questioni di teologia e religione», o, anticipando l'ultima opera edita nei mesi successivi al *Bloemhof*, «om te verligten de voornaamste saaken der Gods geleertheyd en Gods dienst voorwoord».

Questa idea di filosofia come luce sembrerebbe essere stata mutuata in parte dal Bruno della *Lampas triginta statuarum*, nella quale il Nolano definisce la propria filosofia come una luce che risplende in luoghi oscuri, così come Koerbagh stesso. Non è da escludere, infatti, che il pensiero bruniano fosse già profondamente diffuso nel Circolo e, più in generale, tra i membri del “partito” liberale neerlandese e amstelodamense, e ancor prima di renderlo evidente nel *Ligt*, Koerbagh sembra già anticiparlo nel *Bloemhof*, in un breve componimento poetico che fa da ouverture all'opera; ma sul suo rapporto filosofico e intellettuale con il pensiero di Bruno⁹ ci sarà modo di ritornare più nel dettaglio nella quarta parte, dedicata integralmente al *magnum opus* di Koerbagh, per l'appunto, il *Ligt*.

Per quanto riguarda, invece, il *Bloemhof*, è possibile riscontrare al suo interno, tra le migliaia di lemmi e termini tradotti, definiti e analizzati – spesso, come si vedrà, con ironia a tratti blasfema – un unico e, per certi versi, trinitario nucleo tematico, che si incentra sul rapporto indissolubile tra Conoscenza-Scienza naturale, Conoscenza-Scienza

⁸ Qui, e di seguito, il riferimento è a Koerbagh 1668b.

⁹ Attualmente, basti considerare che l'ipotesi di un'influenza del pensiero di Giordano Bruno su Adriaan Koerbagh è stata avanzata da diversi studiosi, sebbene non esista una prova diretta (come una citazione esplicita o un riferimento autoriale) nelle opere superstiti di Koerbagh. L'affinità è tuttavia stata osservata, in particolare, sul piano della concezione immanentistica di Dio, dell'identificazione tra infinito e natura, e del lessico polemico impiegato per smascherare gli inganni della teologia tradizionale. Bart Leeuwenburgh (*id.* 2013) segnala la presenza di forti parallelismi tra il *Ligt* di Koerbagh e il sistema cosmologico e metafisico bruniano, specialmente in relazione al rifiuto della trascendenza divina e alla pluralità razionale dei mondi. Anche Israel (*id.* 2001) sottolinea l'affinità tra il pensiero di Koerbagh e quello dei “libertini eruditi” francesi influenzati da Bruno, (come François de La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Hercule Savinien Cyrano de Bergerac e Pierre Gassendi) indicando una possibile filiazione indiretta. Quanto alla possibilità effettiva che Koerbagh abbia letto Bruno, è verosimile che ne conoscesse almeno parzialmente alcune opere attraverso edizioni francesi e latine allora disponibili nei circuiti accademici e bibliotecari delle Province Unite. Le opere latine di Bruno (tra cui *De la causa* e *De immenso*) circolavano in Olanda già nel primo Seicento, in particolare attraverso le collezioni di studiosi come Isaac Vossius e la biblioteca privata della famiglia Huygens, accessibile almeno in parte a studiosi vicini ai circoli di Amsterdam e Leiden. È noto, ad esempio, che Christiaan Huygens (cfr. *infra* in questo capitolo di questa *Dissertazione*), pur non apprezzando Bruno, possedesse e commentasse opere di filosofi eterodossi italiani. Va tuttavia precisato che, in assenza di attestazioni dirette, si tratta di una plausibile ipotesi critica, fondata su convergenze tematiche e stilistiche più che su prove materiali. Alcuni termini-chiave, come si vedrà *infra*, sono impiegati da Koerbagh in modi affini al lessico bruniano, ma questi concetti erano diffusi anche in altri ambienti eterodossi, come quelli sociniani, cartesiani radicali o vandenendeniani, il che rende difficile isolare un'influenza univoca.

politica e Conoscenza-Scienza teologica. Da esso, si dipanano diversi altri sottoinsiemi – per questa Dissertazione ne indicheremo sette – all’interno dei quali il sopracitato rapporto indissolubile si ripresenta come un mantra, a volte sottinteso, a volte esplicitato. Tali sottoinsiemi raggruppano i lemmi riguardanti la Scienza naturale (astronomia, botanica, geologia, zoologia, ecc.) mutuata probabilmente dagli anni universitari e dal cartesianesimo del Circolo; la Metafisica filosoficamente intesa e fortemente intrisa di brunismo e spinozismo; la contrapposizione tra Politica e Religione di matrice sociniana, delacourtiana e hobbesiana; l’Esegesi biblica e la Teologia derivate dal suo rapporto con Spinoza, Meyer e, probabilmente, da Costa; il contrasto, fortemente naturalista e “galileiano”, tra scienza, pseudoscienza e superstizione; e l’arte in tutte le sue forme (letteratura e teatro in *primis*), grazie, in particolare, all’amicizia con Bouwmeester. Se, infatti, il *Ligt* è senza ombra di dubbio il *magnum opus* di Koerbagh, non è da dimenticare che le opere precedenti (il *Woorden-Boek* e il *Samen-spraeck*) e, soprattutto, il *Bloemhof*, rappresentano le solide basi su cui l’Autore poté costruire l’intero edificio del suo ultimo – e unico – trattato filosofico.

L’unico modo per poter comprendere il rapporto tra scienza, politica e religione è iniziare dalla prima delle tre, dalla conoscenza naturale, fondata su un forte monismo metafisico sulla strada già percorsa negli stessi anni dall’amico e collega Baruch Spinoza. È quindi così che, alle pagine 444 e 445¹⁰, si traduce «*Metaphysica*» come «oltre le scienze della terra, o oltre le scienze naturali, o ancora oltre le cose naturali [...] come se ci fosse la possibilità di una conoscenza al di sopra della conoscenza della natura e delle cose naturali, che sono il tutto»; «siccome c’è una sola Natura, e al di fuori di essa non c’è nulla, così non ci possono essere altre conoscenze, oltre a quelle naturali». Infatti, lo stesso Aristotele «ha scritto alcuni libri chiamati *Metaphysici*, ma non mi sembra che abbia voluto indicare che ci fosse una scienza superiore a quella naturale, ma solo che abbia voluto indicare con quella parola che quei libri, come se appartenessero anch’essi alla scienza naturale, dovessero seguire in fila i Libri della Scienza Naturale». Un’interpretazione interessante del pensiero e dell’*opus* aristotelici, mutuata probabilmente da una conoscenza diretta di questi ultimi. La conclusione pressoché

¹⁰ Koerbagh 1668a, p. 444-445.

automatica di tale pensiero è che «la scienza naturale è infatti generale e comprende tutte le arti e le scienze, e può quindi essere suddivisa in molte parti».

All'interno di questa metafisica composta da una fisicità pura e immanente, che non ha bisogno di un principio trascendentale, altro e alieno, per giustificarsi e causarsi, ma la Natura stessa pare essere *causa sui* senza necessità di una sostanza esterna, divina, che ne stia alla base. Una Natura, che, per dirla con Spinoza, è un *Deus sive Natura*, nonostante la terminologia sia profondamente discordante tra i due Autori: Koerbagh, infatti, definisce il termine «*ipstantie*» come «autosufficienza, qualcosa che esiste da solo senza dipendere da nient'altro; di tale autosufficienza ce n'è solo una, cioè Dio, o non ci sarebbe mai stato nulla in Essere, ma ci sono innumerevoli stati di cose [leggasi spinozianamente “modi”], (*substantien*) che dipendono da questa autosufficienza»¹¹. Quella che per Spinoza nell'*Ethica* è, quindi, la sostanza è «ciò che è in sé ed è concepito per sé»¹², mentre «per attributo intendo ciò che l'intelletto percepisce di una sostanza come costituente la sua essenza» e «per modo intendo le affezioni di una sostanza, ossia ciò che esiste in altro, per mezzo del quale è anche concepito». Tale *substantia* è quindi coincidente con Dio, ovvero «l'ente assolutamente infinito, ossia la sostanza che consta di infiniti attributi, ciascuno dei quali esprime un'essenza eterna e infinita». Ma per Koerbagh la *substantie* rappresenta ben altro, ovvero non «l'ente assolutamente infinito» spinoziano, quanto piuttosto i *modi* di quest'ultimo: «sudditanza, ciò che è in dipendenza da qualcos'altro. Si vuole che la parola *Substantie* significhi auto-sufficienza, o auto-esistenza, che è l'esistenza in sé senza dipendere da nient'altro, ma tale auto-esistenza ([che definiscono erroneamente] *substantie*) è solo Dio, o l'Essere non generato»¹³.

Concettualmente, i due Autori sono quasi sovrapponibili, mentre la loro terminologia è profondamente contrastante, tanto che pare che Koerbagh si riferisca anche allo stesso Spinoza, indicandolo tra coloro che, per indicare l'ente supremo, l'“auto-esistenza”, utilizzano un termine erroneo, ovvero *substantie* e non *ipstantie*. L'Autore dell'*Ethica*, nel corso dell'opera, afferma infatti che: «oltre a Dio non si può dare né può essere concepita alcuna sostanza. [...] Da ciò segue in modo chiarissimo [...] che Dio è unico [...]. Tutto ciò che è, è in Dio e niente può essere ed essere concepito

¹¹ Koerbagh 1668a, p. 381.

¹² Qui e di seguito, Spinoza 1677b, I, *deff.* I-VI.

¹³ Koerbagh 1668a, p.609.

senza Dio»¹⁴; in altre parole, Dio è l'unica sostanza esistente, ed essa coincide con la Natura e le sue leggi. Ancora, Koerbagh, ritorna sulla questione anche nella definizione del termine *persoon*, persona, dove afferma che può significare anche «una reciproca e ragionevole individualità, o, piuttosto, subalternità. *Substantia*: i teologi usano questa parola nella Teologia e dicono che ci sono tre persone, tre istanze, nell'essere divino, poiché il tutto è un'unica sostanza. Ma ciò è molto incongruo, e al di fuori della Scrittura, perché di tutti i significati che la parola ha, non ce n'è nessuno in cui si possa dire, senza contraddizione, che ce ne possano essere tre nell'Essere Divino»¹⁵.

Rimandando a un secondo momento la trattazione dell'antitrinitarismo koerbaghiano, sorge qui spontaneo domandarsi come, all'interno di questo monismo naturalistico, possano inserirsi non solo le scienze naturali, così come l'astronomia e la fisica, ma anche – e forse soprattutto – le pseudoscienze e le superstizioni che, da secoli e millenni, l'umanità trascina con sé, allontanandosi dalla scienza-religione vera e ragionevole. Innanzitutto, lo “scienziato”, il “dotto” sulla retta via, è il *naturalist*: «esperto della natura, studioso della natura, o ricercatore della natura, colui che ricerca molte cose riguardo la natura o al suo interno e ne ha raggiunto la conoscenza»¹⁶; e ciò di cui si occupa è il *natuurlijk*, il “naturale”, ovvero «naturale, innato, o qualcosa di preesistente, contenuto nella natura, così come il diritto (di natura)»¹⁷. È incredibile come, anche in un contesto apparentemente estraneo e lontano, Koerbagh riesca a riportare il discorso su ciò in cui, come si vedrà in seguito, ha maggiore interesse. Da ciò ne deriva che il *philosooph* è il «saggio, uomo saggio, amante della saggezza, ricercatore della saggezza, saggio mondano, esperto in tutte le scienze, sapiente, colui che desidera la saggezza»¹⁸. Colui che esercita la *libertas philosophandi*, colui che si muove entro i confini della razionalità rifiutando la superstizione del clero e delle false religioni, è in altre parole il naturalista, e il naturalista è colui che conosce la Natura, quindi Dio.

In opposizione a ciò si trova la *superstitie*, la «scaramanzia, o superstizione, eterodossia, empietà o eccesso di zelo, ovvero quando si crede a più cose di quanto la

¹⁴ Spinoza 1677b, I, PP. XIV-XV.

¹⁵ Koerbagh 1668a, pp. 498-499.

¹⁶ Koerbagh 1668a, p. 458.

¹⁷ Koerbagh 1668a, p. 458.

¹⁸ Koerbagh 1668a, pp. 500-501.

ragione richieda»¹⁹. Tra le varie forme di superstizione si trovano, ad esempio, l'*astrologie*, in contrapposizione all'*astronomie*:

Astrologie, capacità di guardare, osservare, interpretare, esaminare le stelle. La capacità di vedere dalle stelle e di giudicare la propria vita e la propria morte, o la propria fortuna e sfortuna, a partire dal potere e dall'effetto delle stelle.

Astrologist, o *Astrologijn*, un cercatore di stelle, un conoscitore di stelle, un predittore di buona fortuna, un predittore del futuro. Colui che sa predire la fortuna o la sfortuna di qualcuno, la sua morte o la sua lunga vita, dalla predizione delle sue stelle. Tuttavia, questi ciarlatani non hanno questa capacità²⁰. Ma dato che predicono le cose sempre dopo il loro avvenire, a volte capita che ci prendano.

Astronomie, studio delle stelle, scienza delle stelle. L'arte o la scienza in cui si pratica la conoscenza del corso e del moto degli astri.

Astronomist, conoscitore degli astri, conoscitore del moto degli astri. Chi conosce la scienza e il corso degli astri, senza prestare attenzione al potere degli astri o alla loro predizione.²¹

Ancora, tra le superstizioni – create anche e soprattutto dalle conoscenze sapienziali, esclusive, quasi misteriche – rientrano anche la *magie*, per come viene generalmente intesa, e la *necromantie*:

[...] la parola *magie* si traduce anche, sebbene in modo impreciso, con magia, che si dice sia un trucco che si apprende da persone sedotte dall'alcool. Ma non so dove si tenga la scuola, né come avvenga l'apprendimento, poiché dopotutto si sa davvero così poco. Ma qui si è arrivati al punto che la magia o la stregoneria sono quasi scomparse e anche gli stregoni; ma il motivo per cui la magia (la saggezza) è diventata così obsoleta è, secondo me, perché i sapienti (i *magi*) hanno riempito la saggezza o la conoscenza con una serie di enigmi o profezie inconcludenti, che hanno turbato troppo spesso la gente comune, e in secondo luogo, la gente comune chiama magia quando qualcuno fa qualcosa di sconveniente di cui non conosce la ragione.

Necromantie, stregoneria, o arte nera, divinazione della morte, cioè divinazione o profezia attraverso i morti o i defunti, come vogliono far credere i suoi praticanti, come se potessero far uscire i morti dalla tomba per darci una risposta alle nostre domande e per dirci le cose future.²²

Tra gli “oggetti” di tali pseudoscienze vi sono diversi elementi della cultura popolare comune alla popolazione neerlandese – ed europea –, tra cui non solo i

¹⁹ Koerbagh 1668a, p. 614.

²⁰ Qui e dopo, sottolineato mio.

²¹ Koerbagh 1668a, p. 77.

²² Koerbagh 1668a, pp. 413-414, 459.

fantasme/phantasme, ma anche i *duyvel*, gli *engelen* e gli *archangel*, ritenuti da Koerbagh una mera traduzione errata del termine originale. Infatti, il *fantasme/phantasme* è «qualcosa che qualcuno si immagina nel suo cervello in modo così forte, che pensa che non sia una fantasia o un'immaginazione nel suo cervello, ma qualcosa che appare da fuori»²³, e un'«apparizione, fantasma, mostruosità, o semplicemente [un prodotto della] cara sciocca immaginazione»²⁴. Inoltre, il *duyvel*, il *diavolo/demone* è un «calunniatore, accusatore, querelante [...]. Ora si cerca di farci credere che il *duyvel* sia uno spirito malvagio [...]. Sebbene non se ne legga una sola parola in tutta la Scrittura, i teologi vogliono che sia vera perché loro hanno così modificato il termine»²⁵. Gli *engelen*, gli *angeli*, al contrario, sono solamente «messaggeri o inviati, siano essi buoni o cattivi [...] Questa parola *engelen*, che deriva da ἄγγελοι, *aggeloi*, è una parola straniera di origine greca e si trova in molti punti della Scrittura nella tradizione neerlandese; tuttavia, in essa è lasciata non tradotta, anche se in buon neerlandese, in modo che la gente comune non la capisse e quindi non venisse a conoscenza del suo vero significato»²⁶. L'utilizzo del termine originale in greco, riportandone correttamente l'etimologia e il significato originale, testimonia una profonda conoscenza anche della lingua greca all'interno del Circolo e da parte di Koerbagh stesso. Da ciò ne deriva che *demoniaak*, l'*indemoniato* o il *demoniaco*, è «un estasiato dei sensi, un folle o indifferente, [...] che ha una mente impura che tormenta le sue riflessioni altrettanto impure. Si tratta di una malattia o di un difetto molto grave, causato da una cattiva costituzione del sangue e da una cattiva costituzione e debolezza del cervello»²⁷. La scienza e la ragione che vincono sulla superstizione e sulla religione ricca di falsità.

Un'ulteriore problematicità all'interno della credenza popolare, che avvicina l'analisi critica di Koerbagh alla scomposizione degli elementi chiave della religione, o, per meglio dire, delle religioni, è il concetto di *Chaos*. Il *Chaos* è infatti «un groviglio confuso, del quale alcuni [teologi e studiosi] sostengono che sia la mescolanza di tutte le sostanze e in cui ci sarebbe stato un movimento all'inizio che ne ha causato la

²³ Koerbagh 1668a, p. 302.

²⁴ Koerbagh 1668a, p. 500.

²⁵ Koerbagh 1668a, pp. 258-259.

²⁶ Koerbagh 1668a, pp. 268-269.

²⁷ Koerbagh 1668a, p. 231.

separazione. I teologi dicono e insegnano che il mondo è stato fatto o creato dal nulla [...] anche se [...] sanno che è falso, sì, impossibile e contrario alle Scritture, perché dal nulla viene il nulla [...]. E questa verità vale sia per la teologia che per la scienza del mondo, perché la vera teologia è compresa anche nella scienza del mondo e ne fa parte, perché nella scienza del mondo è inclusa la conoscenza di Dio»²⁸. Si tratta di dichiarazioni molto forti che, ancora una volta, sottomettono il ruolo della teologia e della religione a quello della scienza e della ragione, rovesciando completamente il concetto comune all'epoca.

Tutto ciò che deve essere studiato dalla teologia, così come in generale dalla scienza, sono le creature, le creazioni derivate dall'unica istanza, ovvero il Dio-natura:

Creature, una creazione, una cosa creata. Le creature sono di due tipologie: le creature vuote, come tutto ciò che non ha vita o anima, e le creature vive, come le persone dotate di ragione (anche se molti non la usano molto e molti non possono usarla) e gli animali, che non sono dotati di ragione. Si può anche dire che esistono tre tipi di creature: le creature vive e ragionevoli, come le persone; le creature vive e irragionevoli, come gli animali; e le creature morte, come il legno, la pietra e tutto ciò che non ha vita.²⁹

Si tratta di un approccio empirico, scientifico, secondo il cosiddetto metodo di matrice cartesiano-galileiana, che apre le porte anche allo studio della natura umana, soprattutto alla sua parte più fisiologica. E, come a voler proseguire sulla strada già intrapresa con il *Samen-spraeck* e il *Woorden-Boek*, una strada che – anacronisticamente parlando – sembra guardare con occhio interessato anche alla sfera del femminile. Ne è un esempio la definizione del termine *menstrue*: «ciclo lunare, o ciclo lunare delle donne. Le donne hanno, quando non sono incinte, una perdita mensile di sangue dall'utero in base ai cicli lunari, a partire dai 14 anni, a volte un po' prima a volte un po' dopo, fino ai 45 anni, o a volte fino ai 50. Si chiama ciclo lunare perché cade spesso a ogni mese lunare, o perché cade ogni mese, anche se a volte non ci vuole così tanto tempo, ma si verifica ogni tre settimane»³⁰. O, ancora, quella del lemma *Alleluja*: «trifoglio acido, o fiore del cuculo. Esiste un trifoglio acido a due terzi di foglia, o fiore di mucca, ovvero il trifoglio acido a fiori bianchi e il trifoglio acido a fiori gialli. Il trifoglio bianco è un'erba che non cresce alta dal terreno, con sottili steli che spuntano dalla radice; sulle spine di ciascuna di esse

²⁸ Koerbagh 1668a, pp. 135-136.

²⁹ Koerbagh 1668a, pp. 207-208.

³⁰ Koerbagh 1668a, p. 441.

spuntano tre foglie delicate, sottili, piccole, di colore verde chiaro, dal sapore zuccherino; le foglie di trifoglio vicine sono simili, tranne per il fatto che ogni foglia ha una sfera profonda al centro [...]»³¹.

Esorcismi, miracoli e oracoli contro Dio

A questo punto, la ricerca – e denuncia – dei falsi miti e credenze nell’opinione popolare – qui intesa come dell’intera popolazione neerlandese e, per esteso, d’Europa – si concentra poi con le superstizioni all’interno del Credo riformato, del cristianesimo in generale e delle altre grandi religioni presenti e passate, monoteiste e politeiste. Queste traduzioni e spiegazioni fornite da Koerbagh corrispondono a uno dei capi d’accusa più importanti nelle mani degli accusatori del Sinodo di Amsterdam. In effetti, sarebbe stato impossibile non attirare gli sguardi indiscreti degli inquisitori *predikanten* criticando apertamente i miracoli, la messa, gli oracoli, i profeti, il paradiso, e, ancor peggio, la transustanziazione e la *transistanza*.

Innanzitutto, è bene chiarire come l’Autore si sia approcciato a quelli che, allora come oggi, erano e sono gli argomenti più controversi del Credo cristiano – e monoteista in genere – sui quali il dibattito era più che mai acceso: gli esorcismi, i miracoli e le reliquie dei santi. L’*exorcisme*, nel *Bloemhof*, è una semplice «purificazione». Tuttavia, «i cattolici romani hanno molte follie in testa riguardo questa purificazione»; infatti, essi «purificano tanto i bambini piccoli nel momento del battesimo [...] quanto coloro che sono posseduti – così dicono – da uno spirito malvagio [...]. Ma che cosa sia in realtà questo spirito malvagio e oscuro, che è chiamato *diavolo* [cfr. *supra*], ossia *calunniatore*, si può vedere alla parola *Duyvel*»³². In altre parole, l’approccio cattolico all’esorcismo sarebbe a tutti gli effetti una vera e propria follia, un eccesso di zelo religioso commesso da irragionevoli invasati che contrastano una malattia fisica e/o mentale con un rituale del tutto inutile e, per il malato, addirittura dannoso. Infatti, si ricorda che nella definizione del termine *Demoniaak*, Koerbagh afferma che l’indemoniato è affetto da «una malattia o [...] un difetto molto grave, causato da una cattiva costituzione del sangue e da una

³¹ Koerbagh 1668a, p. 37.

³² Koerbagh 1668a, pp. 293-294.

cattiva costituzione o debolezza del cervello»³³. Si tratta indubbiamente di un approccio non solo scettico nei confronti dell'esorcismo – pratica assai comune all'epoca, ma altrettanto custodita lontano da occhi e orecchie di inquisitori e *predikanten*, al contrario di quanto operato da Koerbagh –, ma anche e forse soprattutto di una visione meramente scientifico-medica della possessione demoniaca. È interessante notare come tale punto di vista iniziò a essere preso in considerazione su larga scala soltanto a partire dalla fine del XVIII secolo. Fu infatti dagli anni Settanta del Settecento che fu coniato il termine *nevrosi* dal medico scozzese William Cullen³⁴, termine poi consolidatosi a livello scientifico con la prima menzione medica di quella che fu successivamente definita come schizofrenia grazie al caso di James Tilly Matthews³⁵ e agli studi del medico francese Philippe Pinel³⁶. Bisognerà, tuttavia, attendere il XX secolo e le ricerche di Freud per una definizione accurata e scientificamente razionalistica della vecchia possessione demoniaca, sebbene ancora oggi, per quanto sia un tema ormai relegato alla letteratura e cinematografia horror e fantascientifica, si creda alla sua attuale esistenza. Si può quindi affermare con un grado di sicurezza sufficientemente alto, nonostante sia impossibile raggiungere l'assoluta certezza, che nei circoli intellettuali liberali europei del XVII secolo fossero già presenti i semi di questa rivoluzione scientifico-psichiatrica, probabilmente grazie anche a Koerbagh e alla sua capacità di sintetizzazione e semplificazione di termini e concetti prima relegati a una classe quasi sapienziale di specialisti e teologi.

Un'altra follia commessa dai cattolici, ecclesiasti e fedeli, è la compravendita e la collezione delle reliquie dei santi, le *reliquien*, termine che, letteralmente, significherebbe

³³ Koerbagh 1668a, p. 231.

³⁴ William Cullen (1710-1790) fu un celebre medico e chimico scozzese che ottenne la cattedra di *Istituzioni di medicina* all'University di Edinburgh grazie ai suoi studi in ambito muscolare e nervoso, tanto da arrivare a ideare la classificazione nosologica delle malattie, che venivano divise in piressie (malattie febbrili), nevrosi (malattie nervose), cachessie (malattie derivate da cattive abitudini) e malattie locali.

³⁵ James Tilly Matthews (1770-1815) fu un mercante gallese d'origine ugonotta che fu rinchiuso nel Bethlem Royal Hospital dopo essere stato riconosciuto come “delirante politico” in seguito ai suoi tentativi di interrompere le sedute del Parlamento. Nel 1810, in un'opera del medico, farmacista e scrittore John Haslam nota come *Illustrations of Madness* (Haslam J. 1810, *Illustrations of Madness*, Hayden G., London), venne inserito anche il suo caso, compresi i suoi deliri secondo cui alcune spie, tramite la chimica pneumatica, lo avrebbero tormentato a distanza. È considerato il primo caso documentato di schizofrenia.

³⁶ Philippe Pinel (1745-1826) fu un celebre psichiatra francese, considerato un vero e proprio innovatore in questo campo della scienza medica. Introdusse per primo l'analisi fisiologica della malattia mentale e separò idealmente il malato mentale dalle altre figure di emarginati a cui solitamente era associato. Il suo pensiero e le sue opere hanno ispirato il collega e allievo Jean-Étienne Dominique Esquirol (1772-1840) e il suo programma di riforme nell'ambito della psichiatria che rimasero in vigore fino al 1990.

soltanto «resti, ciò che è rimasto in piedi». Tuttavia, «il clero della religione romana ha tra i suoi membri molti resti di santi defunti – così dicono – che tengono in grande considerazione. Ma quale dignità o santità ci sia in tali stracci, non lo so proprio, e se rifletto secondo verità e ragione, non riesco a vederci proprio nulla»³⁷. Ma, ancor peggio, è credere nell'esistenza di una delle più grandi e misteriche capacità non solo dei santi, ma anche e soprattutto del Cristo stesso: la capacità di operare i miracoli.

Si tratta di un argomento ben noto e ampiamente discusso all'interno del Circolo, tanto che lo stesso Spinoza, nel *Tractatus theologico-politicus*, gli dedica un intero capitolo, il VI, intitolato *Sui miracoli*. Come egli afferma che «il volgo, infatti, ritiene che la potenza e la provvidenza di Dio risultino nel modo più evidente quando vede accadere in natura qualcosa di insolito contrario all'opinione che ha per consuetudine della natura»³⁸, quindi, «in altri termini, ritiene che Dio non faccia nulla quando la natura opera nel solito ordine e, viceversa, che la potenza della natura e le cause naturali siano inoperanti quando Dio agisce». Di conseguenza, «chiama *miracoli* o *opere di Dio* le opere insolite della natura e, in parte per devozione, in parte per il desiderio di avversare quanti coltivano le scienze della natura, vuole ignorare le cause delle cose naturali e brucia soltanto per il desiderio di sentire le cose che più ignora e che più, quindi, può ammirare». Ma Spinoza intende dimostrare «che nulla accade contro la natura, ma essa conserva un ordine eterno, fisso e immutabile»³⁹:

Tutto ciò che dio vuole o determina, implica un'eterna necessità e verità. Dal fatto che l'intelletto di Dio non si distingue dalla sua volontà, abbiamo ricavato che noi affermiamo la stessa cosa, sia che diciamo che Dio vuole una tal cosa, sia che diciamo che intende questa data cosa. Pertanto, con la stessa necessità con cui consegue dalla natura e perfezione divina che Dio intenda una cosa come essa è, consegue che la voglia come essa è. Ma poiché nulla è necessariamente vero se non per il solo decreto di Dio, ne consegue con la massima evidenza che le leggi universali della natura sono meri decreti di Dio, che derivano dalla necessità e perfezione della natura divina. Se dunque in natura potesse accadere qualcosa che contraddice le sue leggi universali, ciò contraddirebbe, necessariamente, anche il decreto, l'intelletto e la natura divina; o ancora, se qualcuno stabilisse che Dio fa qualcosa contro le leggi della natura, costui si troverebbe, ad un tempo, a stabilire che Dio agisce contro la sua natura.⁴⁰

³⁷ Koerbagh 1668a, p. 558.

³⁸ Qui e di seguito, Spinoza 1670, VI, 1.

³⁹ Spinoza 1670, VI, 2.

⁴⁰ Spinoza 1670, VI, 3. Sottolineato mio.

Di conseguenza, il *miracolo* è solo ciò che l'intelletto umano non può – ancora – intendere e comprendere, ciò che, pur esistendo al loro interno e rispettando appieno le leggi della Natura, che coincidono con le leggi di Dio, non può essere decifrato dalla limitata mente umana. Infatti, «il termine “miracolo” può essere inteso solo in relazione alle opinioni degli uomini, e non significa altro che un evento la cui causa naturale non possiamo spiegare con il modello di una cosa già nota»⁴¹. L'argomentazione koerbaghiana nei confronti del tema dei miracoli procede secondo un binario meramente enciclopedico e dizionaristico, sul modello meyeriano, così come ha ormai dimostrato varie volte specialmente nel *Woorden-Boek*, e che si contrappone allo stile del *Samen-spraek*, di diverse sezioni dello stesso *Bloemhof*, e, come si vedrà, del *Ligt*. Infatti, l'Autore si limita a congedare la questione in appena poco più di quattro righe a stampa: «*Mirakel*, [ovvero] opera miracolosa, atto miracoloso. I teologi vogliono che un'opera miracolosa sia qualcosa che avviene contro o al di sopra della natura, il che è falso, perché non può avvenire nulla contro o al di sopra della natura»⁴². Un'argomentazione indubbiamente stringata, ridotta ai minimi termini, che richiede necessariamente argomentazioni più ampie, presenti non solo nel *Bloemhof*, come, ad esempio, nei termini *Metaphysica* e *Chaos*⁴³, ma anche e soprattutto nel contemporaneo e parallelo *Ligt*. Ma è proprio in questa semplicità d'esposizione che risiede l'arma più potente di Koerbagh, un'arma tuttavia a doppio taglio dal momento che chiunque avrebbe potuto leggere e, soprattutto, comprendere le “eresie” che egli intendeva diffondere tra la popolazione comune, per di più firmandole con il proprio nome e cognome.

Prima di passare ad altri e forse più “pericolosi” argomenti contenuti nel *Bloemhof*, è bene considerare quelle che furono le principali fonti da cui Spinoza e Koerbagh hanno indubbiamente attinto la loro argomentazione. Esse furono principalmente quattro: i già citati Niccolò Machiavelli⁴⁴, Thomas Hobbes, Uriel da Costa e Pieter De la Court.

⁴¹ Spinoza 1670, VI, 5.

⁴² Koerbagh 1668a, p. 447. Sottolineato mio.

⁴³ Cfr. *supra*, in questo cap. III di questa *Dissertazione*.

⁴⁴ È bene sottolineare che l'influenza di Niccolò Machiavelli sul pensiero di Adriaan Koerbagh, sebbene non attestata da citazioni esplicite nelle opere superstiti, è stata ipotizzata da numerosi studiosi sulla base di evidenze testuali e convergenze tematiche. In particolare, sono stati messi in luce punti di contatto tra la riflessione machiavelliana – soprattutto nei *Discorsi* – e le posizioni espresse da Koerbagh nel *Ligt*, come la critica sistematica all'autorità ecclesiastica, la concezione della religione come strumento di controllo politico, l'idea di una “natura umana” costante e razionalmente conoscibile, e l'insistenza sulla necessità di una riforma civile fondata su sapere e libertà di giudizio. Come ha mostrato Steven Nadler (*id.* 2001), tali

Dell'opinione di Machiavelli e, di conseguenza, di De la Court, riguardo i miracoli, c'è già stato modo di parlarne al §2 di questa Dissertazione, con l'analisi e il confronto di due passi, estratti dai rispettivi *Discorsi* di entrambi gli autori. Li si riporta qui senza ulteriori analisi per una maggiore completezza d'argomentazione:

Debbono adunque i principi d'una republica o d'uno regno, i fondamenti della religione che loro tengono, mantenergli; e fatto questo, sarà loro facil cosa mantenere la loro repubblica religiosa, e per conseguente buona e unita. E debbono tutte le cose che nascono in favore di quella, come che le giudicassono false, favorirle e accrescerle; e tanto più lo debbono fare quanto più prudenti sono, e quanto più conoscitori delle cose naturali. E perché questo modo è stato osservato dagli uomini savi, ne è nato l'opinione dei miracoli che si celebrano nelle religioni eziandio false; perché i prudenti gli augumentano, da qualunque principio e' si nascano, e l'autorità loro dà poi a quelli fede appresso a qualunque. Di questi miracoli ne fu a Roma assai, intra i quali fu che saccheggiando i soldati romani la città de' Veienti, alcuni di loro entrarono nel tempio di Giunone, ed accostandosi alla immagine di quella e dicendole "Vis venire Romam?", parve a alcuno vedere che la accennasse, a alcuno altro che la dicesse di sí. Perché sendo quegli uomini ripieni di religione (il che dimostra Tito Livio, perché nello entrare nel tempio vi entrarono senza tumulto, tutti devoti e pieni di riverenza), parve loro udire quella risposta che alla domanda loro per avventura si avevano presupposta; la quale opinione e credulità da Cammillo e dagli altri principi della città fu al tutto favorita ed accresciuta. La quale religione se ne' principi della repubblica cristiana si fusse mantenuta secondo che dal datore d'essa ne fu ordinato, sarebbero gli stati e le repubbliche cristiane più unite, più felici assai che le non sono. Né si può fare altra maggiore congettura della declinazione d'essa, quanto è vedere come quelli popoli che sono più propinqui alla Chiesa romana, capo della religione nostra, hanno meno religione. E chi considerasse i fondamenti suoi, e vedesse l'uso presente quanto è diverso da quelli, giudicherebbe essere propinquo senza dubbio o la rovina o il fragello.⁴⁵

Gli auguri, gli aruspici, ecc. tenevano mentalmente conto del volo e delle interiora degli uccelli, del loro cibo, ecc. e con tali inganni davano risposte [...] come ritenevano opportuno per il beneficio della politica. [...] E poiché i governanti pagani, con tutti questi artifizi, mantenevano i loro sudditi docili e ancora sotto

elementi accomunano Koerbagh ad altre figure del circolo spinoziano impegnate nella secolarizzazione del discorso teologico-politico. Ancora, Wiep van Bunge (*id.* 2001) inserisce Koerbagh all'interno di una più ampia costellazione di pensatori neerlandesi che, sulla scia di de Groot e De la Court, recepiscono (anche indirettamente) temi chiave della tradizione machiavelliana, contribuendo alla formazione di un lessico laico del potere. Quanto alla possibilità che Koerbagh abbia letto direttamente Machiavelli, non esistono prove documentarie, ma è noto che edizioni francesi e latine del *Principe* e dei *Discorsi* circolavano ampiamente nei Paesi Bassi nel XVII secolo (cfr. Bock et al. 1990). Koerbagh, che, oltre al tedesco e al neerlandese, padroneggiava sia il latino che il francese avrebbe potuto accedervi attraverso canali editoriali o accademici, oppure – come ipotizzano vari autori, tra cui Filippo Mignini (cfr. *id.* 2015) – tramite la mediazione culturale dello stesso Spinoza, il quale possedeva e discuteva l'opera di Machiavelli all'interno del proprio *kring*. Gli esempi richiamati qui sono solo alcuni dei più evidenti; per non trasformare questa nota in un elenco analitico, si rimanda all'approfondimento sistematico del confronto Machiavelli-Koerbagh condotto nei capitoli 4-6 della presente *Dissertazione*.

⁴⁵ Machiavelli 1531, I, XII, 7-14. Sottolineato mio.

obbedienza, alcuni cristiani, come il Papato, hanno voluto fare lo stesso, con le loro pie frodi, i sacri inganni e miracoli artificiali.⁴⁶

Una posizione indubbiamente materialistica ed estremamente razionalista da parte sia del dotto fiorentino, sia del politico-mercante neerlandese che non poteva che ispirare pensatori come Spinoza e Koerbagh. D'altro canto, per l'uno e per l'altro i miracoli non sono qualcosa di contro natura, né qualcosa di sovrannaturale, quanto piuttosto uno strumento nelle mani dei governatori e – soprattutto – degli ecclesiasti che sfrutta nient'altro che l'ignoranza della popolazione comune.

Dello stesso avviso, inoltre, sembra essere anche Hobbes. Anch'egli, come Spinoza nel *Tractatus theologico-politicus*, dedica alla questione dei miracoli un intero capitolo del *Leviathan*, il XXXVII presente nella Seconda parte dell'Opera, intitolato machiavellianamente *Of Miracles and their use, Dei miracoli e del loro uso*. Innanzitutto, «un MIRACOLO è un'opera di Dio (al di fuori del suo operare per via naturale, ordinato nella creazione) fatta per rendere manifesta ai suoi eletti la missione di un ministro straordinario mandato per la loro salvezza»⁴⁷. Da ciò, ne deriva che «l'opera fatta non è l'effetto di una qualche virtù che è nel profeta, [...] [e] che nessun demonio, angelo, o altro spirito creato può fare un miracolo»⁴⁸, ma nonostante ciò «gli uomini sono atti ad essere ingannati dai falsi miracoli [...]. Infatti, tale è l'ignoranza e l'attitudine all'errore di tutti gli uomini in generale, ma specialmente di quelli che non hanno molta conoscenza delle cause naturali e della natura»⁴⁹. L'unico modo che l'essere umano comune ha «contro l'impostura dei miracoli» è «quella che Dio ha prescritto per mezzo di Mosè [...]; di non prendere come profeta qualcuno che insegni una religione che sia altra da quella che il Luogotenente di Dio [...] ha stabilito, né qualcuno [...] di cui non vediamo accadere la predizione»⁵⁰. Una posizione, anche quella di Hobbes, fortemente critica e razionalistica, per quanto apparentemente meno radicale rispetto a quella sostenuta dagli altri Autori finora presi in considerazione, per quanto anch'egli si muova a partire da una

⁴⁶ (De la) Court 1662b, IV, 3, pp. 23-25. Sottolineato mio.

⁴⁷ Hobbes 1651, III, 37. Maiuscolo e corsivi presenti nella traduzione italiana di riferimento.

⁴⁸ Hobbes 1651, III, 37.

⁴⁹ Hobbes 1651, III, 37.

⁵⁰ Hobbes 1651, III, 37.

profonda e ragionata conoscenza del Testo sacro, così come testimoniano le numerose citazioni al *Deuteronomio* e non solo.

Ma la fonte primaria alla quale sia Koerbagh che Spinoza attinsero non solo per quanto riguarda la dottrina dei miracoli, ma anche e soprattutto tutta l'analisi esegetica dei Libri componenti le Scritture e la loro traduzione e tradizione successiva, è probabilmente Uriel da Costa, riguardo al quale è necessario accennare anche solo brevemente ai principali snodi biografici, data la loro importanza fondamentale nella realizzazione del suo *corpus* di opere. Gabriel da Costa nacque nel 1585 a Porto, nel Portogallo settentrionale, in una ricca famiglia di mercanti ebrei sefarditi, convertitisi circa un secolo prima al cattolicesimo in seguito al *Decreto di Alhambra* del 31 marzo 1492 firmato da Isabella di Castiglia e Ferdinando II d'Aragona. Si formò all'antica e prestigiosa Universidade de Coimbra studiando teologia e diritto canonico, ma dovette fuggire assieme alla moglie, alla madre e ai tre fratelli nei Paesi Bassi avendo attirato su di sé l'Inquisizione spagnola, insospettita dai suoi dubbi riguardo il Credo cristiano e cattolico. Qui, nella stessa comunità nella quale sarebbe di lì a poco nato lo stesso Spinoza, assunse il nome di Uriel, sostituendo il "Gabriel" impostogli durante il battesimo, e si riconvertì insieme alla famiglia all'ebraismo ortodosso.

Convinto di avere raggiunto un Eden di tolleranza solo in parte storicamente reale, pubblicò quattro opere, tra il 1616 e il 1624, che lo videro censurato ed espulso dalla comunità sefardita di Amsterdam: le controverse *Propostas contra a Tradição*⁵¹ del 1616, gli ipotetici *Tres Tratados contra a Tradição* del 1622 e *Tratado sobre a alma do*

⁵¹ La paternità di questo opuscolo è ancora fortemente discussa all'interno della critica. Nel primo volume della *História da Filosofia Portuguesa* (Pinharanda Gomes J. 1981, *A Filosofia Hebraico-Portuguesa*, in Pinharanda Gomes J. 1981, *História da Filosofia Portuguesa* (I), Porto, Lello & Irmão, 1981), Jesué Pinharanda Gomes sostiene che il breve testo sia più probabilmente stato redatto da un accusatore di da Costa per presentarlo poi a un'autorità religiosa e intellettuale come prova a favore di una potenziale denuncia (cfr. Pinharanda Gomes J. 1981, pp. 455-456). Dello stesso avviso è anche Luis Machado de Abreu nel suo *O deísmo ético de Uriel da Costa* (de Abreu L.M. 1984, *O deísmo ético de Uriel da Costa*, «Revista de Universidade de Aveiro. Letras», 1 (1984), pp. 119-130). Al contrario, gli autori della traduzione inglese dell'*Exame das tradições phariseas conferida com à lei escrita* (cfr. *infra*, nelle note), il linguista e storico neerlandese Herman Prins Salomon e il rabbino sefardita britannico Isaac Solomon David Sassoon, sostengono invece che le evidenze e corrispondenze tematiche e testuali e la forma stessa delle obiezioni avvicinerebbero a tal punto le *Propostas* all'*Exame* che sarebbe impossibile negare la paternità dacostana del primo testo. Cfr. da Luz J.L.B. 2021, Uriel da Costa: um caso-limite de intolerância, «Repositório [digital] da Universidade dos Açores».

*homem*⁵² del 1623, e il tanto celebre quanto controverso *Exame das tradições phariseas*⁵³ del 1624. A lungo tempo scomparsi e dimenticati, per poi essere ritrovati e riediti soltanto nella seconda metà del XX secolo, questi testi furono colpiti da una vera e propria *damnatio memoriae*, che si estese, come di consueto, anche all'Autore. Contenevano, infatti, una moltitudine di dottrine e teorie che andavano ben oltre l'eresia, rischiando addirittura di minare le fondamenta stesse delle comunità ebraiche europee. Si negava, infatti l'immortalità dell'anima, l'esistenza dei miracoli, la veridicità di oracoli e profeti, e persino la natura divina stessa della Scrittura, come si vedrà di seguito.

In breve tempo, le sue dottrine gli valsero l'espulsione anche da Hamburg, e in breve tempo fece ritorno ad Amsterdam, dove più volte fu bandito e riammesso in seguito ad abiura nella locale comunità sefardita. Ma, come testimoniato nelle sue memorie, probabilmente scritte e pubblicate postume da qualcun altro in seguito alla sua morte, contenute nel testo *Exemplar humanae vitae*⁵⁴ del 1687, nel 1640 ottenne una sorta di grazia dai rabbini della comunità, che gli promisero di rientrare definitivamente a far parte della collettività della "Nuova Gerusalemme" sefardita, a patto che rinnegasse pubblicamente le proprie idee. Nella sinagoga, lesse un testo di abiura e confessione redatto dai rabbini stessi, per poi essere legato a una colonna dell'edificio e frustato trentanove volte. Successivamente, dopo aver ascoltato l'annuncio della sua riabilitazione, fu fatto sdraiare all'ingresso della sinagoga, dove fu scavalcato e, in alcuni casi, calpestato da tutti i fedeli che uscivano dal Tempio. Dopo avere concluso le sue memorie, qualche giorno dopo questa estrema umiliazione, si suicidò sparandosi con una pistola. Ma nonostante una vita fatta di umiliazioni, censure ed espulsioni, da Costa fu particolarmente attivo non solo nel dibattito teologico e filosofico ebraico, ma anche nell'insegnamento, pubblico e privato. Secondo alcune fonti, pare infatti che abbia brevemente ottenuto una cattedra a Coimbra, mentre è certo che ad Amsterdam poté

⁵² Cfr. Pinharanda Gomes J. 1982, *Samuel da Silva, Uriel da Costa, Raphael de Aguillar. Tratado da imortalidade da alma*, Imprensa Nacional-Casa de Moeda, Lisboa, 1982; Steinberg G. et al. 1949, *Tratado da Imortalidade de Alma de Moseh Rephael de Aguilar*, «Revista Portuguesa de Filosofia», 5.2 (1949), pp. 212-220.

⁵³ (da) Costa U. 1624, *Exame das tradições phariseas conferida com à lei escrita*, de Ravensteyn P., Amsterdam; nella trad. ing. di Salomon H.P. e Sassoon I.S.D., *Uriel da Costa. Examination of pharisaic traditions*, BRILL, Leiden-New York-Köln, 1993; nella trad. it. di Proietti O., *Uriel da Costa. Esame delle tradizioni farisee*, Quodlibet, Macerata, 2014.

⁵⁴ [pseudo-(da) Costa U.] 1640, *Exemplar humanae vitae*, nella trad. it. di Proietti O., *Uriel da Costa e l'Exemplar humanae vitae*, Quodlibet, Macerata, 2005.

contare non solo sull'attività commerciale della famiglia, ma anche sul suo lavoro come precettore privato. Pare, infatti, che abbia avuto modo di seguire nei primi apprendimenti rudimentali anche il piccolo Spinoza, il quale, quando da Costa si tolse la vita, aveva appena otto anni.

Al di là della pericolosità delle tesi sostenute nell'*Exame* e nelle altre opere, a rendere particolarmente invisibile da Costa alla classe intellettuale ebraica europea furono proprio i suoi avversari e bersagli polemici, Leone da Modena e Samuel da Silva in *primis*. Il primo, il cui nome originale era Yehuda Aryeh mi-Modena, nacque nel 1571 a Venezia da due ebrei ferraresi e fu uno dei principali rabbini, teologi e studiosi di musica, teatro, alchimia e poesia italiani. Figlio precoce e rinomato di una famiglia ricca culturalmente ed economicamente, divenne tristemente noto tanto per la sua inflessibilità nei confronti delle nuove sette emergenti, quanto per la sua dipendenza dal gioco d'azzardo e per il suo carattere, a detta dei contemporanei, instabili. Nonostante l'importanza che ha ricoperto all'interno della storia intellettuale ebraica, Leone da Modena dovette mantenersi ricoprendo qualunque genere di occupazione, lavorando come predicatore e pedagogo, come insegnante per ebrei e cristiani e come lettore di preghiere, come interprete e scrittore, come correttore di bozze e traduttore, come libraio e mediatore, come commerciante e musicista, come officiante di matrimoni e produttore di amuleti, e, infine, come rabbino. Maturò un forte antagonismo nei confronti di da Costa, tanto che consigliò alla comunità di Hamburg di scomunicarlo, in seguito alla richiesta d'aiuto inviata da quest'ultima. Modena, inoltre, per quanto nella sua lunga carriera avesse criticato alcune delle tradizioni rabbiniche – come nel caso della *Qabbalah* –, finì per associare alla “filosofia” tali tradizioni meramente umane e, quindi, non degne di nota. Più volte, per questo e per le loro vicissitudini personali, da Modena rappresenta il bersaglio polemico prediletto, nascosto sotto l'anonimato di un comune “avversario”, nell'*Exame*.

Di Samuel da Silva si sa, al contrario, molto poco. Ciò che è certo, è che fu concittadino e, probabilmente, compagno di studi di da Costa fin dai tempi di Coimbra: nato, infatti, nel 1570 a Porto, studiò medicina nell'antica università portoghese, e si trasferì ad Amsterdam alcuni mesi prima rispetto alla famiglia da Costa, per poi spostarsi, come loro, ad Hamburg. Qui, entrò direttamente in contatto con un manoscritto di da Costa, contro il quale si scagliò ferocemente dinnanzi alla comunità e ai rabbini della città

libera tedesca. Fu proprio a causa delle sue rimostranze – che lo spinsero anche a ripudiare la lontana discendenza che condivideva con il concittadino – che i rabbini di Hamburg contattarono i maestri veneziani e da Modena, considerati l'autorità più importante nel campo dell'ortodossia ebraica. Non si sa, purtroppo, molto altro sulle vicende intellettuali di da Silva, ma quanto riportato finora è sufficiente a capire come, anche senza esprimere apertamente i loro nomi, lui e da Modena fossero a tutti gli effetti i bersagli naturali dell'*Exame* di da Costa. Cosa sosteneva, quindi, quest'ultimo, riguardo la dottrina ebraico-cristiana dei miracoli?

Redatto come confutazione delle principali dottrine dell'ebraismo vigente – secondo l'Autore infangato e allontanato dal messaggio originario dalle violente riforme operate dai Farisei – e in risposta al *Tratado da immortalidade da alma*⁵⁵ di da Silva, contenuto in appendice al testo dacostano, l'*Exame* è diviso in due parti, per un totale di trentaquattro capitoli, in quattro dei quali si affronta, seppur in apparenza solo marginalmente, lo spinoso tema della dottrina ebraico-cristiana dei miracoli. La prima di queste occorrenze è in risposta a due passi dei Libri dell'*Esodo* e del *Levitico*, in cui si paragonano la capacità divina di manifestarsi come fiamma senza, tuttavia, ardere un arbusto (Es 3) e, al contrario, in cui i corpi dei figli di Aronne, durante un rito umano, non vengono consumati dalle fiamme:

I tradizionalisti (un altro nome sarebbe più adatto a loro) ci raccontano una storia assurda: dicono che i corpi dei figli di Aronne uscirono intatti dal rogo divinamente decretato. Da ciò derivano che è possibile bruciare un uomo senza che il suo corpo venga consumato. Rispondiamo loro che, se hanno un modo di consegnare una persona alle fiamme che non carbonizzano il corpo, lo facciano pure e per noi non farà molta differenza se il corpo si consuma o meno. Tuttavia, se per lasciare il corpo intatto devono deviare il fuoco e applicarlo a distanza dal corpo, cosa c'entra questo con i miracoli che solo Dio può compiere?⁵⁶

I miracoli li può compiere soltanto Dio, e l'unico modo che ha l'uomo per operarli è tramite la truffa e l'inganno, ovvero, in questo caso, deviando le fiamme e appiccare il fuoco lontano dai corpi. In altre parole, già da queste poche righe risulta chiaro come, nell'esposizione dacostana, le soluzioni riguardanti queste contraddizioni insite nella

⁵⁵ da Silva S. 1623, *Tratado da immortalidade da alma*, Amsterdam, nell'ed. di Pinharanda Gomes J. 1982, *Samuel da Silva. Tratado da immortalidade da alma*, Imprensa Nacional-Casa de Moeda, Lisboa. Cfr. Pinharanda Gomes J. 1982; Steinberg G. et al. 1949; Salomon H.P. e Sassoon I.S.D. 1993.

⁵⁶ (da) Costa 1624, I, 5.

Torah siano, grossomodo, due: o la Parola di Dio è falsa, o il Testo sacro è un testo meramente umano e, quindi, falsato. È quasi superfluo affermare che la strada percorsa dall'Autore sia proprio la seconda. Infatti, dopo avere dedicato una decina di capitoli alla confutazione delle criticità presenti per dimostrare che «la Tradizione che è chiamata Legge Orale non è una vera tradizione, né si è originata assieme alla [vera] Legge»⁵⁷ attraverso proposizioni, confutazioni, dimostrazioni e argomenti che si originano dall'analisi diretta dei testi biblici – l'influenza avuta dall'*Exame* su Spinoza e Koerbagh è evidente –, da Costa procede con la seconda parte dell'opera, dedicata alla contestata – e da lui negata – immortalità dell'anima, tema caro anche ai suoi ideali allievi amstelodamensi, come si vedrà in seguito.

Ritornando invece al tema dei miracoli, riguardo il passo 1Sam 28 in cui Saul, attraverso il potere di una negromante, avrebbe parlato con un redivivo Samuele, da Costa afferma che «ciò che è scritto a proposito di questa venuta e di questo parlare nel Primo Libro di Semu'el è in completa contraddizione con l'insegnamento della Legge e con i passi citati in precedenza che dimostrano che i morti non hanno né la consapevolezza né la conoscenza che apparteneva al loro passato»⁵⁸; inoltre, «poiché questo passo della Scrittura contraddice la vera dottrina della Legge, è necessariamente apocrifo, come altri passi falsificati e canonizzati dai farisei, ma rifiutati dai sadducei. Per quanto ci riguarda, riteniamo che la Legge è la nostra guida e il nostro principale fondamento e alla sua luce giudichiamo e separiamo il falso dal vero». L'attacco diretto alla falsa tradizione farisea si conclude con un antidoto alle loro bugie «la Legge ci ordina [Dt. 13, 2-6] di non credere al profeta o al sognatore che con falsi miracoli o con l'uso di parole ingannevoli vuole indurci ad adorare divinità sconosciute. Anche se non ci ha insegnato a riconoscere i loro segni e portenti, tuttavia la Legge comanda a noi, che saremmo i suoi fedeli aderenti, di disprezzarli». Il passo biblico utilizzato come “arma” contro gli avversari farisei è lo stesso, per altro, riportato anche da Hobbes per distinguere i miracoli divini dai falsi miracoli umani.

Nell'argomento successivo, da Costa confuta 2Re 4-6, in cui si presentano i miracoli operati da Eliseo sia nella rianimazione dei morti, sia nella manipolazione degli

⁵⁷ (da) Costa 1624, I, 1.

⁵⁸ Qui, e di seguito, (da) Costa 1624, II, 2.5.

elementi naturali. La confutazione dacostana è quasi derisoria, ricordando quello che sarà lo stile di Koerbagh di lì a quarant'anni

Allo stesso modo il ragazzo morto che Eliseo rianimò stendendosi su di lui, mettendogli la bocca sulla bocca e le mani sulle mani (un bel modo di fare miracoli e di resuscitare i morti! Dio non opera in questo modo), non ha alcuna attinenza con la questione. Questo ragazzo morto a cui Dio (se è così che è accaduto) nella sua misericordia diede un nuovo spirito, morì di nuovo e non fu resuscitato alla vita eterna. [...] Eppure, c'è ancora molto da dire sulla verità di questi miracoli che Dio non ha mai compiuto in nessun altro momento, né era Sua abitudine uccidere le persone per farle rinascere in seguito. [...] Un altro miracolo, che sicuramente sembra irrilevante e non necessario - e Dio non ha l'abitudine di compiere tali miracoli così superflui e quasi infantili - è ancora di Eliseo. Egli andò in compagnia dei figli dei profeti a tagliare la legna presso l'Yarden e la testa d'ascia di uno dei figli dei profeti cadde nel fiume. L'uomo che aveva perso la testa d'ascia, addolorato e sofferente, gridò "Oh, mio Signore! Era stata presa in prestito". Allora Eliseo infilò un bastone nell'acqua e il ferro venne a galla, cosicché l'uomo che l'aveva perso lo ripescò e lo prese in mano: che questa storia della testa d'ascia venga trattata come un miracolo è quasi incredibile. Bisogna rendersi conto che molti libri che i farisei cercano di spacciare per autentici sono rifiutati dai sadducei, i quali ne contestano la veridicità.⁵⁹

Uno dei passi più controversi e violenti dell'opera dacostana, che ricorda sia le poche invettive presenti nel *Tractatus theologico-politicus* e le numerose dello stile proprio di Koerbagh, si trova nel capitolo 17 della II parte dell'*Exame*. Qui, infatti, analizzando il libro profetico di Daniele, da Costa perde la sua naturale calma e "professionalità", solo raramente interrotta da sentenze mestamente amare o ironiche, e si abbandona a una vera e propria accusa rivolta ai farisei e a coloro che li difendono – si legga da Modena e da Silva –, rivolgendosi a loro con vere e proprie calunnie e maledizioni: «O mostruosa, cieca e miserabile setta, non lamentarti dei tiranni di questo mondo, non lamentarti degli Inquisitori! Lamentatevi di voi stessi, che volete trasgredire e rompere l'alleanza che avete fatto con Dio e poi vi chiedete perché Egli manda tiranni e Inquisitori contro di voi! E siate certi che se mancassero questi, ci sarebbero ancora abbastanza serpenti in giro per mordervi, come mordevano i vostri antenati nel deserto»⁶⁰. L'attacco dacostano si sposta, poi, contro i suoi due principali antagonisti, in questo caso considerati come fossero uno soltanto, unito contro la ragione e contro di lui: «il resto di

⁵⁹ (da) Costa 1624, II, 2.6. Sottolineato mio.

⁶⁰ Qui e di seguito, (da) Costa 1624, II, 17.

ciò che dice riguardo alle persone resuscitate e incarnate per un po' a causa delle esigenze della ragione, smaschera semplicemente la sua irragionevolezza e la sua stoltezza. Ritorni a Dio come è obbligato a fare ed Egli allontanerà da lei i serpenti che la mordono, i tiranni e gli inquisitori!». Costui, «non si vergogna di quegli ignobili miti contenuti in quel suo libro, come quello di Nabucodonosor che trascorse sette anni tra le bestie [...]. Questa e altre storie idiote simili si trovano in quel libro pieno di sue aggiunte spurie. Non perde mai l'occasione di tessere qualche favoloso, se non altro allo scopo di assicurare e rafforzare una delle sue osservazioni o pensieri irrilevanti». Costui, questo generico avversario che si firma come da Modena e da Silva, nei suoi trattati e confutazioni a da Costa, dimostra come esistano miracoli “superflui” «che egli sottopone al ridicolo» e altri veri e realmente accaduti. Ma la risposta dacostana non lascia scampo a ulteriori confronti se non, come effettivamente avvenne, l'utilizzo della forza: «qual è allora la distinzione tra i miracoli che egli sottopone al ridicolo e quelli che non menziona [...]? In che modo questi miracoli sono superiori a quelli che lui chiama “superflui”? Se Dio “non ha l'abitudine di compiere miracoli superflui”, perché avrebbe dovuto compierne qualcuno? Non si sarebbero potute realizzare tutte queste cose senza ricorrere ai miracoli?»⁶¹.

La posizione dacostana è, a questo punto, più che mai chiara: per citare nuovamente Hobbes, «l'opera fatta non è l'effetto di una qualche virtù che è nel profeta, [...] [e] che nessun demonio, angelo, o altro spirito creato può fare un miracolo». Ma la dottrina dei miracoli non è l'unica messa alle strette dall'analisi dacostana e poi ripresa apertamente da Spinoza e Koerbagh, che propongono una pesante critica ad altri temi della sfera “misterica” di ebraismo e cristianesimo, temi come gli oracoli e i profeti.

La natura puramente spirituale, spesso mediata da un sacerdote o un suo corrispettivo, degli oracoli è stata fin dagli albori dell'umanità considerata un'autorità infallibile. In ogni credo e tradizione religiosa sono presenti oracoli che, tramite i loro consigli e le loro profezie dal carattere incerto e misterico, rispondono alle domande e alle richieste di coloro che decidono di interpellarne la saggezza e l'onniscienza. Ed è così, infatti, che Koerbagh li definisce: «*Oracul*, [ovvero] discorso di Dio, discorso del Cielo, interrogazione. Presso tutti i popoli pagani, ma anche presso gli Ebrei, è stato in uso il *discorso di Dio*, cioè una risposta di Dio (come affermano gli Ebrei) o dello spirito

⁶¹ (da) Costa 1624, II, 19.

del Cielo (come sostenevano i pagani) a una domanda proposta». Le risposte a tali richieste «sono sempre state oscure e ambigue, così che le persone rimanevano ugualmente confuse, tanto che la questione finiva per sgretolarsi»⁶². La tradizione oracolare pagana ha poi finito per essere abbandonata nel corso dei secoli «quando i popolani hanno capito che si trattava di imposture del clero, che aveva invocato tali oracoli a scopo di lucro», e lo stesso, probabilmente, vale anche per l'esempio giudaico: «vorrei che un Ebreo una volta mi dicesse come mai si fermarono anche gli oracoli ebraici; forse arriverebbe ad addurre lo stesso motivo, oppure, penso che potrei comunque dimostrargli che si arriverebbe alle medesime conclusioni [dei pagani]»⁶³. L'interesse koerbaghiano per la controversa questione degli oracoli parrebbe essere quasi un *unicum* all'interno della trattazione scritta prodotta all'interno del Circolo di Leiden-Amsterdam e dai suoi ispiratori. È infatti una tematica affrontata unitamente alla trattazione dei miracoli sia in Machiavelli, Hobbes e Da Costa – le cui posizioni scettiche sono facilmente intuibili in base a quanto detto finora –, sia in Spinoza e in Meyer. Tale interesse specifico, inoltre, sembrerebbe non essere stato mutuato nemmeno dai fondamentali scritti di Fausto Socini, dal momento che, tra le migliaia di passi biblici illustrati o confutati nei volumi della sua *Opera omnia in duos tomos distincta*⁶⁴, ne vengono citati solamente tre riguardanti la dottrina oracolare, ovvero Isaia 8, Isaia 43 ed Ebrei 5. L'analisi sociniana⁶⁵, tuttavia, sembra concentrarsi principalmente sul carattere assoluto, infallibile e necessariamente degno di obbedienza dei messaggi divini, non tanto sulla natura dell'oracolo come sì messaggio, ma mediato da un ascoltatore umano. Persino la stessa distinzione tra *Oracul* e *Propheet* sembrerebbe una prerogativa prettamente koerbaghiana, mettendo in luce ancora una volta l'originalità del suo pensiero, nel quale, per l'appunto, gli stessi messaggi divini vengono messi in discussione in quanto mediati – o totalmente inventati – dalle limitate menti umane.

⁶² Koerbagh 1668a, p. 274.

⁶³ Koerbagh 1668a, p. 274.

⁶⁴ Socini F. 1656, *Opera Omnia* (2 voll.). *Opera Exegetica et didactica* e *Opera Polemica*, nell'ed. lat. di Scribano E., Ciaccheri, Siena, 2004.

⁶⁵ Cfr. Socini F. 1656, I, pp. 689b, 794b; Socini F. 1656, II, pp. 655b, 671a.

Misse en Propheet tra falsità, superstizione e inutili orpelli

Ben più presente all'interno delle argomentazioni critiche non solo di Koerbagh, ma anche di Spinoza e dei loro maestri, è la dottrina della profezia nelle tradizioni pagane e in quella giudaico-cristiana. Da tutti i suoi collaboratori e ispiratori considerata parallelamente al tema degli oracoli, in Koerbagh il profeta è «un veggente, cercatore di verità, colui che predice qualcosa che accadrà in futuro, ma accade raramente che ciò sia vero, mentre il più delle volte si tratta di una menzogna, o, in ogni caso, ciò che predice un veggente è sempre oscuro in ogni senso». Ciò avviene perché «se accadesse che [la profezia] sia avvicinasse [alla realtà], con solo qualche elemento da aggiungere o sottrarre – o, per meglio dire, da spiegare in modo strano e incomprensibile – allora qualcuno potrebbe dire “sì, quell'uomo ha parlato sinceramente”, nonostante non avesse mai sognato ciò che è successo»⁶⁶. In altre parole, il *Propheet* altro non è che un *Astrologist*, «un predittore di buona fortuna, un predittore del futuro. [...] Tuttavia, questi ciarlatani non hanno questa capacità. Ma dato che predicono le cose sempre dopo il loro avvenire, a volte capita che ci prendano»⁶⁷. Un'opinione indubbiamente critica, satirica e sprezzante che si avvicina a quella di Spinoza, così come viene esposta da quest'ultimo nel *Tractatus theologico-politicus*.

Dedicandogli i primi due capitoli del *TTP*, l'Autore del *Tractatus* è intenzionato a mostrare cosa si intenda – e cosa si dovrebbe intendere – per *profezia* e *profeta*, dando avvio all'analisi biblica di stampo dacostano, che occupa addirittura tre quarti del testo, con il «fine [...] di separare la filosofia dalla teologia»⁶⁸, Spinoza definisce la profezia come «la conoscenza certa di una cosa rivelata agli uomini da Dio»⁶⁹ e il profeta come «colui che interpreta le cose rivelate da Dio per coloro che non possono averne una conoscenza certa»⁷⁰. Costoro, tuttavia, «non furono dotati di una mente più perfetta, ma di una potenza d'immaginazione più vivida [...]. Risulta infatti che [...] ebbero il dono della profezia contadini rozzi e ignoranti, e persino delle donnuciole come Agar, l'ancella

⁶⁶ Koerbagh 1668a, pp. 527-528.

⁶⁷ Koerbagh 1668a, p. 77. Cfr. *supra*, in questo cap. III di questa *Dissertazione*.

⁶⁸ Spinoza 1670, II, 20.

⁶⁹ Spinoza 1670, I, 1.

⁷⁰ Spinoza 1670, I, 1.

di Abramo»⁷¹. È bene qui sospendere temporaneamente l'esposizione dell'argomentazione spinoziana, dal momento che il tema della donna e della femminilità è più volte emerso in questa Dissertazione, per chiarire come il termine *donnicciole* utilizzato dall'Autore non abbia un valore dispregiativo nei confronti del genere femminile *in toto*, quanto piuttosto nei confronti dei singoli protagonisti delle vicende bibliche. Infatti, Agar, schiava egiziana della sterile moglie di Abramo, non credette alla promessa divina di diventare madre e, contemporaneamente, rifiutò di essere considerata una madre per conto d'altri, avendo giaciuto assieme ad Abramo per concedergli un figlio. Figlio che, secondo la legge dell'epoca, apparteneva a tutti gli effetti ai padroni dello schiavo. E per quanto le recriminazioni di Agar possano essere valide e ragionevoli, ha comunque rifiutato e rinnegato quanto promessole da Dio, divenendo, quindi, una *donnicciola*.

Ritornando al *Tractatus*, Spinoza chiarisce che «quelli infatti che eccellono per l'immaginazione sono meno portati alla pura comprensione delle cose. Quelli invece che eccellono per l'intelletto [...], hanno un potere d'immaginazione più temperato e controllato [...] affinché non si mescoli con l'intelletto». Prosegue affermando che, «poiché lo richiedono la situazione presente⁷², la filosofia [ovvero, la “pura comprensione delle cose”] e infine la cosa stessa, mi sono proposto di dimostrare [ciò] in queste pagine, poco curandomi di cos'abbia a ridire la superstizione, che più di tutti ha in odio coloro che coltivano la vera scienza e la vera vita»⁷³. Affermazioni che, se non provenissero dal *Tractatus theologico-politicus*, potrebbero ugualmente essere state estrapolate dal *Bloemhof* o, ancora meglio, dal *Ligt*, non solo per quanto riguarda le tematiche affrontate e quanto sostenuto, ma anche e soprattutto per quanto riguarda il lessico adottato. Quello del *Tractatus*, infatti, è uno Spinoza che si lascia andare maggiormente, rispetto all'*Ethica*, ad amare sentenze, accuse esplicite e malinconiche polemiche che, per quanto non si rivelano mai attraverso il linguaggio crudo e diretto di Koerbagh, lo avvicinano

⁷¹ Spinoza 1670, II, 1.

⁷² È bene ricordare che, negli anni di stesura e pubblicazione del *Tractatus* (1665-1670), non solo si era ormai manifestata chiaramente la profonda crisi – che sarebbe poi sfociata nell'eccidio dei de Witt (1672) – del Partito liberale neerlandese e amstelodamense, ma si erano anche tristemente svolti la persecuzione, l'incarceramento e la morte di Koerbagh (1666-1669) e la cacciata di Spinoza dopo il suo vano tentativo di rientrare ad Amsterdam (1670). Nella citazione, sottolineato mio.

⁷³ Spinoza 1670, II, 1.

allo stile di quest'ultimo, probabilmente anche a causa delle vicende politiche e personali che colpirono entrambi proprio in quegli anni.

I profeti, quindi, per quanto non siano ciarlatani – o, almeno, non tutti – come nel *Bloemhof*, «non erano certi della rivelazione di Dio attraverso la sola rivelazione, ma per qualche segno» poiché «la semplice immaginazione non implica per sua natura la certezza, come ogni idea chiara e distinta, ma per essere certi di ciò che immaginiamo, si deve aggiungere qualcosa, cioè il raziocinio»⁷⁴. Di conseguenza, «ogni certezza profetica si basava dunque su tre cose: 1. i profeti immaginavano le cose rivelate con la massima vividezza, come di solito accade in stato di veglia, nella percezione degli oggetti; 2. i profeti avevano il segno [ovvero, un segno o un simbolo che mostrasse loro la natura profetica dell'evento o della visione, *nda*]; 3. i profeti, infine, ed è la cosa più importante, avevano l'animo rivolto esclusivamente al giusto e al buono»⁷⁵. Ma per rendere possibile la comprensione, attraverso il proprio raziocinio, della profezia consegnata da Dio ai propri profeti, che vissero in condizioni, regioni e ceti differenti – come dimostrato dallo stesso Spinoza tramite gli innumerevoli esempi presentati⁷⁶ –, «Dio adattò le rivelazioni alla capacità di comprensione e alle opinioni dei profeti»⁷⁷.

Per quanto radicale, a tratti sprezzante e satirica, e profondamente razionale e razionalizzante esposizione spinoziana, è evidente come l'anticlericalismo democratico e "scientifico" di Koerbagh abbia prodotto derivazioni che non potevano, in alcun modo, salvare la figura del profeta e della profezia, e forse è proprio da questo atteggiamento ai limiti dell'ateismo scientifico che potrebbe essere derivata la distinzione tra miracoli, profezie e oracoli e la loro negazione *in toto*. In Spinoza, infatti, sebbene con i limiti necessariamente imposti dal raziocinio, i profeti trovano il loro posto nel suo peculiare monismo naturalistico. Ancora, lo stesso Hobbes, per quanto riconosca l'esistenza di falsi profeti e delle loro profezie "secolari" finalizzate al raggiungimento di interessi politici, deve riconoscere necessariamente l'esistenza di «straordinari profeti del Vecchio

⁷⁴ Spinoza 1670, II, 3.

⁷⁵ Spinoza 1670, II, 5.

⁷⁶ Cfr. Spinoza 1670, II, 3-18.

⁷⁷ Spinoza 1670, II, 19.

Testamento»⁷⁸, di «profeti per vocazione perpetua e suprema»⁷⁹. E persino per gli stessi sociniani, così come chiarito non solo da Fausto Socini nel suo *De Jesu Christo Servatore*⁸⁰, ma anche da loro allievi come Marcin Ruar⁸¹ – ovvero coloro che più di ogni altro, al pari dello stesso Spinoza, rivestirono per Koerbagh un ruolo fondamentale durante la formazione del suo pensiero –, i profeti sono esistiti e non c'è alcun motivo di credere che essi fossero ciarlatani. Infatti, nella definizione della natura meramente umana del Cristo, Fausto Socini afferma che egli «sia il nostro salvatore, perché a noi ha profetizzato la via per la salvezza eterna»⁸². Così come gli altri profeti, il Cristo dei Socini si mostra come un profeta egli stesso, per quanto favorito da un rapporto più stretto rispetto a quello degli altri interpreti del messaggio divino poiché «nato da Dio per una qualche ragione singolare, più degli altri rimanenti figli di Dio [...] nato come uomo chiamato Gesù Nazareno, che è detto Cristo, che non fu concepito da una donna matura, ma nell'utero di una vergine dalla virtù dello Spirito Santo e dall'Altissimo»⁸³. Ancora, Martin Ruar, nel suo *Epistolarum selectarum centuria*⁸⁴ del 1681, riconosce al Cristo non solo il ruolo di re e sacerdote, ma anche – e, in questo caso, soprattutto – di profeta⁸⁵. Nonostante, infine, l'opera sia stata edita dodici anni dopo la morte di Koerbagh, è stata qui citata come maggiore esemplificazione della dottrina sociniana, che, per quanto fondamentale nella formazione di quest'ultimo, venne da egli rigettata e sostituita con

⁷⁸ Hobbes 1651, III, 36.

⁷⁹ Hobbes 1651, III, 36.

⁸⁰ Socini F. 1656 (posth.), *De Jesu Christo Servatore*, in Socini F. 1656b (posth.), *Opera Omnia* (II). *Opera Polemica*, pp. 121-246.

⁸¹ Marcin (o Martin) Ruar (1589-1657) nacque nel borgo di Kempe, nell'attuale Schleswig-Holstein, nel 1589 e si formò presso l'Accademia di Altdorf, a Nürnberg. Grazie alla fama ottenuta come rettore, dal 1620 al 1622, del Gymnasium Bonarum Artium, un'accademia sociniana fondata nel 1602 e sciolta nel 1638, gli fu proposta una cattedra a Cambridge, che rifiutò. Come difensore della tolleranza religiosa e forte sostenitore del socinianesimo, non solo viaggiò tra Danimarca, Francia, Germania, Italia e Paesi Bassi, ma riuscì anche a mettere in contatto gli antitrinitari polacchi aderenti all'arianesimo e quelli neerlandesi arminiani. Riteneva, inoltre, necessario allontanare l'autorità ecclesiastica dalle scienze naturali e dalla ricerca loro correlata. Prima di morire nel 1657 in Polonia, fu corrispondente epistolare di Marin Mersenne e Pierre Gassend (cfr. *infra*, al cap. II di questa *Dissertazione*).

⁸² Socini 1656b, p. 121.

⁸³ Socini F. 1656a, *Tractatus de Deo, Christo et Spiritu Sancto*, in Socini F. 1656a (posth.), *Opera Omnia* (I). *Opera Exegetica et didactica*, pp. 811-814. Qui, p. 813. La generazione e la paternità del Cristo è un altro tema fondamentale nell'analisi koerbaghiana, e si rimanda la sua trattazione a *infra*, in questo cap. III di questa *Dissertazione*.

⁸⁴ Ruar M. 1681, *Epistolarum selectarum centuria*, Ruar D., Amsterdam.

⁸⁵ Ruar 1681, pp. 271 et ss..

dottrine e idee ancora più in odore di eresia; idee mutate in parte, probabilmente, anche dal più discreto, per quanto radicale, fratello Johannes.

A tal proposito, è proprio in Machiavelli, che si interessa solo marginalmente alla questione teologica concentrandosi sulle implicazioni politiche della profezia, che Koerbagh potrebbe avere trovato, ricavandolo dal proprio substrato filosofico, uno dei principali ispiratori per la sua dottrina dell'anti-profezia. Infatti, per Machiavelli il profeta, e le sue parole, hanno potere solamente se egli riesce a imporsi tramite i propri strumenti, ma tale imposizione – al contrario di quanto sostenuto da Koerbagh –, se utilizzata per il bene dello Stato e non per i propri ambiziosi fini, può essere un forte pilastro⁸⁶ su cui fondare la stabilità della *res publica*, così come i miracoli, gli oracoli, gli auspici, ecc.. Ma al contrario di quanto sostenuto da Machiavelli – e, in maniera ancor più radicale, da Koerbagh – nello stesso pensiero di De la Court, il più grande allievo del fiorentino nei Paesi Bassi, il termine *propheet* viene utilizzato solamente otto volte all'interno dei *Politike Discoursen*, nel secondo e nel quarto libro, dedicati, rispettivamente, agli affari politici e governativi delle città e degli stati, e al rapporto tra politica e religione: nel secondo sono presenti quattro occorrenze⁸⁷ del termine, in cui viene utilizzato come epiteto, senza metterne in dubbio la veridicità e l'effettività, per grandi personaggi dell'Antico Testamento, come, ad esempio, Davide. Lo stesso accade anche nelle quattro occorrenze⁸⁸ del quarto libro.

Una volta distrutte, confutate e rigettate le principali dottrine della “superstizione” giudaico-cristiana, a Koerbagh non rimane che affrontare uno degli argomenti più ostici e da lui più sentiti, data la ricorrenza in vari passi sia del *Bloemhof* che del *Ligt*, come si vedrà. Un altro elemento della superstizione radicatasi e consolidatasi per ignoranza, malvagità e ambizione trattato anche da Spinoza, sebbene con termini decisamente meno derisori e infuocati, ovvero quegli elementi e ritualità tipici della messa che, per Koerbagh, altro non sono che mere scaramanzie e pseudoscienze contrarie alla ragione. In origine, il termine *Misse/Mis* significava solamente «missione, concessione, indulgenza. [...] è una parola latina [...] con la quale si può intendere [...] che l'esortazione alla comunità del popolo è stata pronunciata, o è terminata, o sta terminando.

⁸⁶ Cfr., ad esempio, il già citato Machiavelli 1531, I, XII, 7-14.

⁸⁷ (De la) Court 1662b, II, 4, pp. 153-154; 11, p. 164; 26, p. 254.

⁸⁸ (De la) Court 1662b, IV, 2, pp. 28, 43; 6, p. 73; 8, p. 87.

Queste parole venivano dette ai discepoli della fede che non potevano ancora partecipare alla Cena del Signore»⁸⁹. Tale Cena del Signore, o Eucaristia, come indica lo stesso Koerbagh, «si teneva presso gli antichi e si tiene tuttora presso molti in commemorazione della morte del Salvatore (vedi *Eucharistie*), ma [...] non significa presso il clero romano cattolico un *pasto di ringraziamento o di remissione*»⁹⁰, bensì «un *farsi da sé*, o *farsi Dio*, cioè invece di spezzare il pane e condividere e bere il calice tra simili, ora prendono, spesso e quando vogliono, un pezzo rotondo di pane o di pasta di farina e ne fanno (letteralmente, come sostengono loro) un uomo, non solo un uomo nella sua semplicità, ma un Dio-uomo, e sebbene il pezzo rotondo di pane sia e rimanga lo stesso senza che gli venga apportata alcuna modifica, il clero sostiene che sia mutato (tra l'altro, lo sanno bene che non è così) in un Dio-uomo»⁹¹. La giustificazione addotta dagli ecclesiasti cattolico-romani e da chi, come loro, crede nella transustanziazione⁹² è la celebre affermazione del Cristo al momento dell'Ultima Cena, quando egli afferma «prendete, mangiate, questo è il mio corpo»⁹³, «prendete, questo è il mio corpo»⁹⁴ e «questo è il mio corpo, il quale è dato per voi: fate questo in memoria di me»⁹⁵. In risposta a quanto sostenuto dal clero, che giustifica le contraddizioni nelle Scritture – e non nella Parola di Dio – asserendo che «si vede chiaramente che il Salvatore voleva solo esprimere e dire: “immaginate che questo sia il mio corpo”»⁹⁶, giustificandosi, per quanto non troppo convintamente, con le parole di Paolo ai Corinzi: «se si vuole prendere per buono dove si va a parare con quelle parole che dice Paolo: “vi è un solo pane e quindi formiamo un solo corpo, anche se siamo molti, perché tutti insieme mangiamo quell'unico pane. Se condividiamo il pane e solo una pagnotta, non stiamo condividendo la carne; ma dato che noi condividiamo una sola pagnotta, non stiamo condividendo la carne”»⁹⁷⁹⁸.

⁸⁹ Koerbagh 1668a, p. 448.

⁹⁰ Koerbagh 1668a, p. 448.

⁹¹ Koerbagh 1668a, pp. 448-449.

⁹² Cfr. *infra*, in questo cap. III di questa *Dissertazione*.

⁹³ Mt. 26, 26.

⁹⁴ Mc. 14, 22.

⁹⁵ Lc. 22, 19.

⁹⁶ Koerbagh 1668a, p. 449.

⁹⁷ 1Cor 10, 16-18.

⁹⁸ Koerbagh 1668a, p. 449.

Su tali tematiche, Koerbagh ritorna anche in altre sei occorrenze all'interno dell'opera, ovvero alle definizioni dei lemmi *Altaar*, *Eucharistie*, *Hostie*, *Transipstantiatie* e *Transsubstantiatie*, ossia *Altare*, *Eucaristia*, *Ostia*, *Transistanza* e *Transustanziazione*. In origine, il termine *altaar* indicava un semplice «luogo di macellazione, un luogo elevato nella Casa di Dio dove venivano macellati dai più santi gli animali stabiliti da Dio, [...] luogo di santificazione o preghiera, dove le persone portavano ogni tipo di dono o offerta da dedicare a Dio»⁹⁹. E se in corrispondenza del termine *misse* la vena polemica e sprezzante di Koerbagh era emersa solo in modo marginale, in questo caso si esprime in tutta la sua unicità e violenza, affermando che gli ecclesiasti della religione cattolico-romana amministrano il culto ogni giorno come gli ebrei e i pagani,

ma in modo piuttosto strano, cioè creando l'uomo. Infatti, essi possono – cosa che Dio stesso non può fare – fare ogni giorno un uomo con un piccolo pezzo rotondo di pane di farina, che rimane un piccolo pezzo rotondo di pane di farina, come era prima, e lo passano l'un l'altro per mangiarlo come se fosse un uomo, non solo un uomo, ma Dio-uomo. Che grande assurdità! Ho letto di acqua trasformata in vino, ma non è rimasta acqua, perché gli invitati al matrimonio hanno assaggiato il vino buono e hanno notato il cambiamento perché, se questo non vi fosse stato, anche se il Beato avesse detto dieci volte che era vino, non ci avrebbero creduto se non avessero notato il cambiamento. Ma queste persone vogliono che si creda che si sia verificato un cambiamento, sì, anche se è un cambiamento impossibile.¹⁰⁰

L'origine di tale pratica è da ricercare nelle antiche pratiche religiose ebraiche, ovvero nel *pasto di ringraziamento*, il vero significato del termine *eucharistie*, *eucaristia*, definito da Koerbagh come l'atto di «mangiare un pezzo di pane e bere una coppa di vino [...] un'usanza consolidata presso di loro [gli Ebrei], che nei giorni santi, ma anche in altre occasioni, dopo il pasto della cena, prendono un pezzo di pane e lo spezzano, e ogni signore della casa e i suoi familiari lo dividono per mangiarlo, e dopo di che la coppa di vino da bere viene anch'essa condivisa»¹⁰¹. Il loro scopo è lodare e ringraziare Dio, «l'Onnipotente datore di ogni bene, che fa uscire dalla terra il pane e il vino per nutrirli e dissetarli. E quell'uso del ringraziamento, il Salvatore (Gesù), in quanto ebrei, lo seguiva anche nel momento culminante del rito ebraico di passaggio, tra i suoi discepoli, la sera

⁹⁹ Koerbagh 1668a, p. 39.

¹⁰⁰ Koerbagh 1668a, pp. 39-40.

¹⁰¹ Koerbagh 1668a, pp. 277-278.

prima della sua morte»¹⁰². Qualunque altro fine, ritualità o pratica che va al di là del ringraziamento verso Dio per i suoi doni è, per Koerbagh, pura superstizione. La partica di considerare l'ostia come la manifestazione della transustanziazione del Cristo, ovvero «il pane fatto Dio-uomo [...], cioè un piccolo pezzo rotondo di pane o pasta di farina che il clero cattolico-romano dice di aver trasformato nel Dio-uomo [...] anche se in realtà non è avvenuto il minimo cambiamento»¹⁰³, fa sì che, purtroppo, «la gente sia comunque spinta a credere che si sia trasformato in un Dio-uomo»¹⁰⁴, per cui la superstizione ecclesiastica – che sia causata dall'ignoranza o dalla malafede – non fa altro che allontanare la comunità dalla vera religione.

La ragione alla base dell'impossibilità della transustanziazione è da ricercare proprio in quei pilastri filosofico-metafisici analizzati nella prima parte di questo capitolo, ovvero nei concetti di *ipstantie* e *substantie*. Infatti, poiché «se ci fosse un Essere indipendente (vedi *ipstantie*), è impossibile che quell'Essere indipendente possa tramutarsi in un altro Essere indipendente, che non potrebbe esistere in alcun modo», e, per quanto «ci sono entità finite, o subordinate, che dipendono da un'istanza universale (vedi *substantie*)», è impossibile che si dia un'«autosufficienza, [una] sostanza indipendente, che affronta un mutamento, o cambiamento, da un'identità a un'altra, come il clero cattolico romano vuole che avvenga nella creazione del Dio-uomo»¹⁰⁵. In altre parole, se si accetta l'esistenza di una sostanza – o istanza, koerbaghianamente parlando – universale dalla quale dipendano i suoi attributi e i suoi modi – o sostanze, in Koerbagh –, allora non può avvenire in alcun modo che questa sostanza-istanza universale possa mutarsi in un'altra sostanza-istanza o modo-sostanza, dal momento che verrebbero meno quelle regole divine e naturali universali riconosciute sia dalla filosofia che, in maniera deviata e corrotta, dalla teologia. Ed è da questa incomprensione della realtà divino-naturale dell'Universo che deriva, di conseguenza, un'altrettanto errata concezione della *trasfigurazione*, della *transustanziazione*: «la trasfigurazione è stata per alcuni secoli adornata dal clero cattolico-romani, per sostenere l'irragionevole e contraddittorio Dio-uomo che crea a partire da un pezzo rotondo di pane, o di pasta di farina, il quale, pur

¹⁰² Koerbagh 1668a, p. 278.

¹⁰³ Koerbagh 1668a, pp. 342-343.

¹⁰⁴ Koerbagh 1668a, p. 343.

¹⁰⁵ Koerbagh 1668a, p. 629.

rimanendo pane, si vuole far trasfigurare in un corpo, o, per dirla in breve, in un uomo, sì, un Dio-uomo»¹⁰⁶.

Gli interlocutori principali di Koerbagh furono, in questo caso, Spinoza, di formazione ebraica “precedente” alla dottrina dell’eucaristia, e Hobbes, di formazione anglicana e, quindi, lontana dalle dottrine cattolico-romane. Quest’ultimo, infatti, nel *Leviathan*, nella definizione dei falsi miracoli e delle cautele da adottare per proteggersi da essi, fa rientrare la transustanziazione dell’ostia all’interno della categoria dell’«impostura dei miracoli»: «per esempio, se un uomo pretende, dopo aver detto certe parole sopra un pezzo di pane, che in quel momento Dio ha fatto sì che non sia del pane, ma un Dio o un uomo o entrambi, e nondimeno esso ha sempre l’aspetto del pane che era; non c’è ragione per alcuno di pensare che ciò sia stato fatto realmente [...] finché non si richieda a Dio, per mezzo del suo vicario o luogotenente, se sia stato fatto o no»¹⁰⁷. Spinoza, d’altro canto, illustrando come le cerimonie «che si trovano nel Vecchio Testamento [...] furono istituite soltanto per gli Ebrei e adattate al loro Stato in modo tale che, per lo più, l’intera società, e non un singolo individuo, le potesse celebrare» e che esse «non riguardano la legge divina, né aggiungono qualcosa alla beatitudine e alla virtù»¹⁰⁸, sostiene che

per quanto riguarda le cerimonie dei Cristiani, cioè il battesimo, la cena domenicale, le feste, le preghiere pubbliche e altre cerimonie, se ancora vi sono, purché comuni da sempre a tutto il cristianesimo, posto pure che siano state istituite da Cristo o dagli apostoli (il che non mi risulta ancora a sufficienza), lo furono soltanto come simboli esteriori della Chiesa universale, non come cose di una qualche utilità per la beatitudine o che hanno in sé una qualche santità.¹⁰⁹

Infatti, «chi vive in solitudine non è minimamente vincolato ad esse. Anzi, chi vive in uno Stato in cui è vietata la religione cristiana, è tenuto ad astenersi da tali cerimonie e nondimeno potrà vivere beato. Se ne ha un esempio nel regno dei Giapponesi: qui la religione cristiana è vietata e i Nederlandesi che abitano in Giappone sono tenuti, su mandato della Compagnia delle Indie Orientali, ad astenersi da ogni culto esteriore»¹¹⁰.

¹⁰⁶ Koerbagh 1668a, p. 630.

¹⁰⁷ Hobbes 1651, III, 37.

¹⁰⁸ Spinoza 1670, V, 1.

¹⁰⁹ Spinoza 1670, V, 13.

¹¹⁰ Spinoza 1670, V, 13.

Uno spaccato di Storia e Storia del commercio neerlandesi molto interessante che viene in soccorso a Spinoza nel rafforzare quanto da lui sostenuto: le ritualità e cerimonie non sono altro che un artificio superfluo del tutto umano che non ha nulla a che vedere con la vera religione e con il vero messaggio di Dio. Dimostrandosi scettico quanto Hobbes e Koerbagh, ma ben più cauto rispetto a loro nell'esposizione della propria critica, Spinoza si allinea quindi sulle posizioni anti-sacramentarie tipiche non solo della cultura ebraica e calvinista nelle quali era cresciuto, ma anche – e nel suo caso, soprattutto – del razionalismo filosofico-scientifico del *radical enlightenment*.

Anche Koerbagh, così come Spinoza, tratta non solo del sacramento della comunione, ma anche degli altri, ovvero «il battesimo e la Cena del Signore», nel caso calvinista, e «il Battesimo, il fare-Dio da un pezzo di pane, la Santa Cena, la Santa Comunione, la Penitenza, il Santo dei Santi, il Santo dei Santi, l'Ufficio Spirituale» dei cattolici, che «hanno ben sette segni di comunione, perché si allargano sempre in tutte le cose»¹¹¹. In origine, *sacrament* aveva il significato meramente giuridico di «causa penale o scommessa, denaro in diritto», poiché «era consuetudine presso gli antichi romani, quando due persone si convocavano in tribunale, che ciascuna di loro dovesse portare una certa somma di denaro nel luogo consacrato alla divinità, a condizione che il vincitore della causa ricevesse ciò che gli spettava, che chi aveva perso la causa perdesse anche il suo denaro per punire la sua azione ingiusta, e che il denaro sequestrato venisse prelevato da lì e depositato nella tesoreria, per l'uso degli affari comuni»¹¹². Inoltre, «*Sacrament*, significa anche giuramento, o giuramento marziale, giuramento militare, giuramento di guerra, giuramento di soldato, che i soldati devono prestare davanti al comandante dell'esercito, con il quale promettono di essere attenti e fedeli a se stessi per tutto il tempo in tutto ciò che richiede loro da fare nei servizi di guerra loro ordinati»¹¹³. Infine, ha anche il significato di «segno di comunione»¹¹⁴. Nonostante presso i primi cristiani «non ha in realtà quel significato di segno di comunione, [...] perché nemmeno gli antichi santi conoscevano questi due segni di comunione»¹¹⁵, né tanto meno gli altri aggiunti dai

¹¹¹ Koerbagh 1668a, p. 582.

¹¹² Koerbagh 1668a, p. 581.

¹¹³ Koerbagh 1668a, p. 581.

¹¹⁴ Koerbagh 1668a, p. 581.

¹¹⁵ Koerbagh 1668a, p. 582.

cattolici, «il clero glielo attribuisce» ugualmente, attribuendoli alla categoria dei «μυστήρια (*mysteria*), cioè misteri, forse perché c'è del mistero in essi»¹¹⁶. Per questo, Koerbagh rimanda ai lemmi *Eucharistie* e *Misse* «per quanto riguarda la Cena del Signore», mentre «per quanto riguarda gli altri cinque segni di unione dei cattolici romani, non so se ci sia molto mistero in essi, tuttavia, non riesco a vedervi alcun segno di unione, perché non so quale alleanza o comunione potrebbero vederci»¹¹⁷.

Teologia, ovvero la Scienza della Natura di Dio

«*Theologie*, la scienza di Dio, che consiste nella conoscenza di Dio e degli affari divini»¹¹⁸. Così Koerbagh definisce una delle scienze-conoscenze a lui più care, la teologia, la scienza di Dio, la scienza della Natura. Si apre quindi in questo modo il secondo, grande nucleo tematico del *Bloemhof* affrontato in questa Dissertazione, comprendente, tra quelli sopracitati, i sottoinsiemi di lemmi concernenti, appunto, la teologia e l'esegesi biblica, nella stesura dei quali furono indubbiamente fondamentali tutti i rapporti di amicizia e ispirazione citati in precedenza, intrattenuti, direttamente di persona o indirettamente attraverso le loro opere, con Socini, Bruno, da Costa, Hobbes, Meyer e Spinoza.

La prima criticità Koerbagh la affronta alle basi stesse della teologia cristiana, senza distinzione tra cattolicesimo, ortodossia e la grande famiglia dei credi protestanti, avvicinandosi a esse e sposando in toto posizioni oltre il limite, già di per sé molto stringente, dell'eresia; posizioni che, storicamente, portarono a espulsioni e condanne a morte: l'anti-trinitarismo. «Il clero», sostiene Koerbagh, «dice che la parola *Triniteyt* è una parola derivata da *triuniteyt*, cioè Tri-Unità, [...] [e] viene attribuita dai teologi alla Trinità, i quali usano erroneamente questo termine nella teologia e dicono che c'è una Trinità in un unico, semplice, immutabile Essere; ma non ne vedono l'incoerenza e la contraddizione. Perché la Trinità sarebbe una Tri-Unità che comprenderebbe in sé l'Unità della Trinità»¹¹⁹. L'argomentazione koerbaghiana è volutamente confusa, ridondante e

¹¹⁶ Koerbagh 1668a, p. 582.

¹¹⁷ Koerbagh 1668a, pp. 582-583.

¹¹⁸ Koerbagh 1668a, p. 625.

¹¹⁹ Koerbagh 1668a, p. 632.

quasi scomposta, dal momento che egli stesso si chiede: «Com'è possibile? L'Essere semplice, unico, immutabile e senza inizio è forse una Trinità, una compenetrazione nella sua triplice Unità? È un'incongruenza e una contraddizione che si confuta da sola»¹²⁰. La giustificazione addotta dai teologi, essi «diranno che l'Essere è un'Unità che comprende in sé una Trinità», ma «se ciò fosse vero, allora non si dovrebbe dire (secondo il mio giudizio) Trinità, ma Tri-Unità, che è un'Unità che contiene in sé anche una Trinità. Mi sembra abbastanza chiaro che è anche questa una contraddizione, cioè che un'Unità, comprendendo un Essere semplice, unico, immutabile, che non ha mai inizio, si distingue (come si dice) in una Trinità, cioè in una Trinità di auto-condizioni (come si traduce la parola *personae*)»¹²¹. Infatti, conclude l'Autore, «l'autosufficienza [leggasi *ipstantia*] è ciò che esiste da solo, senza dipendere da nient'altro, e tale cosa è solo l'Essere infinito o Dio, da cui tutto dipende. Se quindi si pongono tre auto-condizioni, allora le tre sostanze-divinità si pongono in una situazione di contraddizione, che è irragionevole e contiene una incoerenza. Ma tanto è vero che la tesi della Tri-Unità è un artificio del clero posto al di fuori della Scrittura»¹²².

L'ispirazione sociniana delle affermazioni di Koerbagh è fuori da ogni ombra di dubbio, dal momento che Fausto Socini, nel già citato *Tractatus de Deo, Christo et Spiritu Sancto*, sostiene che «poiché è tramandato apertamente che Dio sia uno [...] si può concludere sensatamente che egli non è né trino, né bino. Infatti, sono opposti tra loro i concetti di Uno e Trino»¹²³. Importante è anche il corredo di citazioni bibliche che l'Autore del *Tractatus* annette alla sua affermazione: innanzitutto, nel *Libro dei Salmi*, «parla il Signore, Dio degli dei»¹²⁴; nelle *Lettere agli Efesini*, egli è definito «il Creatore di tutte le cose»¹²⁵, mentre Gesù in Giovanni è appellato unicamente come «il Figlio dell'uomo»¹²⁶, in Paolo, come «Figlio suo [di Dio], nato dalla stirpe di Davide secondo la carne»¹²⁷ e in Luca come «Figlio dell'Altissimo; il Signore Dio gli darà il trono di

¹²⁰ Koerbagh 1668a, p. 632.

¹²¹ Koerbagh 1668a, pp. 632-633.

¹²² Koerbagh 1668a, p. 633.

¹²³ Socini 1656a, p. 811.

¹²⁴ Sal. 50, 1. Sottolineato mio.

¹²⁵ Ef. 3, 9.

¹²⁶ Gv. 3, 13; Gv. 6, 62.

¹²⁷ Rm. 1, 3. Sottolineato mio.

Davide suo padre»¹²⁸. In nessun passo biblico, nell'analisi Sociniana, Padre, Figlio e Spirito Santo vengono indicati come tre persone della stessa Trinità, o, per dirla in termini koerbaghiani, è impossibile che un'istanza-autosufficienza sia unica e a sua volta formata contemporaneamente da tre persone-autosufficienze.

Finora poco analizzato e a malapena menzionato, è qui bene notare come sia in Spinoza che, probabilmente, all'interno dell'intero Circolo fosse ben nota la filosofia del Nolano. La trattazione koerbaghiana, infatti, non sembra prendere spunto solamente dalla teologia antitrinitaria del socinianesimo, ma anche dalla filosofia antitrinitaria di Bruno, che persino durante il processo sostenne varie volte le sue posizioni all'epoca ritenute eretiche:

Nella divinità intendo tutti li attributi essere una medesima cosa, insieme con theologi e più grandi filosofi; capisco tre attributi potentia, sapientia e bontà, o vero mente, intelletto et amore col quale le cose hanno prima l'essere [per] ragione de la mente, dopoi l'ordinato essere e distinto per ragione dell'intelletto, terzo la concordia e simitria per ragione dell'amore; questo intendo essere in tutto e sopra tutto, come nissuna cosa è senza participatione dell'essere, e l'essere non è senza l'essentia, come nissuna cosa è bella senza la beltà presente, così della divina presentia nissuna cosa può essere escita et in questo modo per via di ragione e non per via sustanziale verità intendo distinttione ne la divinità. Quanto poi a quello che appartiene alla fede, non parlando filosoficamente, per venire all'individuo circa le divine persone, quella sapientia et quello figlio della mente chiamato da' filosofi intelletto, e da theologi Verbo, il quale si deve credere haver preso carne humana, io, stando nei termini de la filosofia, non l'ho inteso, ma dubitato, e con inconstante fede tenuto; non già ch'io mi ricordi d'haverne mostrato segno in scritto, né in detto, eccetto se come nell'altre cose alcuno indirettamente ne potesse raccogliere come da ingegno e da professione, che riguarda a quello che si può provare per ragione e conchiudere per lume naturale. Parlando christianamente e secondo la Theologia e che ogni fidel christiano e catholico deve credere, ho in effetto dubitato circa il nome di persona del Figlio e del Spirito santo, non intendendo queste due persone distinte dal Padre se non ne la maniera che ho detto di sopra parlando filosoficamente; et assignando l'intelletto al Padre per il Figlio e l'amore per il Spirito santo, senza conoscere questo nome "persona" che appresso santo Agostino è dechiarato nome non antico, ma nuovo e di suo tempo; e questa opinione l'ho tenuta da diecidotto

¹²⁸ Lc. 1, 32.

anni della mia età sin'adesso, ma in effetto non ho mai però negato, né insegnato, né scritto, ma solo dubitato tra me come ho detto.¹²⁹

Ancor prima del momento processuale, Bruno aveva definito la natura divina come il «simplicissimo et individuo primo principio», ossia «il padre, ovvero la mente o la pienezza»¹³⁰, l'«unità assoluta, [...] fine infinito, [...] l'essenza stessa del massimo, [...] natura che può essere colta da una intelligenza finita – qual è la nostra [...] il principio [...] di tutte le cose»¹³¹. Non si analizzerà ulteriormente questa citazione – nonché l'intera dottrina del monismo bruniano – verrà ripresa più avanti in questa Dissertazione in corrispondenza dell'esposizione della natura di Dio nel *Ligt* di Koerbagh. Sia sufficiente, per ora, ricordare come l'antitrinitarismo di Bruno, per altro mai abiurato, sia stato probabilmente la principale arma degli inquisitori che portò necessariamente alla sua condanna.

Per quanto la sua Natura e il suo Essere vengano esaminati con atteggiamento teologico-filosofico soprattutto nel *Ligt*, non è impossibile riscontrare anche nel *Bloemhof* cenni alla natura divina. Infatti, prima di definire il già citato lemma *Creature*, Koerbagh aveva preso in esame colui che produce le creature, ovvero il *Createur*, letteralmente il «plasmatore, fornitore di essenze o di forme», che altri non è se non «Dio, l'originatore da cui tutto ha origine, è l'autore di tutto e ha fatto tutto, cioè, ha dato forma a ogni cosa». Tuttavia, l'Autore rifiuta il concetto di creazione *ex nihilo*, come già aveva definito in corrispondenza del termine *Chaos*¹³², e anche in questo caso asserisce che «Dio è erroneamente detto creatore, perché creatore significa non solo colui che crea qualcosa [...] ma fa riferimento anche alla cosa con cui si crea. Infatti, il mondo non è stato creato (o meglio, fatto o dato forma) dal nulla, ma il mondo esiste universalmente dall'eternità, e chi non accetta di credere in ciò deve poter confutare questa regola, dal nulla, con una ragione concisa, o con la Scrittura o con la scienza del mondo»¹³³. Ma ciò non è possibile,

¹²⁹ *Summarium quarundam responsionum fratris Iordani ad censuras factas super propositionibus quibusdam ex eius libris elicitis* (II), pp. 254-255, cit. in Firpo L. 1993, *Il processo di Giordano Bruno*, Salerno, Roma, pp. 300 et ss..

¹³⁰ Bruno G. 1587, *Lampas triginta statuarum*, nell'ed. a cura di Ciliberto M. (et al.) 2020, *Giordano Bruno. Opere magiche*, Adelphi, Milano, p. 1009.

¹³¹ Bruno 1587, pp. 1015 et ss.

¹³² Cfr. *supra*, in questo cap. III di questa *Dissertazione*.

¹³³ Koerbagh 1668a, p. 207.

poiché «non è scritto nella Scrittura che il mondo è stato fatto dal nulla; né si può fare con la scienza del mondo, perché tale teoria è contraria ad essa. Quindi, anche se fosse nella Scrittura (cosa che non è, del resto) sarebbe falso, perché in contrasto con la scienza del mondo, che si basa sulla ragione»¹³⁴. In altre parole, Koerbagh non solo confuta il dogma della Creazione, ma, ancora una volta, sostiene con fermezza la sottomissione della religione alla ragione, della teologia alla filosofia, della Scrittura alla scienza. Il Dio monista koerbaghiano parrebbe, quindi, un normatore, un demiurgo, piuttosto che un creatore, poiché, per l'appunto, non è un'entità trascendentale, ma piuttosto immanente e, per quanto eterna, non preesistente alla materia.

All'interno di questo monismo naturalistico che ricorda, vagamente, la dottrina demiurgica platonica e, molto di più, le istanze antitrinitarie bruniana e sociniana, il Cristo koerbaghiano non può che essere, per quanto rappresenterà un maestro di vita nel *Ligt*, una figura meramente umana. Il Gesù biblico «ritengo sia stato tra i Giudei un falegname di nome Gesù, figlio di Maria, il figlio comune, come si dice, di Giuseppe il falegname [...] Chi fosse effettivamente il padre di questo Salvatore non lo sappiamo, e quindi alcuni ignoranti hanno detto che era Dio dell'Eternità, e quindi sarebbe un figlio di Dio dell'Eternità, e che sarebbe nato nel tempo da una vergine senza l'intervento di un uomo, ma anche queste affermazioni sono al di fuori delle Scritture, e contrarie al vero»¹³⁵. Rifiutando non solo la natura divina del Cristo, ma affermandone l'ignota paternità, falsamente attribuita – secondo Koerbagh – a Dio, si discostò sia nei termini da Spinoza, sia e soprattutto dalla “concessione” sociniana che accetta tale discendenza divina. Fausto Socini, infatti, sosteneva l'idea di un Cristo umano ma «nato da Dio per una qualche ragione singolare, più degli altri rimanenti figli di Dio [...] nato come uomo chiamato Gesù Nazareno, che è detto Cristo, che non fu concepito da una donna matura, ma nell'utero di una vergine dalla virtù dello Spirito Santo e dall'Altissimo»¹³⁶. Il pensiero di Koerbagh si mostra, quindi, radicale persino nei confronti della stessa “eresia” sociniana, le cui implicazioni all'interno dei movimenti antitrinitari e unitariani d'Europa portarono, per mano di gesuiti e gomaristi, a esili, conversioni forzate e vere e proprie eliminazioni religiose e politiche. Un pensiero indubbiamente ancor più radicale se

¹³⁴ Koerbagh 1668a, p. 207.

¹³⁵ Koerbagh 1668a, p. 664.

¹³⁶ Socini F. 1656a, p. 813.

confrontato con la descrizione spinoziana della figura del Cristo. Spinoza, di formazione ebraica, non poteva che riconoscere solamente la natura umana di Gesù, proprio come Socini e Koerbagh, ma, al contrario di quest'ultimo, sembrerebbe riconoscergli una paternità divina. Per quanto riguarda la figura del Cristo in Spinoza si può parlare solamente al condizionale, dal momento che non ne parlò mai apertamente, forse temendo la censura o, peggio, ma nel suo carteggio non è raro trovare riferimenti a questo tema. Un esempio si trova nello scambio epistolare con Oldenburg, dove Spinoza lo definisce come «eterno figlio di Dio», nonostante «io non so che cosa significhi ciò che certe Chiese aggiungono, ossia che Dio assunse natura umana; anzi, a dire il vero, non mi sembra meno assurdo che se qualcuno mi dicesse che il cerchio ha assunto la natura del quadrato»¹³⁷. Un Cristo che è forse figlio di Dio, sicuramente non un Dio incarnato, ma un Cristo che avrebbe raggiunto «una così grande perfezione al di sopra degli altri [...], al quale i precetti di Dio che conducono gli uomini alla salvezza furono rivelati non con parole o visioni, ma immediatamente»¹³⁸. Un Cristo che, parafrasando le parole di Spinoza, ebbe modo di parlare direttamente con Dio e di ricevere in-mediatamente da egli la rivelazione, ovvero «da mente a mente»¹³⁹, così che «Dio per mezzo della mente di Cristo si è manifestato agli apostoli, come una volta si era manifestato a Mosè mediante una voce aerea»¹⁴⁰. Ma, nonostante l'importanza quasi unica del Cristo nella dottrina spinoziana, l'Autore si dimostra cauto riguardo gli aspetti della natura di Gesù sostenuta dalle chiese, così come fatto con Oldenburg: «io non intendo affatto parlare di quelle cose che alcune chiese stabiliscono intorno a Cristo, e nemmeno negarle, giacché confesso senza difficoltà di non capirle»¹⁴¹. Non è da escludere che lo stesso Spinoza potesse essersi interrogato sulla paternità di Gesù, né che egli stesso fosse giunto alla medesima conclusione di Koerbagh, ma la sua ormai proverbiale cautela lo convinse a mantenere per sé tali ipotesi.

È forse questo il primo, e forse unico, caso in cui la teoria esposta da Koerbagh non è la più radicale tra quelle prese qui in esame. Ricapitolando, il Cristo dei Socini è figlio di Dio e di una vergine per quanto meramente umano; in Spinoza è un profeta – o, per

¹³⁷ Spinoza, 1677d, Ep. LXXIII.

¹³⁸ Spinoza 1670, I, 18.

¹³⁹ Spinoza 1670, I, 19.

¹⁴⁰ Spinoza 1670, I, 18.

¹⁴¹ Spinoza 1670, I, 19.

meglio dire, il profeta – capace di parlare «da mente a mente» con Dio; il Gesù di Koerbagh è, come si vedrà, un maestro di vita, nato non in assenza di peccato e adottato da Giuseppe, in quanto figlio di Maria e di padre ignoto, erroneamente riconosciuto in Dio per coprire tale “onta”. In Hobbes, come si vedrà meglio di seguito nell’analisi del *Ligt*, per quanto di per sé sia spesso radicale, Gesù rimane il Cristo, profeta e rappresentante di Dio e mai degli uomini, dei quali diventa il capro espiatorio¹⁴². Queste sono, per quanto estreme, affermazioni e dottrine riguardose, nonostante tutto, della figura di Gesù Cristo, visto di volta in volta come *magister vitae* (Socini e Koerbagh) o come profeta per eccellenza (Hobbes e Spinoza), divina o umana che sia la sua natura.

Ma l’impostazione satirica nei confronti della divinità e, soprattutto, della paternità di Gesù, oltre che dalle sue personali esperienze e attitudini, potrebbe essere giunta fino a Koerbagh dallo *Spaccio de la bestia trionfante*¹⁴³ di Bruno. Il Nolano, infatti, arriva a definire Cristo come un mago o un seduttore, perché per motivi scientifico-metafisici¹⁴⁴ tra umano e divino non può sussistere alcuna interazione. È quindi impossibile che egli potesse essere l’incarnazione di Dio, né tanto meno che potesse parlare con lui da mente a mente. E ancora, lo definisce un impostore la cui «falsa riputazion» è fondata «sopra l’ignoranza e bestialità» di chi lo venera; egli è un «forfante [...] che serve per scimia e beffa di ciechi mortali»¹⁴⁵, per colpa del quale «è tanto instercorata et insporcata la dignità del geno umano, che in loco di scienze è imbibito de ignoranze più che bestiali, onde è ridotto ad esser governato senza vere giustizia civili»¹⁴⁶. L’analisi della figura del Cristo in Bruno non si estingue certamente in queste poche righe, e, in attesa di una maggiore trattazione in corrispondenza dell’analisi del *Ligt*, si rimanda alla critica presente riguardo la celeberrima figura del *Cristo-mago* bruniano¹⁴⁷. Per ora, ci si limiterà a esporre cosa significhino, nel *Bloemhof*, i termini *Jesus* e *Christus*.

¹⁴² Cfr. Hobbes 1651, III, 41.

¹⁴³ Bruno 1584d, *Spaccio de la bestia trionfante*, nell’ed. a cura di Ciliberto M. 2020, *Dialoghi filosofici italiani*, Mondadori, Milano.

¹⁴⁴ Cfr. *infra*, al cap. IV di questa *Dissertazione*, nell’analisi della figura di Dio nel *Ligt* e in Bruno.

¹⁴⁵ Bruno 1584d, III.

¹⁴⁶ Bruno 1584d, III.

¹⁴⁷ Cfr. fra tutti, Scapparone E. 2005, «*Imposture*» e «*maraviglie*». *Note sul Cristo mago di Bruno*, in Meroi F. 2005, *Con l’ali de l’intelletto*, Olschki, Pisa, pp. 117-138.

«*Jesus* [...] è un nome ebraico e deriva da *Jehoschuan*. Questo nome di Salvatore (*Iosua* o *Jesus*) è stato usato da molti ebrei, tra i quali c'era un certo Giosuè, [...] al quale si poteva quindi giustamente dare il nome di Salvatore (*Josua*), poiché salvatore è colui che salva qualcuno da qualche angoscia e pericolo»¹⁴⁸. Ma, soprattutto, per Koerbagh «Salvatore è anche colui che porta una persona, attraverso l'educazione, dall'ignoranza e dal pregiudizio alla conoscenza e alla saggezza, attraverso le quali si arriva alla conoscenza della più alta felicità, della salvezza eterna e del benessere»¹⁴⁹. Nel pensiero koerbaghiano, come si vedrà nel *Ligt*, Gesù Cristo è effettivamente un salvatore, ma solo in quanto *magister vitae*, poiché «sono affermazioni lontane dalla Scrittura e anche contrarie alla verità» sostenere che «egli debba essere il nostro salvatore, perché con la sua Passione e Morte, e con il suo spargimento di sangue, ci avrebbe perdonato tutti i nostri peccati, e con ciò avrebbe pienamente soddisfatto e pagato per noi stessi»¹⁵⁰. La Passione non può lavare via il Peccato originale, sempre che esso esista – anticipando quanto si analizzerà di seguito, in Koerbagh il concetto di Peccato originale non esiste. Di conseguenza, un Cristo è un «consacrato con l'unzione [...] uno che si bagna o si consacra con una linfa o un olio profumato»¹⁵¹, mentre il Cristo è colui che è unto «non [...] con olio o altra linfa profumata, ma con lo Spirito Santo, in quanto – come dicono – Re, Salvatore e Maestro»¹⁵². Cristo fu quindi un benedetto tra i benedetti, ma, anche in questo caso, Koerbagh pare mettere in discussione o, perlomeno, sotto lo sguardo di un ragionevole dubbio, anche tale dottrina. Infatti, l'utilizzo dell'espressione *soo men zegt*, ovvero *come dicono* [alcuni] fa presagire lo scetticismo dell'Autore, che utilizza tali parole di frequente in riferimento al pensiero superstizioso e irragionevole della religione comune.

Come è possibile immaginare sulla base di quanto finora analizzato delle opere e del pensiero koerbaghiano, l'espressione *Agnus Dei*, «l'agnello di Dio, [...] colui che toglie il peccato del mondo»¹⁵³, ovvero la natura sacrificale del Cristo come redenzione

¹⁴⁸ Koerbagh 1668a, p. 663.

¹⁴⁹ Koerbagh 1668a, pp. 663-664.

¹⁵⁰ Koerbagh 1668a, p. 664.

¹⁵¹ Koerbagh 1668a, p. 139.

¹⁵² Koerbagh 1668a, p. 140.

¹⁵³ Gv. 1, 29.

dell'umanità per i propri peccati, non può che essere una mera falsità, una vera e propria bestemmia¹⁵⁴: «l'Agnello di Dio, figlio di Dio e dell'uomo, che si dice anche essere Dio stesso, sì, uno con il Padre, è qui paragonato dagli uomini a una bestia. E questo perché è stato inchiodato, innocente, a una croce e ucciso per i peccati del genere umano»¹⁵⁵. Tale immagine sarebbe stata ripresa dalla macellazione annuale di un agnello nella religione ebraica, «e in commemorazione di questa macellazione e consumazione ebraica dell'agnello e dell'uccisione del Figlio dell'uomo, la religione romana raffigura un agnello con un vessillo nella zampa su cera, oro, argento o altro materiale, e questa immagine, chiamata *Agnus Dei*, o Agnello di Dio, è onorata, sì, venerata¹⁵⁶». Il commento di Koerbagh lascia poco scampo a fraintendimenti o compromessi: «Ma di chi sia la maggiore cecità, o la stupidità, in termini di conoscenza di Dio o di religione razionale, tra i Gentili, gli Ebrei o i Cristiani, sarebbe troppo lungo mostrarlo e raccontarlo qui. In generale, dico che nessuno di loro ha avuto, o ha ancora, una religione razionale»¹⁵⁷. E nemmeno l'Epifania, celebrata dall'intera Cristianità per quanto Koerbagh incolpi della sua istituzione «gli ecclesiasti romani», significherebbe «in realtà solo apparizione», ma coloro che si definiscono erroneamente cristiani

la intendono come un giorno sacro, che chiamano Giorno dei Re Magi. [...] Nonostante la Scrittura dica: “furono visti dei saggi con dei doni”, senza esprimere alcun numero, loro dicono [che fossero] tre; le Scritture dicono [che erano] dei saggi (ma la parola è usata anche per i maghi), loro dicono [che fossero] dei re. Le Scritture dicono che i Magi vennero, senza dire quanto tempo impiegarono o quanto tempo dopo la nascita giunsero, ma loro dicono che fu il tredicesimo giorno. Così che sembra che conoscano la storia molto meglio delle Scritture. Ma che cosa devo dire? Gli ecclesiasti [...] hanno reso il mondo così pieno di orpelli e di buffonate, che gli

¹⁵⁴ In questo passaggio, la critica di Koerbagh assume una portata particolarmente radicale, in quanto la “bestemmia” denunciata non consiste unicamente nell'associare simbolicamente il divino a un animale – l'agnello sacrificale – ma anche, e forse ancor più, nell'attribuire a un essere umano la natura divina e, con essa, un potere salvifico ultraterreno. La bestemmia è dunque duplice: in primo luogo, l'immagine dell'*Agnus Dei* degrada Dio assimilandolo a una bestia da macello; in secondo luogo, l'idea cristiana che un uomo – per di più mortale – sia identico a Dio stesso e abbia redento l'umanità si rivela, per Koerbagh, non solo priva di fondamento razionale, ma emblematica dell'inversione idolatrica propria di tutte le religioni storiche. L'intero impianto simbolico, comune alle tre religioni monoteistiche, è così smascherato come costruzione antropocentrica, fondata su ignoranza, proiezione emotiva e mancanza di conoscenza razionale di Dio.

¹⁵⁵ Koerbagh 1668a, p. 33.

¹⁵⁶ Koerbagh 1668a, p. 33.

¹⁵⁷ Koerbagh 1668a, p. 33.

uomini sono ancora oggi impediti da loro di praticare una religione razionale come uomini ragionevoli. Dopo tutto, sono questi i sacerdoti che abbiamo.¹⁵⁸

Dopotutto, analizzando nel dettaglio le Scritture, Koerbagh afferma che non sia possibile stabilire con certezza il *Chris-tijd*, ovvero il «giorno o ora di nascita dell'Unto». Eppure, esso

ogni anno si celebra un certo giorno, il venticinquesimo del mese invernale, stabilito da quelli della Chiesa arcaica, e noi seguiamo questa istituzione, ma senza certezza di verità, perché quelli della Chiesa arcaica, e soprattutto di quella romana, si sono compiaciuti di lasciarci tante favole e abbellimenti che non arrivano fino in fondo alla questione. Conoscono bene, come se ci fossero stati, in che momento i Magi siano arrivati al Bambino appena nato, anche se non è scritto nella Scrittura; eppure, dicono che fu il tredicesimo giorno. La Scrittura dice che i Magi sono venuti senza dire quando, e loro li considerano tre Re. Quelle persone pensano ancora di essere molto intelligenti e spiritose e di dover essere considerate degne di fede con tutto il cuore.¹⁵⁹

Dyl Ulenspegel, Reyntje de Vos e altre favole farisee

Consapevole del rischio che si era assunto comunicando al grande pubblico, in prima persona, tali affermazioni, Koerbagh proseguì la sua trattazione andando ad analizzare in maniera diretta la natura delle Scritture stesse, criticandone l'aspetto ritenuto divino e riconoscendo in esse un carattere meramente umano. La stessa analisi, per quanto avesse risparmiato Hobbes, aveva portato al *cherem* di Spinoza e, ancor prima, alla fustigazione di da Costa e al suo successivo suicidio. In riferimento a quest'ultimo, pare qui opportuno ricordare come l'intero volume dell'*Exame* sia dedicato, appunto, all'esame della Bibbia come mera tradizione farisea, i cui componenti sarebbero stati scelti e scritti solamente per motivi politici, finendo poi per allontanarsi completamente dall'originario messaggio divino. Le Scritture sarebbero, quindi, composte nella loro quasi totalità da apocrifi o da componimenti corrotti e volutamente travisati. In origine, infatti, il termine *Bibel/Bybel* «è una parola greca e significa un libro in generale, che sia un libro su Reyntje de Vos»¹⁶⁰

¹⁵⁸ Koerbagh 1668a, pp. 271-272.

¹⁵⁹ Koerbagh 1668a, p. 139.

¹⁶⁰ *Van de vos Reynaerde (La Volpe Reynaard)* è la versione neerlandese, nata nel 1250 per mano di un quasi ignoto poeta medievale, firmatosi come Willem die Madocke maecte (ovvero *Willem che ha scritto il Madoc*, opera, per altro, non pervenuta), della serie di racconti medievali francesi nota come *Le Roman de Renart (Il Romanzo di Renart)*. Questo insieme di favole satiriche vedono come protagonista proprio la volpe Renart/Reynaard, un antieroe dedito, soprattutto nella traduzione e tradizione neerlandese, ad atti di bullismo, violenza e, persino, omicidio, ai danni di una società ancora più corrotta, soprattutto per quanto

o su Uylen-spiegel¹⁶¹», ma, nonostante ciò, «per i teologi, anche se in maniera a dir poco imprecisa, poiché la parola non ha questo significato, è chiamata *Bibel* la Sacra Scrittura, o Scritture, poiché è formata da alcuni libri, o scritti»¹⁶². Essi si dividono in «Antico Testamento (contenente la Legge o Dieci Comandamenti, il servizio divino degli ebrei e alcune storie degli ebrei, nonché alcune promesse, rimproveri e minacce dei rispettivi ministri o maestri) e Nuovo Testamento, contenente la lieta novella, alcuni atti o gesta e lettere dei santi»¹⁶³. Ma, percorrendo la stessa strada percorsa da Spinoza e Meyer, e da da Costa e Hobbes prima di loro, Koerbagh afferma con convinzione che

non si può sapere chi siano gli autori delle Scritture ebraiche; alcuni dei più eminenti studiosi di Dio sembrano pensare che un tale Esdra abbia scritto più Scritture ebraiche. Tutti gli scritti del Nuovo Testamento sono stati redatti molto tempo dopo la morte del Custode o Salvatore e, molto tempo dopo, in alcune riunioni ecclesiastiche di teologi ed ecclesiastici, dichiarati parola di Dio e ritenuti scritti regolari, come lo erano gli scritti dell'Antico Testamento. Dopo molto tempo alcuni libri furono nuovamente rifiutati da altre assemblee ecclesiastiche, privati della credibilità divina e dichiarati irregolari.¹⁶⁴

Di conseguenza, è innegabile che, nei secoli, possano essere stati dichiarati apocrifi testi originali e accettati, al contrario, testi realmente apocrifi. Infatti, «si può dichiarare regolare il risultato di un concilio con lo stesso diritto con cui si può dichiararne irregolare un altro»¹⁶⁵, ma allo stesso tempo «nelle Scritture ci sono elementi che non sono accettati nonostante concordino con la ragione – che è l'unico elemento che tengo in considerazione per [analizzare] la Scrittura», mentre «tutto il resto è inutile e noioso per

riguarda i nobili, pigri e stupidi, i preti, sessualmente immorali, e la popolazione comune, promiscua, violenta e crudele.

¹⁶¹ Till Eulenspiegel (dal tedesco *Eule/civetta* e *Spiegel/specchio*), noto anche come Dyl Ulenspiegel in basso tedesco e Tjil Uilenspiegel in neerlandese moderno, è un personaggio immaginario del folklore medio-basso tedesco, nato nei primi anni del XVI secolo. Eroe popolare, dotato di ironia e giosità, la sua vicenda è ambientata nella prima metà del XIV secolo, dove, assieme ai suoi compagni di viaggio (per l'appunto, una civetta e uno specchietto), viaggia alla ricerca di “vittime” dei suoi scherzi a carattere, spesso, scatologico. A tal proposito, infatti, pare che il suo cognome abbia tratto origine proprio dalla storpiatura di alcuni termini del linguaggio gergale e volgare che implicano l'inganno derisorio. È interessante e significativo notare come la Bibbia e i suoi protagonisti siano paragonati ad antieroi del calibro della volpe Renart e di Eulenspiegel.

¹⁶² Koerbagh 1668a, pp. 95-96

¹⁶³ Koerbagh 1668a, p. 96.

¹⁶⁴ Koerbagh 1668a, p. 96.

¹⁶⁵ Koerbagh 1668a, p. 96.

noi e può benissimo essere respinto senza problemi, e se le Scritture venissero difese con la violenza del fuoco e della spada non sarebbero all'altezza [di essere chiamate tali]»¹⁶⁶.

Si esaurisce quindi così questa breve critica alla natura meramente divina, rimandando indirettamente al *Ligt*¹⁶⁷ per una trattazione più dettagliata, analitica e minuziosa del tema, portando esempi e testimoniando, così, una profonda conoscenza non solo del testo biblico, ma anche – e soprattutto – della lingua ebraica. È possibile riscontrare tale conoscenza persino tra le righe del *Bloemhof*, laddove Koerbagh esamina i principali testi componenti del Pentateuco, ovvero la *Genesi*, l'*Esodo*, il *Levitico*, i *Numeri* e il *Deuteronomio*. È proprio in tali occasioni, infatti, che l'Autore spiega l'etimo dei termini che si sono consolidati come “titoli” dei testi del *Pentateuco*, mostrando sia la loro etimologia greca, sia l'originale termine ebraico che li indicava. Sia da esempio la definizione del lemma *Genesis*:

coltura, parto, nascita, divenire. Il primo libro della Scrittura è chiamato, dal greco, *Genesis*, cioè nascita o divenire, perché racconta la nascita o il divenire di tutte le cose materiali. Gli Ebrei chiamano questo libro della nascita o del divenire בְּרֵאשִׁית סֵפֶר, *sepher bereschit*, che è l'inizio del libro, ovvero le prime parole del libro. Viene anche chiamato il libro di Mosè, come se fosse stato scritto da Mose, ma dai libri stessi, che sono chiamati libri di Mosè, si può vedere che Mose non ne abbia scritto nessuno, ma si ritiene che li abbia scritti tutti un tale Esdra dalla prigionia di Babilonia. Non può essere chiamato libro di Mosè per il solo motivo che tratta di Mosè, come i quattro libri successivi, che trattano di Mosè, perché in essi non c'è una sola parola di Mosè. La parola *Genesis* è una buona parola greca e, anche se è presente nella traduzione neerlandese, ma non è tradotta essa stessa, e poiché il clero non vuole tradurla, mi sono preso la briga di tradurre questa e altre parole simili che non sono tradotte, in modo che l'uomo comune, che è interessato, possa esaminarla per conoscerne il significato.¹⁶⁸

Se, da un lato, quindi, fu più “semplice” per Koerbagh – e per gli altri autori sopracitati – criticare la natura divina del Vecchio Testamento, verrebbe naturale supporre che, per quanto riguarda il Nuovo Testamento, data la sua maggiore vicinanza temporale e la presenza di “firme” sulle sue componenti, avrebbe dovuto essere più complicata l'analisi umano-centrica dell'Autore. Eppure, non fu così. L'*Euangelist*, l'Evangelista, è infatti uno «scrittore di liete novelle [...]». Essi sono quattro, cioè Matteo, Marco, Luca e

¹⁶⁶ Koerbagh 1668a, p. 97.

¹⁶⁷ Rimandiamo anche noi a più tardi l'analisi della critica dacostana, hobbesiana, meyeriana e spinoziana della natura divina delle Scritture. Cfr. *infra*, ai capp. IV e V di questa *Dissertazione*.

¹⁶⁸ Koerbagh 1668a, pp. 325-326. Per le definizioni dei lemmi *Deutoronomium*, *Exodus*, *Leviticus* e *Numeri*, cfr. Koerbagh 1668a, p. 240; pp. 292-293; pp. 325-326; p. 405; e pp. 462-463.

Giovanni; il buon messaggio da loro descritto è quello riguardante la vita e la morte del Salvatore Gesù»¹⁶⁹. Nessun messaggio divino, quindi, sarebbe presente nei Vangeli, che rappresenterebbero una sorta di racconto storico della figura – ripetiamo – umana di Gesù, detto Cristo e Salvatore dai suoi seguaci ed erroneamente Figlio di Dio dai suoi veneratori. La fallacia non solo dei Vangeli, ma anche del concetto stesso di lieta novella è ben evidente agli occhi di Koerbagh: infatti,

In cosa consista questa buona o lieta novella che verrà lo riferisce Matteo nel suo capitolo 1, dal versetto 12 in avanti, dove ci sono queste parole: «e lei (cioè Maria) partorirà un figlio, e lo chiamerai con il nome di Salvatore, perché egli salverà il suo popolo dai suoi errori». Questa è una profezia, perché si dice: «Egli preserverà il suo popolo dai suoi errori». Era un giudeo, quindi i Giudei sono il suo popolo. I Giudei sono ora salvati dai loro errori? Secondo me no, perché commettono ancora grandi errori e sono ancora lo stesso popolo di prima. Si dirà: [la novella] si realizzerà in noi, noi che diciamo di essere suoi seguaci. Invece io sostengo che in noi, finora, è, o diventa, anche meno compiuta, perché commettiamo ancora grandi, grossolani errori, come gli ebrei, nella conoscenza dell'unico Dio. Sostengono inoltre che l'annunciazione della preservazione del popolo dall'errore avverrà in un sogno, così come è già avvenuto. Qualcuno si chiederà: perché proprio in un sogno? Il messaggero del Signore apparve apparentemente a Giuseppe in sogno. Quel che è certo è che il Giuseppe sognante si svegliò al mattino, ma questa storia fu descritta per la prima volta da Matteo almeno cinquant'anni dopo.¹⁷⁰

Non solo, quindi, l'Antico Testamento sarebbe un'accozzaglia di testi umani e fazioni, selezionati – dai Farisei, direbbe Koerbagh nel *Ligt* – solamente in base a motivi politici, ma persino il Nuovo Testamento non sarebbe altro che un testo prettamente umano, portatore di un messaggio tanto lieto e utopistico, quanto surreale e irragionevole. In altre parole, nelle Scritture non parrebbe possibile, a causa della quantità di fallacie, errori, fraintendimenti e malintesi, il più delle volte, per altro, volontari, rintracciare il vero e originario messaggio divino. O, almeno, pare così in base al *Bloemhof*, poiché una trattazione più completa e analitica come quella del *Ligt* sembra lasciare spazio a una piccola componente realmente divina all'interno del Testo sacro.

I temi e i concetti distorti e fraintesi, specialmente nell'Antico Testamento, ma non solo, sono decine agli occhi di Koerbagh, ma si prenderanno qui in esame i più significativi e, per certi versi, singolari: le figure di Adamo, di Satana, dell'Anticristo, e del Leviatano; i miti dell'Arca e del Diluvio; e i “luoghi” noti come Inferno/Gehenna e

¹⁶⁹ Koerbagh 1668a, p. 276.

¹⁷⁰ Koerbagh 1668a, pp. 276-277.

Paradiso. Innanzitutto, in maniera quasi divertita, l'Autore sostiene che «il nome o la parola *Adam*, che è ebraica, non è un nome proprio che si riferisce a un uomo, ma un nome generico che significa uomo in generale o razza umana»¹⁷¹, e tali fraintendimento e ignoranza fanno sì che «ora accade tra noi, a causa dell'ignoranza delle persone [...] nel praticare ciò che non capiscono, che diano a qualcuno il nome generico *Adam*, cioè uomo, come nome proprio. Questa parola ebraica *Adam* si trova anche non tradotta in molti passi della traduzione in neerlandese della Bibbia, da cui deriva l'illusione tra la gente comune che questa parola stia lì come un nome proprio speciale di questo o quello, mentre è un nome comune perché, se fosse ovunque tradotto, si troverebbe ovunque tradotto con *uomo*, e di conseguenza non si saprebbe di nessun *Adam* in neerlandese, ma di [persone chiamate] *Uomo*»¹⁷². Koerbagh sostiene quindi che l'etimologia della parola chiarisca senza ombra di dubbio che Adamo, anzi, l'Adamo, fosse solamente un termine generico per indicare l'inizio, la nascita della razza umana: «la parola אָדָם, che significa *uomo*, viene da אָדָם, *Adam* che significa *essere rosso*, e dalla parola *Adam*, *essere rosso*, deriva anche אֲדָמָה, *Adama*, *terra*, perché l'umanità è emersa per la prima volta dalla terra rossa»¹⁷³. È abbastanza singolare e degno di nota come Koerbagh utilizzi qui il termine *gekomen is*, ovvero *si è sollevato*, è *emerso*, dal verbo *komen*, ovvero *venire*, *provenire*, *sollevarsi*, *accadere*, e non, piuttosto, le forme coniugate dei verbi *genereren/generare*, *maken/fare*, *creëren/creare*. Non utilizza nemmeno le inflessioni dei termini *gedaant-geven* o *gestalt-geven*, ovvero *fornire essenza* o *forma*, capacità normalmente ascritte a Dio, come egli stesso ricorda nella definizione del termine *Createur*¹⁷⁴. L'umanità di Koerbagh non è stata creata, o plasmata, da un dio, ma pare essersi sollevata dalla terra, dalla natura, o, per usare termini anacronistici, pare essersi in qualche evoluta a partire da un substrato naturale originario e non creato *ex nihilo* da Dio. E sebbene parlare di un evolucionismo *ante litteram* sia una forzatura insensata e priva di fondamento, non è la prima volta, nel corso di questa Dissertazione, che l'Autore dimostra una sensibilità particolare, e a tratti unica, verso tematiche che sarebbero divenute nevralgiche oltre un secolo e mezzo dopo. È questo il caso dell'emancipazione femminile e della sua

¹⁷¹ Koerbagh 1668a, p. 652.

¹⁷² Koerbagh 1668a, pp. 652-653.

¹⁷³ Koerbagh 1668a, p. 653.

¹⁷⁴ Cfr. *supra*, al cap. III di questa *Dissertazione*.

identificazione come soggetto e non più come oggetto; di una visione meramente scientifica, razionale e naturalistica della psicologia e di problematiche come la possessione demoniaca; di un apparente rifiuto, infine, del creazionismo classico in favore di posizioni che, anche se non chiaramente e in maniera manifesta, avvicinerebbero Koerbagh all'evoluzionismo tardo settecentesco e ancor più ottocentesco. In tal modo, un pensatore da decenni considerato come un "semplice" spinozista radicale in materia di religione e teologia e del loro rapporto con lo Stato e la politica, si dimostrerebbe ancor di più un autore originale e avanguardistico nella sua radicalità scientifica, naturalistica e razionalizzante non solo in ambito teologico-esegetico e politico, ma anche – e forse soprattutto – filosofico-scientifico.

È un chiaro esempio di ciò anche la definizione del termine *Satan*: Satana, dall'ebraico, è solamente un «avversario, oppositore, colui che si oppone o resiste a qualcuno, sia esso buono, e resiste o impedisce a qualcuno di fare il male, o sia esso cattivo, e resiste o impedisce a qualcuno di fare il bene», ma, nonostante questo semplice significato, «alcuni cercano di applicare questo nome ai cosiddetti spiriti maligni. Che cosa siano gli spiriti maligni, si veda la parola *Duyvel*»¹⁷⁵. Satana, quindi, non sarebbe il Re dell'Inferno, l'Avversario per eccellenza, il nemico giurato di Dio e di ogni buon cristiano, colui che plagia e corrompe le menti e i corpi degli uomini fino a portarli alla pazzia e, spesso, al rogo. Satana è solamente un *tegenstander*, un *wederstander*, letteralmente *colui che si posiziona contro o di fronte a qualcuno*, e può essere *goed*, *buono*, o *kwaad*, *maligno*. Non solo egli non è il Male con la M maiuscola, ma può persino essere buono opponendosi a chi cerca di commettere qualcosa di malvagio. In altre parole, in quanto maestro di vita e insegnante, quindi, di cosa siano il bene e il male, Gesù Cristo potrebbe senza errore essere definito un Satana, perché il significato di tale termine è solo ed esclusivamente *avversario, oppositore*. E, in assenza di un avversario di Dio, perde di significato teologico e morale anche il termine *Antichrist*: «questa parola di origine greca è l'unione di *Avtí*, *Anti*, che significa contro, o allo stesso modo; e *χρισθ*, *Christos*, che significa qualcosa cosparsa su un impuro, unto, cioè, qualsiasi cosa che sia stata spalmata o unta con qualsiasi macchia, smalto o olio. [...] Questa parola, quindi, di *Antichrist*,

¹⁷⁵ Koerbagh 1668a, p. 670. Per la definizione del termine *Duyvel*/*Diavolo*, cfr. *supra*, al cap. III di questa *Dissertazione*.

significa contro-unto o ugualmente unto, o unto allo stesso modo»¹⁷⁶. Tale termine ha, quindi, diversi significati, «così che il nome di *Anticristo* può essere preso tanto nel bene, quanto nel male»¹⁷⁷. Tale affermazione sarebbe sufficiente di per sé per inorridire qualunque cristiano, ma, proseguendo nella definizione del termine, Koerbagh, se possibile, peggiorò ancor di più la propria posizione: «il primo significato viene attribuito da alcuni seguaci di un certo Figlio dell'Uomo [...] soprannominato Cristo, Unto, perché sarebbe stato traboccante o unto di Spirito Santo [...] a un tale Mahomet, perché lui e i suoi discendenti e seguaci sono grandissimi nemici dei seguaci del Salvatore, e a questo Maometto è stato quindi dato il nome di contro-unto o Anticristo»¹⁷⁸. Maometto, i suoi seguaci e, di conseguenza, l'Islam stesso sarebbero una manifestazione dell'Anticristo, quindi dell'avversario dell'unto, solo ed esclusivamente agli occhi di coloro che sono cristiani e che considerano Gesù come l'unto. Non si tratta di un giudizio morale, né tanto meno teologico, su Maometto e l'Islam, che vengono qui presentati solamente come avversari religiosi e politici dei cristiani. Inoltre, «un'altra parte dei seguaci del Salvatore applica il nome di Anticristo, o di ugualmente-unto, [...] al Capo Supremo incoronato dell'intera Chiesa Cattolico-Romana, poiché notano che vuole essere unto allo stesso modo del Salvatore, non perché sia un suo nemico o rappresentare un danno per lui [...] o per tutti i suoi seguaci, ma solo per quelli troppo poco raccomandabili che non vogliono equipararlo al Salvatore, cosa che nessuno deve fare»¹⁷⁹. L'ironia beffarda di Koerbagh è qui più evidente che mai, deridendo senza nascondere troppo il cattolicesimo, che identifica nel Papa un unto allo stesso modo di Gesù Cristo e che punisce chiunque si opponga a tale, agli occhi di Koerbagh, blasfemia. Ma i significati di *ἀντί* e di *Anticristo* sono anche altri: «*anti*, significa anche *al posto* o *al posto di*, così che Anticristo significa anche al posto dell'unto, cioè colui che è al posto dell'unto alla testa della Congregazione qui sulla terra. *Anti* significa anche *per*, e, di conseguenza, *Anticristo* significa anche per l'unto, cioè chi è a favore dell'unto e non contro». La conclusione di Koerbagh mette in luce, ancora una volta, il suo viscerale odio per la superstizione, per la mal interpretazione del messaggio divino e per l'antirazionalismo degli ecclesiastici e di coloro che li seguono

¹⁷⁶ Koerbagh 1668a, p. 46.

¹⁷⁷ Koerbagh 1668a, p. 47.

¹⁷⁸ Koerbagh 1668a, pp. 46-47. Qui e di seguito, sottolineato mio.

¹⁷⁹ Koerbagh 1668a, p. 47.

ciecamente: «in questo modo il nome di *Anticristo* può essere preso tanto nel bene, quanto nel male, ma poiché nelle Scritture è utilizzato per il male, prendo per *Anticristi* tutti coloro che sono contro la verità»¹⁸⁰.

La non esistenza di diavoli e angeli – almeno nella loro accezione biblica di creature sovranaturali – condusse l'Autore al rigetto totale dei “luoghi” più propri delle grandi religioni del Libro, ovvero l'Inferno e il Paradiso. Infatti, «la parola *paradijs*, che alcuni considerano una parola ebraica, altri una parola di origine in qualche modo greca, si trova in molti luoghi della Scrittura, ma non viene tradotta»¹⁸¹, e tali passi sono riscontrabili, in particolare, nel *Vangelo* di Luca, nella *Seconda Lettera ai Corinzi* di Paolo, e nell'*Apocalisse* di Giovanni. «Per prima cosa», afferma Koerbagh, «è in Lc. 23:44 dove uno degli assassini dice al Salvatore: “Signore, ricordati di me quando giungerai nel tuo Regno”; al che il Salvatore gli risponde: “Oggi verrai con me nel giardino della pace”. La domanda e la risposta di questo versetto non sono già abbastanza chiare? Una parla di un regno, l'altra risponde di un giardino o di un frutteto»¹⁸². Ancora, «in secondo luogo, è in 2 Cor. 12:4 dove Paolo afferma di conoscere un uomo tale da essere stato preso nel giardino. Ma se in carne e ossa o in maniera spirituale, lui non lo sa né tanto meno io lo so, e non c'è da meravigliarsi: i sensi dell'uomo erano (come si suol dire) un po' troppo lontani dalle sue capacità, o aveva lasciato che i suoi pensieri vagassero un po' troppo, così da perdersi in questi divertimenti aulici, che non sapeva poi come chiarire»¹⁸³. Quindi, o Paolo parlava di cose di cui non era realmente a conoscenza, o di cose che non era in grado di comprendere. In ogni caso, non è da prendersi per veritiera *in toto* la sua affermazione, secondo la quale il Santo sostiene di conoscere «un uomo in Cristo che, quattordici anni fa - se con il corpo o fuori del corpo non lo so, lo sa Dio - fu rapito fino al terzo cielo. E so che quest'uomo – se con il corpo o senza corpo non lo so, lo sa Dio – fu rapito in paradiso e udì parole indicibili che non è lecito ad alcuno pronunziare»¹⁸⁴. Il dubbio di Koerbagh è, quantomeno, lecito, leggendo il testo di Paolo. Infine, «in terzo luogo, è scritto chiaramente nell'*Apocalisse* in Ap. 2:7, dove si legge: “Al vincitore darò

¹⁸⁰ Koerbagh 1668a, p. 47.

¹⁸¹ Koerbagh 1668a, p. 478.

¹⁸² Koerbagh 1668a, pp. 478-479.

¹⁸³ Koerbagh 1668a, p. 479.

¹⁸⁴ 2Cor. 12, 3-4. Sottolineato mio.

da mangiare dell'albero della vita, che è in mezzo al giardino di Dio»¹⁸⁵. D'altro canto, *Paradijs* significa solamente «podere, o giardino, parco, frutteto, un luogo pieno di alberi da frutto e di erbe verdi»¹⁸⁶, e non avrebbe alcuna implicazione spirituale o teologica. L'Autore non cita quindi altri passi biblici che si riferiscano al Paradiso come luogo il fisico della beatificazione eterna dei giusti e dei pii, descrivendola come una grave mancanza di conoscenza, che Koerbagh espressa come «ignoranza del sommo bene e [...] ignoranza della sua massima gioia, che consiste nella conoscenza e nella comunione con quel sommo bene»¹⁸⁷, la quale fa sì che l'essere umano finisce per inventare «un luogo di pace, o giardino, o paradiso, o regno, in cui fissa la sua massima gioia, il che è espressamente contrario alla Scrittura, che dice che il Regno è nostro e che non verrà presentandosi con un aspetto esteriore; eppure, gli uomini vogliono invece cercarlo con un aspetto esteriore»¹⁸⁸. Il riferimento al concetto spinoziano di *amor Dei intellectualis*, di comunione con Dio attraverso l'amore e la conoscenza di quest'ultimo, come massimo bene dell'uomo è qui più evidente che mai.

Dello stesso stampo è anche l'analisi del termine *Gehenna*, utilizzato anche nel *Ligt* per indicare l'Inferno e ripreso dalla tradizione ebraica. Infatti, la *Gehenna*, o *Gehinnom*, altro non significa che «valle dei briganti, o valle dei malfattori, valle degli ingannatori, valle degli assassini, valle del loro regno»¹⁸⁹. Tale parola «è una parola ebraica composta da due parole, vale a dire גֵּיאַ, *gea*, che significa *valle*, e הִנּוֹם, *hinnom*, che significa *brigante, malfattore, ingannatore*»¹⁹⁰, ma, al contrario di quanto non avvenuto nel caso di Adam, ovvero con l'errata trasposizione di un nome comune a nome proprio, «il nome *Hinnom* ovvero *Brigante* era quello di un uomo ebreo che possedeva una valle lussuosa e d'intrattenimento fuori dalla città di Gerusalemme, che dal suo nome fu chiamata la Valle del Brigante, o Valle dei Briganti, *gea Hinnom*»¹⁹¹. In questa valle appartenente a tale *Hinnom*,

¹⁸⁵ Koerbagh 1668a, p. 479.

¹⁸⁶ Koerbagh 1668a, p. 478.

¹⁸⁷ Koerbagh 1668a, p. 479.

¹⁸⁸ Koerbagh 1668a, p. 479.

¹⁸⁹ Koerbagh 1668a, p. 662.

¹⁹⁰ Koerbagh 1668a, p. 662.

¹⁹¹ Koerbagh 1668a, pp. 662-663.

gli ebrei commisero molti crimini, poiché li avevano una grande statua innalzata con le braccia tese, la quale veniva resa rovente e poi mettevano alcuni dei loro figli o delle loro figlie nelle braccia roventi della statua e lasciavano che i bambini bruciassero in un fuoco che uccideva anche la religione, e mentre quei bambini bruciavano e piangevano terribilmente, il clero tamburellava terribilmente, in modo che i genitori e gli amici che erano presenti non sentissero le grida dei bambini che bruciavano; da questo rullo di tamburi la valle fu chiamata anche valle dei tamburi.¹⁹²

Un luogo dove venivano commessi sacrifici umani in nome di un culto idolatra e falso, ma non si tratterebbe di certo della Gehenna ebraica o dell'Inferno cristiano come luogo in cui scontare nell'eternità le pene per i propri peccati. Tale interpretazione è, agli occhi di Koerbagh, talmente tanto assurda e irragionevole, da non avere nemmeno bisogno di ulteriori precisazioni, come nel caso del lemma *Paradijs*. Dal *Pentateuco*, l'Autore riprende, quindi, solamente il racconto storico secondo cui nella valle del torrente Hinnom venisse praticato un culto infanticida apparentemente devoto al dio cananeo (e, in generale, nordafricano e vicino-orientale) Moloch. Ne sono un esempio i seguenti passi biblici:

Quando Acaz divenne re, aveva vent'anni; regnò sedici anni in Gerusalemme. Non fece ciò che è retto agli occhi del Signore, come Davide suo antenato. Seguì le strade dei re di Israele; fece perfino fondere statue per i Baal. Egli bruciò incenso nella valle di Ben-Hinnòn; bruciò i suoi figli nel fuoco, imitando gli abomini delle popolazioni che il Signore aveva scacciate davanti agli Israeliti. Sacrificava e bruciava incenso sulle alture, sui colli e sotto ogni albero verde.¹⁹³

Manasse aveva dodici anni quando cominciò a regnare, e regnò cinquantacinque anni a Gerusalemme. Egli fece ciò che è male agli occhi del SIGNORE seguendo le abominazioni delle nazioni che il SIGNORE aveva scacciate davanti ai figli d'Israele. Ricostruì gli alti luoghi che Ezechia suo padre aveva demoliti, eresse altari ai Baali, fece degli idoli di Astarte, e adorò tutto l'esercito del cielo e lo servì.¹⁹⁴

Hanno costruito gli alti luoghi di Tofet, nella valle del figlio di Innom, per bruciarvi nel fuoco i loro figli e le loro figlie: cosa che io non avevo comandato e che non mi era mai venuta in mente.¹⁹⁵

Hanno costruito gli alti luoghi di Baal che sono nella valle dei figli di Innom, per far passare per il fuoco i loro figli e le loro figlie offrendoli a Moloc; una cosa simile io non l'ho comandata loro; non mi è venuto mai in mente che si dovesse commettere una tale abominazione, facendo peccare Giuda.¹⁹⁶

¹⁹² Koerbagh 1668a, p. 663.

¹⁹³ 2Cr. 28, 13.

¹⁹⁴ 2Cr. 33, 1-6.

¹⁹⁵ Ger. 7, 31.

¹⁹⁶ Ger. 32, 35.

È solo con il Nuovo Testamento che il termine *Gehenna/Gehinnom* diventa sinonimo di *Ades/Infernus*¹⁹⁷. Infatti, ancora ai tempi del *cherem* di Spinoza era profondamente dibattuto il tema dell'immortalità dell'anima, dibattito che rendeva difficile anche per i rabbini più dotti chiarire con certezza cosa fosse a tutti gli effetti questo luogo e se esistesse anche nel mondo ultraterreno dei morti, lo *Sheol*, come ricettacolo per le anime dei peccatori. Al contrario, gli Evangelisti e gli Apostoli più volte sembrano accettare e predicare l'esistenza della *Gehenna* come sinonimo, per l'appunto, di Inferno. È così, infatti, in diversi passi di Matteo, Marco e Luca, di Giacomo, degli *Atti* e dell'*Apocalisse* di Giovanni. In Matteo e in Marco, così come in Giacomo, è inoltre possibile leggere l'associazione tra la *Gehenna/Ades/Infernus* e il fuoco¹⁹⁸:

Ma io vi dico: chiunque si adira contro suo fratello, sarà sottoposto al tribunale e chi avrà detto a suo fratello: 'Raca', sarà sottoposto al Sinedrio e chi gli avrà detto: 'Pazzo', sarà condannato alla geenna del fuoco¹⁹⁹. [...] Ora, se il tuo occhio destro ti fa cadere in peccato, cavalo e gettalo via da te, poiché è meglio per te che uno dei tuoi membri perisca e non sia gettato tutto il tuo corpo nella geenna. E se la tua mano destra ti fa cadere in peccato, mozzala e gettala via da te, poiché è meglio per te che uno dei tuoi membri perisca e non vada tutto il tuo corpo nella geenna²⁰⁰. [...] E non temete quelli che uccidono il corpo, ma non possono uccidere l'anima; temete piuttosto colui che può far perire l'anima e il corpo nella geenna²⁰¹. [...] E tu, o Capernaum, sarai tu forse innalzata fino al cielo? No, tu scenderai fino nell'Ades, perché se in Sodoma fossero state fatte le opere potenti compiute in te, essa sarebbe durata fino a oggi²⁰². [...] E io altresì ti dico: Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia Chiesa, e le porte dell'Ades non la potranno vincere²⁰³. [...] E se il tuo occhio ti è occasione di peccato, cavalo e gettalo via da te; meglio è per te entrare nella vita con un occhio solo, che avere due occhi ed essere gettato nella geenna del

¹⁹⁷ L'affermazione è formulata da Koerbagh stesso nel *Ligt*, e non va intesa come una ricostruzione storicamente o filologicamente neutra. Si tratta, piuttosto, di un elemento polemico deliberato, funzionale alla sua tesi secondo cui la rappresentazione infernale è frutto di una costruzione immaginaria e teologicamente inconsistente. Allo stesso modo, l'accostamento indistinto tra *Vangeli*, *Atti*, *Lettere apostoliche* e *Apocalisse* – che nei moderni studi biblici vengono rigorosamente distinti per datazione, stile, contenuto e contesto – risponde, nel discorso di Koerbagh, a una strategia argomentativa mirata: trattare il Nuovo Testamento come un blocco unico, un “libro cristiano”, serve a evidenziare l'apparente coerenza interna di una dottrina dell'Inferno per poi smascherarla come priva di fondamento razionale e fondata su proiezioni antropomorfiche. L'imprecisione filologica non è quindi casuale, ma parte integrante di una critica che mira a disarticolare l'autorità stessa delle scritture rivelate.

¹⁹⁸

¹⁹⁹ Mt. 5, 22.

²⁰⁰ Mt. 5, 29-30.

²⁰¹ Mt. 10, 28.

²⁰² Mt. 11, 23.

²⁰³ Mt. 16, 18.

fuoco²⁰⁴. [...] Guai a voi, scribi e farisei ipocriti, perché scorrete mare e terra per fare un proselito e, quando lo avete fatto, lo rendete figlio della geenna il doppio di voi²⁰⁵. [...] Serpenti, razza di vipere, come scamperete al giudizio della geenna?²⁰⁶

E se la tua mano ti induce a peccare, mozzala; meglio è per te entrare monco nella vita, che avere due mani e andartene nella geenna, nel fuoco inestinguibile [dove il verme loro non muore e il fuoco non si spegne.] E se il tuo piede ti induce a peccare, mozzalo; meglio è per te entrare zoppo nella vita, che avere due piedi ed essere gettato nella geenna [dove il verme loro non muore e il fuoco non si spegne.] E se l'occhio tuo ti induce a peccare, cavalo; meglio è per te entrare con un occhio solo nel regno di Dio, che avere due occhi ed essere gettato nella geenna.²⁰⁷

Anche la lingua è un fuoco, è il mondo dell'ingiustizia. Posta com'è fra le nostre membra, contamina tutto il corpo, infiamma il corso della vita ed è infiammata dalla geenna.²⁰⁸

Simili sono anche le parole di Luca, sebbene sia totalmente assente il riferimento al fuoco: «e tu, o Capernaum, sarai tu forse innalzata fino al cielo? No, tu sarai abbassata fino nell'Ades!²⁰⁹ [...] Io vi mostrerò chi dovete temere: temete colui che, dopo aver ucciso, ha il potere di gettare nella geenna. Sì, vi dico, temete Lui»²¹⁰. Del tutto coincidente è quanto sostenuto anche in un passo degli *Atti degli Apostoli*:

‘poiché tu non lascerai l'anima mia nell'Ades, e non permetterai che il tuo Santo veda la corruzione. Tu mi hai fatto conoscere le vie della vita; tu mi riempirai di letizia con la tua presenza’. Fratelli, si può ben dire liberamente riguardo al patriarca Davide che egli morì e fu sepolto; e la sua tomba è ancora oggi fra noi. Egli dunque, essendo profeta e sapendo che Dio gli aveva promesso con giuramento che sul suo trono avrebbe fatto sedere uno dei suoi discendenti, prevede la risurrezione di Cristo e ne parlò, dicendo che non sarebbe stato lasciato nell'Ades e che la sua carne non avrebbe visto la corruzione.²¹¹

Numerosi ed esplicativi sono anche, e per certi versi soprattutto, i tre passi dell'*Apocalisse* in cui la Gehenna/Inferno viene chiamata Ades:

²⁰⁴ Mt. 18, 9.

²⁰⁵ Mt. 23, 15.

²⁰⁶ Mt. 23, 33.

²⁰⁷ Mc. 9, 43-47.

²⁰⁸ Gc. 3, 6.

²⁰⁹ Lc. 10, 15.

²¹⁰ Lc. 12, 5.

²¹¹ At. 2, 27-31.

Io sono il Primo e l'Ultimo, e il Vivente; fui morto, ma ecco sono vivo per i secoli dei secoli e tengo le chiavi della morte e dell'Ades.²¹²

Io vidi, ed ecco un cavallo giallastro; colui che lo cavalcava aveva nome Morte e gli teneva dietro l'Ades. Fu loro dato potere sopra la quarta parte della terra di uccidere con la spada, con la fame, con la mortalità e con le belve della terra.²¹³

E il mare restituì i morti che erano in esso; la morte e l'Ades restituirono i loro morti ed essi furono giudicati, ciascuno secondo le sue opere. Poi la morte e l'Ades furono gettati nello stagno di fuoco. Questa è la morte seconda, cioè lo stagno di fuoco.²¹⁴

Agli occhi di un pensatore come Koerbagh, l'indecisione e la mancanza di precisione ebraica hanno generato un fraintendimento vero e proprio, dando vita a un concetto rappresentante un luogo fisico – anzi, due luoghi fisici – del tutto inesistenti se non nell'immaginazione fallace e corrotta degli uomini.

A tale analisi razionalmente critica è sottoposto anche il termine *Diluvie* con, soprattutto, la sua implicazione biblico-mitica. Innanzitutto, l'Autore chiarisce il significato originale del termine: «inondazione, tracimazione, allagamento, esondazione d'acqua»²¹⁵. Nelle Scritture, tale termine è utilizzato per descrivere «un diluvio generale di acqua, chiamato anche diluvio universale, perché avvenne su tutta la terra a causa dei peccati dell'uomo, tanto che ogni essere vivente annegò, tranne otto persone, e di ogni animale puro sette coppie e di quelli impuri una coppia, che si salvarono in una cassa, o nave che dir si voglia, che era stata fatta per durare (vedi *Arke*)»²¹⁶. Anticipando, anche in questo caso, gli studi che si sarebbero svolti a partire dalle traduzioni dell'*Epopèa di Gilgames* e dalla scoperta delle rovine di Troia, attorno agli anni Ottanta dell'Ottocento, e i più recenti studi sulle inondazioni preistoriche, Koerbagh sostiene razionalmente che «può darsi che alcuni paesi siano stati talvolta sommersi e coperti dall'acqua, ma non è possibile che la vasta terra, che è rotonda e ricca di montagne altissime, sia stata interamente coperta d'acqua per tutto quel tempo. Perciò si deve intendere come un'inondazione di alcuni paesi»²¹⁷. Ancora una volta, l'Autore si dimostra non solo profondamente radicale, ma anche estremamente in anticipo sui tempi della ricerca storica

²¹² Ap. 1, 18.

²¹³ Ap. 6, 8.

²¹⁴ Ap. 20, 13-14.

²¹⁵ Koerbagh 1668a, p. 245.

²¹⁶ Koerbagh 1668a, p. 245.

²¹⁷ Koerbagh 1668a, p. 245.

e scientifica, se non in maniera esplicita e totalmente consapevole, almeno a livello di ragionamento e inconscio. Ed è, infatti, con lo stesso scetticismo razionalistico che guarda anche al lemma *Arke/Arca*: «una cassa [enorme] di cui si parla nelle Scritture, contenente sette e sette di tutti gli animali puri, due e due di quelli impuri, uomini e donne, quando il Diluvio si abbatté su tutta la Terra. Allora è bene perdonare quell'uomo, che non ha saputo fare di meglio che ritenere che la Terra fosse piatta [...] e quindi si è convinto che l'intera Terra poteva essere coperta interamente in pochi giorni dalla pioggia»²¹⁸. Sempre in riferimento ai miti biblici relativi al mare e alle acque, Koerbagh sembra strizzare l'occhio a Hobbes anche nella definizione di *Leviathan*, in maniera molto più esplicita di quanto non avesse fatto fino a quel momento, sostenendo che *Leviathan* «è il nome di una grande creatura marina, sul quale gli Ebrei ricamano molte geremiadi. Ma se si presta attenzione al modo incoerente di parlare nella Scrittura, si scoprirà che può essere inteso molto meglio come una comunità di persone o, meglio, una collettività, sotto un unico comandante, che è abile in mare e può portare in mare una grande flotta di navi con molti cannoni tonanti»²¹⁹. Non sembra la descrizione del Leviatano biblico, quanto piuttosto dell'ormai citato, infinite volte nel corso di questa Dissertazione, *Leviathan* di Hobbes.

Per quanto riguarda l'analisi esegetica operata dagli amici e colleghi e dai maestri di Koerbagh, si rimanda alla quarta parte di questa Dissertazione. Sarà infatti in corrispondenza dell'esposizione del VII capitolo del *Ligt*, intitolato *Van de h. schrift of het h. boek, de bibliis, of s. scriptura* (*Sulla Sacra Scrittura o sacro libro, de bibliis, o s. scriptura*), che si andranno a confrontare le pagine koerbaghiane con i corrispettivi nelle opere di da Costa, Hobbes, Spinoza e Meyer. Per ora, rimanendo saldamente ancorati alle parole stampate su un'opera pericolosa e osteggiata intitolata *Een Bloemhof van allerley lieflijkheyd sonder verdriet*, si procederà con l'analisi del terzo, grande macro-tema in cui è possibile dividere i lemmi del testo: la contrapposizione e il rapporto conflittuale tra Stato e Chiesa, tra Religione e Politica.

²¹⁸ Koerbagh 1668a, p. 61.

²¹⁹ Koerbagh 1668a, p. 403. Sottolineato mio.

E vera et rationali Theologia ad iustam et veram Religionem

«Complesso di credenze, sentimenti, riti che legano un individuo o un gruppo umano con ciò che esso ritiene sacro, in particolare con la divinità [...]. Il complesso dei dogmi, dei precetti, dei riti che costituiscono un dato culto religioso». Questo è il primo significato fornito dal Vocabolario Treccani per il termine *Religione*. Tale definizione non si discosta di molto da quella presentata da Koerbagh al lemma *Religie*: «religione, conoscenza di Dio, è il servizio con cui si cerca di compiacere o onorare Dio. Questo sta già accadendo in molti modi tra le persone, perché ci sono già molte religioni diverse. E ogni popolo, che ha una religione diversa dalle altre, pensa e crede che la sua via religiosa sia la migliore e la più gradita a Dio»²²⁰. Ma la vera colpa degli uomini – e, per estensione, delle loro religioni – è che «non solo lo pensa e lo crede, ma lo rivendica e lo sostiene non con la ragione e la verità, che sono di Dio, ma con la violenza del fuoco e della spada, del patibolo e della ruota. E ognuno impreca e maledice l'altro perché è miscredente e senza Dio, perché tra loro non c'è alcuna somiglianza nella religione o in alcuno dei sentimenti che riguardano la religione. È questa una grande prova, in effetti, del fatto che la retta religione ragionevole non sia nel mondo, perché essa se esistesse non avrebbe bisogno di essere mantenuta con la forza»²²¹. Un tema già presentato nel corso dell'analisi del *Samen-spraeck*, alla quale si rimanda²²² per una trattazione più completa che, qui, sarebbe superflua.

All'interno del macrocosmo delle religioni, quelle a cui maggiormente si dedica Koerbagh sono, ovviamente, quella ebraica e, soprattutto, quella cristiana. Essa, come esplicita l'autore, si basa sul *Cathechismus*, ovvero il «libro di educazione alla fede, contenente l'insegnamento della dottrina del Salvatore, così come viene impartita in chiesa e a scuola da coloro che appartengono alla religione riformata dei Paesi Bassi»²²³ e a quella cattolico-romana. L'opuscolo a cui fa strettamente riferimento l'Autore è il Catechismo di Heidelberg, redatto nella seconda metà del XVI secolo su ordine di Frederick III von Simmern, Elettore del Pfalz, «da alcuni uomini»²²⁴ della religione

²²⁰ Koerbagh 1668a, pp. 556-557.

²²¹ Koerbagh 1668a, p. 557.

²²² Cfr. *supra*, al cap. II di questa *Dissertazione*.

²²³ Koerbagh 1668a, pp. 122-123.

²²⁴ Il primo dei due autori fu Zacharias Baer (1534-1583), formatosi a Wittenberg con gli insegnamenti di Philipp "Melanchton" Schwarzerdt, amico e collega di Martin Luther, nonché uno dei maggiori protagonisti

riformata, o da coloro che si erano staccati dalla Chiesa cattolica romana, o compilato a partire dalle Scritture, anche se vi sono alcune tesi in esso contenute che sono false, irragionevoli ed estranee alle Scritture. Tuttavia, gli insegnanti della religione neerlandese riformata hanno una tale considerazione e credibilità per questo libretto, che lo proteggono al massimo e lo dichiarano lecito, e vogliono anche che tutti nella congregazione lo considerino tale senza alcuna contraddizione sulla base di epurazioni, anche se qualcuno riconosceva e vedeva meglio di loro [tali errori]»²²⁵. La vena intrisa di polemica anti-ecclesiastica di Koerbagh emerge prepotentemente fin da queste prime righe prese in esame, nel momento in cui sarcasticamente e retoricamente si chiede se «Dovremmo io o chiunque altro essere obbligati a credere che sia vero o falso ciò che [dicono] quei chiacchieroni che si sono riuniti qualche anno fa, solo perché l'ha stabilito una riunione della Chiesa a Dordrecht, o perché lo hanno detto gli insegnanti, anche se ne sapessimo di più? Questo mi sembra un po' incoerente, e non vedo perché si sia obbligati a farlo. Non lo faccio mai, anche se dovessi essere espulso o cacciato dalla chiesa cento volte»²²⁶. Non fu espulso, ma la sua previsione non si discosta di molto dal vero.

Sebbene possa esistere, a Koerbagh pareva impossibile ritrovarla e riconoscerla nella sua epoca, poiché «nessuno può dire quale sia il credo o il sentimento religioso giusto, perché ognuno vuole essere più giusto dell'altro. Come può dunque qualcuno, che ha rinunciato completamente al suo amore, criticare un altro in modo ragionevole?»²²⁷. O, ancor peggio, «nessuno può dire quale sia il credo o il sentimento religioso giusto» in un mondo ricolmo di sentimenti religiosi sconfinati nell'idolatria, che si manifesta «quando qualcuno onora le statue erette in memoria dell'uno o dell'altro, come i pagani

non solo della Riforma, ma anche della nascita della psicologia moderna. Baer, successivamente, studiò anche a Strasbourg, Basel, Lausanne, Genève, Lyon e Orléans, dove, per altro, studiò anche l'ebraico. Considerato più calvinista che luterano dai luterani stessi, fu nominato professore a Heidelberg da Frederick III von Simmern del Pfalz, pubblicando così diverse opere teologiche. Il secondo autore fu, invece, Caspar von der Olewig (1536-1587), formatosi prima tra Paris, Orléans e Bourges, poi a Genève sotto Calvin, a Zürich con i teologi riformati Pietro Martire Vermigli (1499-1562) e Heinrich Bullinger (1504-1575), e a Lausanne sotto Théodore de Bèze. Divenne, nel 1559, professore di filosofia e dialettica nella natia Trier/Trèves, dove, pur essendo stato diffidato non solo dal Consiglio comunale, ma anche dall'Arcivescovo, poté operare in tranquillità grazie alla protezione di Frederick III von Simmern del Pfalz. Poco prima della morte, divenne prima tutore e predicatore di Ludwig I di Sayn-Wittgenstein, Conte di Wittgenstein, e, successivamente, pastore e professore di teologia a Herborn, in Hassen.

²²⁵ Koerbagh 1668a, p. 122.

²²⁶ Koerbagh 1668a, pp. 123-124.

²²⁷ Koerbagh 1668a, p. 476.

onoravano le statue di Giove, Mercurio, Venere, ecc. e come quelli della religione cattolica romana onorano le statue di Pietro, Paolo, Maria, ecc.»²²⁸. In altre parole, «l'idolatria è fondamentalmente quando qualcuno, al posto dell'unico vero Dio, o dell'essere eterno, adora o venera qualcos'altro e ripone la sua fiducia in esso; oppure se adora o venera qualcos'altro, oltre a Dio, su cui ripone la sua fiducia, commette idolatria, oppure oltre la religione, cioè, pratica qualcos'altro oltre al servizio di Dio, su cui svolge un servizio divino»²²⁹. Ancora, «non è forse religione idolatra o pseudo-religione anche questa, quando oltre all'unico vero Dio si prende un essere umano come Dio e si pretende che sia l'unica consolazione sia in vita che in morte, poiché tuttavia la nostra unica consolazione non può essere, o non può consistere in nient'altro se non nella conoscenza del sommo bene e nella comunione con esso (perché la comunione nasce dalla conoscenza), che altro non è o può essere il sommo bene, come l'unico vero Dio o semplicemente l'Essere eterno?»²³⁰. La conclusione di Koerbagh è funzionale a porre un punto fermo sulla questione della superstizione e dell'idolatria all'interno delle religioni, tra cui, in particolare, il sacramento della comunione: «com'è possibile porre come unica consolazione, o bene supremo, un essere umano, oltre al semplice Essere che è il bene supremo, senza farne una religione [idolatra]?»²³¹. Al di là dell'ennesima, profonda critica al sacramento della comunione e, in generale, di tutte le religioni che non si fondano sulla razionalità, è interessante notare come, prima ancora di esplicitarlo a caratteri cubitali nel *Ligt*, già nel *Bloemhof* Koerbagh lasci intendere il suo concetto di bene supremo, raggiungibile attraverso l'unica *vera religio*, ovvero la conoscenza di Dio e della Natura e, di conseguenza, la comunione con essi. «La mente», sosteneva Spinoza negli stessi mesi, nell'anonimato di Rijsburg, «può fare in modo che tutte le affezioni del corpo, o le immagini delle cose, si riferiscano all'idea di Dio. [...] Chi intende chiaramente e distintamente sé stesso e i propri affetti ama Dio e tanto più quanto più conosce sé stesso e i propri affetti. [...] Questo amore verso Dio deve occupare la mente sopra ogni altra cosa»²³². Ancora, «questo amore verso Dio non può essere contaminato né da invidia né

²²⁸ Koerbagh 1668a, p. 345.

²²⁹ Koerbagh 1668a, p. 345.

²³⁰ Koerbagh 1668a, pp. 345-346.

²³¹ Koerbagh 1668a, p. 346.

²³² Spinoza 1677b, V, PP. XIV-XVI.

da gelosia; ma è tanto più alimentato, quanti più uomini immaginiamo uniti con Dio dallo stesso vincolo di amore»²³³. In altre parole, quanto più una mente conosce accuratamente sé stessa, tanto più conosce l'idea di Dio; e quanto più conosce l'idea di Dio – e, quindi, della Natura –, tanto più è in comunione con Dio attraverso un vincolo di amore intellettuale. Infatti, «quanto più conosciamo le cose singole, tanto più conosciamo Dio»²³⁴ e «intendere le cose mediante il terzo genere di conoscenza [ovvero la conoscenza chiara e distinta] costituisce la suprema pulsione della mente e la sua suprema virtù»²³⁵; quindi, «da questo terzo genere di conoscenza nasce il supremo acquietamento possibile della mente»²³⁶. Ma, siccome «l'amore intellettuale di Dio, che sorge dal terzo genere di conoscenza, è eterno»²³⁷, allora «la mente umana non può distruggersi del tutto con la distruzione del corpo; ma di essa rimane qualcosa che è eterno»²³⁸.

Amare Dio, in una forma di amore intellettuale basato su una conoscenza vera di sé e della Natura, è l'unica forma di salvezza, beatitudine ed eternità a cui può aspirare la mente umana. Tralasciando, almeno temporaneamente, se l'*aeternitas mentis* di Spinoza sia una forma personale o impersonale di *immortalitas animae* – è un tema ancora oggi nevralgico all'interno della critica spinoziana, che non è ancora stata in grado di dare una risposta definitiva –, è abbastanza evidente come, nonostante il riserbo mantenuto da entrambi gli Autori, essi debbano essersi confrontati su questi temi, giungendo, per altro, a conclusioni pressoché identiche e coincidenti. Dalla conoscenza scientifica/chiaro e distinta della Natura derivano necessariamente l'amore e l'altrettanto scientifica/chiaro e distinta conoscenza di Dio e delle sue leggi naturali; e conoscere adeguatamente Dio significa necessariamente amarlo, poiché «nessuno [che lo conosce adeguatamente] può odiare Dio»²³⁹ in quanto questo amore intellettuale altro non è che comunione della propria mente – e del proprio intelletto conoscitivo – con quella divina. Congiungersi a Dio attraverso la scienza naturale, che si presenta quindi come unica e vera teologia

²³³ Spinoza 1677b, V, P. XX.

²³⁴ Spinoza 1677b, V, P. XXIV.

²³⁵ Spinoza 1677b, V, P. XXV.

²³⁶ Spinoza 1677b, V, P. XXVII.

²³⁷ Spinoza 1677b, V, P. XXXIII.

²³⁸ Spinoza 1677b, V, P. XXIII.

²³⁹ Spinoza 1677b, V, P. XVIII.

possibile, è l'unico modo in cui sia possibile raggiungere la beatitudine eterna. Si ritornerà ancora, nel corso di questa Dissertazione, su queste tematiche complesse e, per certi versi, apicali del pensiero di Koerbagh e Spinoza, gli unici ad aver raggiunto tale livello di complessità riguardo il tema della beatitudine eterna. Lo stesso Hobbes, infatti, pur rifiutando gran parte della ritualità e dei dogmi cristiani, ritenuti orpelli necessari, sostiene che «tutto ciò che è NECESSARIO²⁴⁰ alla *salvazione* è contenuto in due virtù, la *fede in Cristo* e l'*obbedienza alle leggi*»²⁴¹; e se la seconda virtù è necessaria per uscire dallo stato di natura e sopravvivere nel mondo terreno, la prima rappresenta «il solo articolo necessario della fede cristiana», poiché «il solo articolo di fede (*unum necessarium*²⁴²) che la Scrittura rende assolutamente necessario alla salvazione è questo, che GESÙ È IL CRISTO»²⁴³. Per quanto, quindi, la conoscenza e, in particolare, il linguaggio rappresentino per Hobbes elementi fondamentali per la comunicazione e la comprensione del mondo e del suo funzionamento – leggasi della legge e dello stato di natura, delle leggi e dello Stato civile – egli non sembra attribuirvi la stessa capacità salvifica che si può riscontrare in Spinoza e Koerbagh, nei pensieri dei quali si aggira, in qualche modo, la mediazione del Cristo per entrare in comunione con Dio stesso. Riconoscere la funzione messianica del Cristo, come figlio di Dio promesso nell'Antico Testamento e il cui arrivo è annunciato dagli Evangelisti e dagli Apostoli – che, per altro, insegnano solamente che Gesù è il Cristo, e nient'altro, agli occhi di Hobbes –, sarebbe sufficiente al raggiungimento del Regno dei Cieli, purché, in vita, si obbedisca al proprio sovrano, chiunque egli sia, qualunque religione o credo egli professi, così come sancito da Paolo nella *Lettera ai Romani*: «Ogni persona stia sottomessa alle autorità superiori; perché non vi è autorità se non da Dio; e quelle che esistono sono stabilite da Dio. Perciò chi resiste all'autorità si oppone all'ordine di Dio; quelli che vi si oppongono si attireranno addosso una condanna [...]. Perciò è necessario stare sottomessi, non soltanto per timore della punizione, ma anche per motivo di coscienza. [...] Rendete a ciascuno quel che gli è dovuto: l'imposta a chi è dovuta l'imposta, la tassa a chi la tassa; il timore a chi il timore;

²⁴⁰ Maiuscoli e sottolineature presenti nella traduzione italiana di riferimento. Cfr. *Bibliografia*.

²⁴¹ Hobbes 1651, III, 43.

²⁴² Maiuscoli e sottolineature presenti nella traduzione italiana di riferimento. Cfr. *Bibliografia*.

²⁴³ Hobbes 1651, III, 43.

l'onore a chi l'onore»²⁴⁴. Le riflessioni di Koerbagh e Spinoza non possono, quindi, essere state riprese da Hobbes, né tanto meno dalla metempsicosi di stampo bruniano, né, ancora, diversamente da quanto non si possa pensare, da Socini, poiché, come ricordato già oltre un secolo fa da Alexander Gordon²⁴⁵, Fausto Socini aveva negato anche nella propria corrispondenza privata l'immortalità dell'anima, propendendo per la più radicale dottrina del condizionalismo, o sonno dell'anima, secondo il quale le anime rimarranno dormienti fino al Giorno del Giudizio. Del resto, lo stesso da Costa, nell'*Exame*, sosteneva che «l'opinione dell'immortalità, che postula beni e mali eterni, non è frutto di pietà, bensì di empietà»²⁴⁶, negandone a prescindere l'esistenza sia come *immortalitas animae* personale, sia come *aeternitas mentis* impersonale.

L'accusa principale mossa da Koerbagh ai suoi avversari è la stessa che rappresentò il principale reato – e peccato – da lui commesso ai loro occhi: l'essere un *hereticq*, un *eretico*, e diffondere un'*heresie*, un'eresia. L'eretico, letteralmente, è semplicemente colui che «segue le opinioni di qualcuno; [...] che sostiene le sue opinioni difendendole saldamente; [...] che sceglie una qualsiasi opinione»²⁴⁷. Tuttavia, tale atteggiamento dimostra mancanza di saggezza ed è fondato su un vero e proprio inganno, «perché a ciascuno viene insegnato fin dall'infanzia nella sua mente non a capire le cose, ma a credere ad alcune dottrine impossibili»²⁴⁸. Ma se questo è il significato di *hereticq*, «che male c'è nella parola *eretico*, che significa seguace, per cui vicendevolmente ci si odia, si combatte e ci si affligge, ci si impicca e ci si condanna al rogo? In fondo, non c'è nulla di male al mondo se ognuno sostiene il proprio pensiero, e il diritto che uno ha di essere un sostenitore della sua mente, lo stesso diritto lo ha anche l'altro di sostenere la propria mente»²⁴⁹. «Ognuno», continua Koerbagh, «è ugualmente prevenuto sul fatto che la propria convinzione sia la migliore, e quindi ogni convinzione chiama le altre eretiche, e di conseguenza ognuno di noi è un eretico tra gli eretici, e questo è vero perché la parola “eretico” significa seguace, e noi siamo dopo tutto seguaci di ciascuna delle nostre

²⁴⁴ Rm. 1, 1-7.

²⁴⁵ Gordon A. 1911, *Socinus*, in aa.vv. 1911, *Encyclopædia Britannica* (XXV), *Encyclopædia Britannica Inc.*, New York, pp. 320-322.

²⁴⁶ (da) Costa 1624, II, 20.

²⁴⁷ Koerbagh 1668a, pp. 338-339.

²⁴⁸ Koerbagh 1668a, p. 339.

²⁴⁹ Koerbagh 1668a, p. 339.

convinzioni. Ma il vero peccato è che non siamo seguaci della ragione, da cui scaturisce la verità, perché altrimenti non ci sarebbero tante divisioni, poiché la verità è semplice e chiara»²⁵⁰. All'interno della propria mente, del proprio pensiero, chiunque è quindi libero: «nessuno può giudicare il pensiero di un altro se non con grande ingiustizia, perché costui non può giudicare come un giudice, perché è in contraddizione con se stesso e la sua condanna è fatta per indole [maligna] e vanità»²⁵¹. Anche in questo caso, il principale riferimento è proprio Spinoza: «in uno Stato libero è lecito a ciascuno pensare ciò che vuole e dire ciò che pensa»²⁵², poiché se si suppone «che questa libertà possa esser repressa [...] ne conseguirebbe dunque che gli uomini penserebbero sempre cose diverse da quelle che dicono»²⁵³, e «pertanto, affinché sia apprezzata la lealtà e non l'adulazione, e affinché i poteri sovrani controllino lo Stato nel modo migliore [...], si deve necessariamente concedere la libertà di giudizio e gli uomini si debbono governare in modo che vivano in concordia, pur esprimendo opinioni diverse e persino contrastanti»²⁵⁴. Capovolgendo infine, ancora una volta, l'accusa a lui rivolta contro i suoi stessi querelanti, Koerbagh definisce *atheist*, ossia *ateo*, il «negatore di Dio, ripudiatore di Dio», ovvero «chi nega e disconosce l'esistenza di un Dio. Quindi, coloro che non conoscono Dio troppo bene sono negatori di Dio»²⁵⁵. Di nuovo, l'Autore non risparmiò le parole, nemmeno di fronte al rischio di censura, incarceramento o, peggio, arrivando ad accusare i teologi e i più ferventi fedeli di ateismo: «la maggioranza delle persone, compresi i teologi, sono negatori di Dio; perché sono pochi quelli che hanno una conoscenza approfondita di Dio. Il nome di Dio è noto a tutti, la sua essenza a pochissimi»²⁵⁶. Non conoscere la vera natura di Dio e sostenere le proprie dottrine ignorantemente false equivale all'ateismo. I *predikanten* neerlandesi, gli inquisitori cattolici, i pastori concistoriali di Ginevra, i rabbini e gli imam, i druidi pagani, i vescovi e i cardinali e persino il Papa, e di conseguenza tutti i loro seguaci che non mettono in

²⁵⁰ Koerbagh 1668a, p. 338.

²⁵¹ Koerbagh 1668a, p. 339.

²⁵² Spinoza 1670, XX, 1.

²⁵³ Spinoza 1670, XX, 11.

²⁵⁴ Spinoza 1670, XX, 14.

²⁵⁵ Koerbagh 1668a, p. 78.

²⁵⁶ Koerbagh 1668a, p. 78.

discussione i dogmi attraverso la ragione, non sono altro che atei in quanto incapaci – per ignoranza, malvagità, o entrambe – di conoscere la vera natura di Dio. Nemmeno i sociniani, come l'Autore confermerà nel *Ligt*, sono esenti da errori, per quanto siano i meno inclini all'ateismo, almeno agli occhi di Koerbagh.

A tal proposito, è interessante andare a esaminare come l'Autore si ponga di fronte non solo alle principali confessioni cristiane presenti nei Paesi Bassi e nell'Amsterdam da lui vissuti – vale a dire, il cattolicesimo e il protestantesimo calvinista –, ma anche ad altri credi o pseudo-filosofie religiose che, direttamente o indirettamente, aveva avuto modo di conoscere. Il principale bersaglio polemico è, chiaramente, la *Catholijke Religie*, la Religione cattolica, assieme ai suoi ministri e ai suoi “peccati”. Koerbagh definisce la confessione cattolica come «servizio universale di Dio»²⁵⁷, titolo con cui si appellano – erroneamente – i suoi seguaci: «la loro religione non è e non è mai stata la religione universale di Dio, perché la prima chiesa orientale differiva in molte cose dalla chiesa romana occidentale, e la chiesa romana differisce ancora molto dalla nuova chiesa riformata dell'Alta Germania e dei Paesi Bassi e di altri paesi, perché è più in armonia con l'orientale di quanto non lo sia l'occidentale con l'orientale stessa»²⁵⁸. I primi cristiani, in Oriente, «si sono appropriati del nome di universale e inizialmente in modo corretto, ma in seguito sono sorte divisioni e scismi che si sono protratti fino ad oggi»²⁵⁹, tanto che «non c'è una chiesa universale, ma diverse chiese gemelle, e ognuna di queste ritiene di essere la più antica, la più fedele alle Scritture e la più in accordo con la dottrina del Salvatore. Ognuna di esse possiede il nome di universale, ma nessuna di esse può avere questo nome da sola, perché si professano tutte cristiane»²⁶⁰. Se i cristiani fossero, invece, in grado di vivere «insieme in unità e pace sotto il loro capo, il Salvarore», allora potrebbero coesistere «senza odiarsi, perseguitarsi, bandirsi, maledirsi e picchiarsi a morte»²⁶¹. A capo della *Catholijke Religie* si trova il *Paus*, il Papa, termine che in origine significa semplicemente *padre* ma assume, «per estensione, il significato di capo, sorvegliante principale o il primo custode della congregazione cattolica romana, in quanto

²⁵⁷ Koerbagh 1668a, p. 124.

²⁵⁸ Koerbagh 1668a, p. 125.

²⁵⁹ Koerbagh 1668a, p. 125.

²⁶⁰ Koerbagh 1668a, p. 125.

²⁶¹ Koerbagh 1668a, pp. 125-126.

padre spirituale della congregazione, e quindi viene chiamato non solo padre puro, ma anche santo padre o Sua Santità. [...] Il Santo Padre è anche detto pontefice massimo (*pontifex maximus*) e custode della Città di Dio qui sulla terra»²⁶². Inoltre, «dei santi padri si dice anche che non possono sbagliare, ma se uno arriva al dominio e all'onore papale con l'astuzia, gli intrighi e la guerra, e così genera altri intrighi e altre guerre, non sta forse sbagliando?»²⁶³; d'altro canto, «se si va a guardare la vita dei santi padri, molti non sono stati degni di questo nome. [...] Non so, io la penso così, ma lasciamo perdere»²⁶⁴. È quindi quasi con stizza che l'Autore si approccia alla figura papale, lo stesso atteggiamento che pare suscitare in lui la definizione del termine *Bisschop, Vescovo*, tanto da spingerlo ad abbandonare per l'ennesima volta il proprio linguaggio distaccato e scientifico per lasciarsi andare a commenti sprezzanti: «dopo i tempi degli emissari [vedi *Apostel*] del Salvatore, ci sono stati dei vescovi che hanno solo insegnato e sostenuto la congregazione come ministri e insegnanti, ma senza alcun potere, grandezza o beneficio»²⁶⁵. Costoro furono, probabilmente, l'unica forma di gerarchia ecclesiastica accettabile da Koerbagh; tuttavia, ben presto «gli hanno dato sempre più potere, grandezza e vantaggio, sì, un vero e proprio dominio, non solo nella sfera spirituale, ma anche in quella temporale, e infine arrivarono al punto di diventare signori di paesi e città, che spesso andavano in guerra per grandezza, invece di insegnare alla Comunità»²⁶⁶.

Una delle principali colpe di cui si sono macchiate, nei secoli, le gerarchie ecclesiastiche cattoliche – così come quelle riformate, come specifica Koerbagh – è la *Simonie*, la simonia, ovvero l'«acquisto di beni spirituali, acquisto di un ministero spirituale, che è abbastanza comune tra il clero della religione romana, così come tra quelli della religione riformata. È il castigo nelle gerarchie clericali»²⁶⁷. L'origine della parola è ben chiarita dall'Autore: «questa parola deriva dal nome di un uomo di nome Simone, soprannominato per la sua abilità o conoscenza, un saggio (*Magus*) come quelli menzionati nelle azioni dei Santi, che voleva comprare i doni spirituali dello Spirito per

²⁶² Koerbagh 1668a, p. 491.

²⁶³ Koerbagh 1668a, p. 491.

²⁶⁴ Koerbagh 1668a, p. 491.

²⁶⁵ Koerbagh 1668a, p. 117.

²⁶⁶ Koerbagh 1668a, p. 117.

²⁶⁷ Koerbagh 1668a, pp. 593-594.

denaro, al quale era molto legato»²⁶⁸. Agli occhi di Koerbagh, all'interno dell'ecclesia romana, i principali colpevoli di tutte le eresie e ateismi diffusi sono i *Jesuyten*, i gesuiti: «il tipo principale tra il clero romano, che chiamano “compagni del Salvatore”, perché si considerano di pari dignità rispetto al falegname Gesù, che ritengono essere un Dio (altrimenti non varrebbe certamente la pena per loro essere paragonati a Lui che è molto più degno e grande, come credono, di un falegname) e quindi vogliono essere considerati, onorati e venerati come Dei»²⁶⁹. Essi, per di più, «sono ecclesiastici, ma si intromettono in tutti i tipi di affari di Stato e sono costantemente nei tribunali dei principi e dei re, per suscitare qua e là delle discussioni, dalle quali pensano di poter trarre qualche vantaggio»²⁷⁰. La principale arma nelle mani dei gesuiti – e dei loro “colleghi” domenicani – era, ancora e, forse, soprattutto ai tempi di Koerbagh l'*Inquisitie*, l'*inquisizione*, il cui significato originario era quello di «ricerca, processo, udienza, riproduzione [di prove]»²⁷¹, e, solo successivamente, di «inquisizione della fede, inchiesta sulla fede, o inchiesta sulla credenza, inchiesta sul credo, o inchiesta sulla confessione», trasformando questa pratica in un vero e proprio «abuso di potere del clero cattolico romano», dal quale ebbero origine «gli esami di fede che non servono ad altro che a rendere il loro potere abusivo ancora più grande e insopportabile e a dominare le menti degli uomini (cosa che nessuno dovrebbe fare), e ciò è indubitabile. Perché il loro potere non era sufficiente quando confessavano di credere in Dio e in Suo Figlio, e nel Suo Spirito, e facevano del Figlio il capo della congregazione [...]. Oh, non era questo il problema, ma qualcos'altro, ossia la conservazione e l'instaurazione dell'abuso di potere spirituale, perché molte persone cominciarono a pentirsene».

Koerbagh, in parte per esperienza personale, in parte per conoscenza indiretta che, all'epoca, non era difficile avere, aveva ben note le domande rivolte dagli inquisitori agli accusati: «qual è il Vostro sentimento nei confronti di Sua Santità e del suo Clero? E degli statuti spirituali? E credete che Sua Santità non sia il capo della congregazione (chiesa) e che la chiesa (cioè, principalmente Sua Santità e il Suo Clero) possa sbagliare?»²⁷². E

²⁶⁸ Koerbagh 1668a, p. 594.

²⁶⁹ Koerbagh 1668a, pp. 664-665.

²⁷⁰ Koerbagh 1668a, p. 665.

²⁷¹ Qui, e di seguito, Koerbagh 1668a, p. 366.

²⁷² Koerbagh 1668a, pp. 366-367.

«chiunque abbia detto qualcosa contro questo atteggiamento e abbia dato qualche ragione sul fatto che non c'era menzione di queste cose nelle Scritture, era evidentemente un eretico e veniva condannato come tale (cosa significhi *ketter*, vedi la parola *Heretjck*) e inoltre ammanettato, catturato, incarcerato, impiccato, bruciato, ecc.»²⁷³. Ancora una volta, la principale difesa di governanti e governati è proprio la *relds wijsheyd*, la vera saggezza, ovvero la *philosophia*: «questo grande abuso di potere che il clero ha gradualmente acquisito attraverso l'ignoranza e la non conoscenza di governanti, re, principi e altre autorità in quelle cose che principalmente avrebbero dovuto conoscere loro stessi, ossia la vera e corretta conoscenza di Dio, essendo contenuta anche nella vera saggezza (*philosophia*); o, in alternativa, se solo i loro consiglieri di Stato si fossero dotati di questi [filosofi], esperti in queste materie al di sopra del clero stesso, non avrebbero dunque avuto l'obbligo a essere calpestati dal clero»²⁷⁴. Figlio del *radical enlightenment* e anticipando il concetto illuministico di sovrano illuminato, consigliato e sostenuto da filosofi e dotti, Koerbagh non solo pone, sull'esempio di da Costa e, per certi versi, discostandosi da Spinoza²⁷⁵, ancora una volta, la religione ufficiale, atea e lontana dalla vera conoscenza di Dio, al di sotto della filosofia, pia e unica vera saggezza; ma consiglia addirittura ai governanti di diffidare degli ecclesiasti e di affidarsi a chi conosce Dio meglio ancora di questi ultimi, che mirano solo al potere personale e ai beni materiali, dimenticandosi il loro ruolo di tutori e insegnanti delle comunità. Costoro, agli occhi dell'Autore, strisciano come vipere nelle corti e nei palazzi di governo come infidi consiglieri di re e oligarchi, e «soffiano sempre alle loro orecchie inconsapevoli, pieni di parole di ogni tipo di malvagità e di distruzione dello Stato, e questo sotto la maschera della religione e della pietà»²⁷⁶. Il più grande sconcerto è provocato in Koerbagh proprio da coloro che lo hanno formato in gioventù e che, al suo tempo, stavano assumendo sempre più potere a discapito del laico e liberale partito dei de Witt: «mi stupisce che il clero della religione riformata, i cui padri e antenati hanno sopportato e sofferto molto per questo esame di fede, e i quali alla fine l'hanno affrontato e subito, ora sarebbero disposti a farlo loro stessi, se fosse permesso, come hanno già dimostrato alcune volte, pratica con

²⁷³ Koerbagh 1668a, p. 367.

²⁷⁴ Koerbagh 1668a, p. 367.

²⁷⁵ Cfr. *infra*, in questo cap. III di questa *Dissertazione*.

²⁷⁶ Koerbagh 1668a, p. 368.

cui sarebbero in grado di trasformare il Paese in un bagno di sangue, se il Governo, che lo impedisce, non fosse più saggio [di loro]»²⁷⁷. La critica all'inquisizione e alla sempre maggiore presa di potere da parte degli ecclesiasti non è rivolta, quindi, al solo clero romano, ma anche – e, in questo caso, soprattutto – a quello protestante, con un maggiore riferimento ai *predikanten* e ai pastori calvinisti neerlandesi. In altre parole, coloro che hanno più volte convocato e redarguito lui e il fratello e che, di lì a pochi mesi, lo avrebbero condotto fino al carcere e alla morte.

L'atteggiamento anticattolico e anticlericale koerbaghiano ha avuto origine non solo dalle vicende personali dell'Autore, ma anche dal suo confronto con maestri, ispiratori e colleghi. Non solo dall'atteggiamento ritenuto ben oltre l'eresia di Giordano Bruno, fin dagli anni di permanenza al convento domenicano, ma Koerbagh poté accingere inizialmente da Machiavelli e dalla sua critica alla Chiesa cattolica come principale causa delle divisioni e della debolezza politica dell'Italia cinquecentesca:

Abbiamo, adunque, con la Chiesa e con i preti noi Italiani questo primo obbligo, di essere diventati senza religione e cattivi: ma ne abbiamo ancora uno maggiore, il quale è la seconda cagione della rovina nostra. Questo è che la Chiesa ha tenuto e tiene questa provincia divisa. E veramente, alcuna provincia non fu mai unita o felice, se la non viene tutta alla ubbidienza d'una repubblica o d'uno principe, come è avvenuto alla Francia ed alla Spagna. E la cagione che la Italia non sia in quel medesimo termine, né abbia anch'ella o una repubblica o uno principe che la governi, è solamente la Chiesa: perché, avendovi quella abitato e tenuto imperio temporale, non è stata sì potente né di tanta virtù che l'abbia potuto occupare la tirannide d'Italia e farsene principe; e non è stata, dall'altra parte, sì debole, che, per paura di non perdere il dominio delle sue cose temporali, la non abbia potuto convocare uno potente che la difenda contro a quello che in Italia fusse diventato troppo potente.²⁷⁸

Allo stesso modo, Hobbes dedica un intero capitolo del IV libro del *Leviathan*, in cui, rivolgendosi in maniera polemica contro il santo e cardinale gesuita Roberto Francesco Romolo Bellarmino²⁷⁹, critica tutte le superstizioni e false credenze delle confessioni cristiane. «Il principale e più grande abuso della Scrittura [...] è il distorcerla per provare

²⁷⁷ Koerbagh 1668a, p. 368.

²⁷⁸ Machiavelli 1531, I, XII, 9-10.

²⁷⁹ Uno tra i più influenti teologi gesuiti, beatificato nel 1923 e santificato nel 1930 da Pio XI Ratti, Roberto Francesco Romolo Bellarmino (1542-1621) ricoprì diversi incarichi all'interno dell'Ecclesia romana: da Rettore della Pontificia Università Gregoriana a Cardinale di Santa Maria in Via, da Arcivescovo di Capua a Cardinale di San Matteo in Merulana, da Camerlengo del Collegio Cardinalizio a Cardinale di Santa Prassede, fino a, soprattutto, Prefetto della Congregazione dell'Indice dei Libri Proibiti. Originario di Montepulciano (SI), fu cruciale anche, e soprattutto, per la sua intransigenza come “interprete” filosofico e scientifico dei pensieri di Bruno e Galilei durante i loro processi.

che il regno di Dio, menzionato così spesso nella Scrittura, è la Chiesa presente o la moltitudine dei cristiani che vivono ora»²⁸⁰; «in modo conseguente con questo errore», continua Hobbes, «ci dovrebbe essere un uomo o assemblea per bocca di cui il nostro Salvatore (ora in cielo) parli, dia leggi e che rappresenti la sua persona davanti a tutti i cristiani». Questo potere definito dall'Autore come "regale", temporale, secolare e, a tutti gli effetti, politico, «è rivendicato universalmente dal Papa e, negli stati particolari, dalle assemblee dei pastori del luogo». Di conseguenza, da questo errore deriva che «un re cristiano riceva la corona da un vescovo» e che «i pastori, i diacono e tutti gli altri ministri della Chiesa assumono da sé il nome di *clero*, dando agli altri cristiani il nome di *laicato*, cioè, semplicemente, di *popolo*»²⁸¹, portando poi alla distinzione tra «leggi civili e quelle canoniche» e, ancor peggio, a dottrine al limite dell'eresia, in merito a i concetti di «vita eterna» e «morte sempiterna», alla «dottrina del purgatorio» e agli «esorcismi e l'invocazione dei santi», fino a giungere al vero e proprio abuso delle Scritture, operato «in difesa del potere del Papa»²⁸². Per quanto il principale avversario di Hobbes sia dunque Bellarmino e, per estensione, il papato e il credo cattolico, fra le righe vengono ugualmente criticate ugualmente le pratiche lontane dalla Scrittura che ancora rendono un Regno delle Tenebre anche i domini protestanti, come si è visto. E il successivo bersaglio polemico di Koerbagh è infatti proprio la *Gereformeerde religie*, la *Religione riformata* – ovvero la confessione nella quale lui, il fratello e gli amici e colleghi sono cresciuti, si sono formati e hanno vissuto – e, in particolare, il suo atteggiamento durante gli anni della Rimostranza e del Sinodo di Dordrecht. Ma prima di occuparsi di queste tematiche, è bene andare a fare un breve confronto, in attesa di una maggiore analisi in corrispondenza della trattazione del *Ligt* koerbaghiano, tra Spinoza e Koerbagh riguardo il rapporto tra filosofia e teologia. Infatti, sposando appieno le tesi di Socini e da Costa, che sostenevano non solo la distinzione nette tra filosofia razionale e teologia classica, ma anche la sottomissione della seconda alla prima, Koerbagh pare allontanarsi da quanto affermato da Spinoza nel *Tractatus*, laddove egli dichiara che «né la teologia è l'ancella della ragione, né la ragione l'ancella della teologia»²⁸³, e che a chiedersi se «la Scrittura

²⁸⁰ Hobbes 1651, IV, 44.

²⁸¹ Hobbes 1651, IV, 44

²⁸² Hobbes 1651, IV, 44.

²⁸³ Spinoza 1670, XV, 1.

sia l'ancella della ragione o la ragione l'ancella della Scrittura, ossia se il senso della Scrittura si debba adattare alla ragione o la ragione adattare alla Scrittura»²⁸⁴ sono soltanto coloro che «non sanno separare la filosofia dalla teologia»²⁸⁵. Di conseguenza, «chi dunque vuole adattare la Scrittura alla filosofia, attribuirà ai profeti molte cose che essi non si sognarono di pensare, e interpreterà in modo erroneo il loro pensiero»²⁸⁶; ma, allo stesso tempo, «chi vuole invece che la ragione e la filosofia facciano da ancelle alla teologia, sarà obbligato ad ammettere come dottrina divina gli antichi pregiudizi del volgo»²⁸⁷. Nell'analisi spinoziana, fu Moshé ben Maymón²⁸⁸ «il primo tra i Farisei a stabilire apertamente che la Scrittura si dovesse adattare alla ragione»²⁸⁹, mentre fu Yehudá ben Yosef Alfakhar²⁹⁰, avversario di Maymón e altrettanto rispettato, a sostenere la posizione contraria. L'unico modo per poter far convivere ragione e teologia è «spiegare le Scritture attraverso le [sole] Scritture»²⁹¹, dato che «né la Scrittura si deve adattare alla ragione, né la ragione alla Scrittura»²⁹². È una presa di posizione diametralmente opposta a quella Koerbaghiana, sia per quanto sostenuto nel *Bloemhof*, sia per quanto, come si vedrà, asserito nel *Ligt*.

²⁸⁴ Spinoza 1670, XV, 1.

²⁸⁵ Spinoza 1670, XV, 1.

²⁸⁶ Spinoza 1670, XV, 1.

²⁸⁷ Spinoza 1670, XV, 1.

²⁸⁸ Moshé ben Maymón (1135-1204), meglio noto come Mosè Maimonide, fu uno dei più importanti filosofi, rabbini, medici, talmudisti, giuristi e, in generale, pensatori dell'ebraismo. Originario di Kurdufa (Cordoba), in Al-Andalus, egli divenne celebre grazie alla sua profonda analisi del *Talmud* e, ancor di più, alla sistemazione delle normative religiose ebraiche note come *Halakhah*. Le sue opere riguardanti il diritto ebraico sono, ancora oggi, uno dei pilastri della letteratura rabbinica ortodossa, e si occupò anche di medicina, tanto che i suoi testi medico-scientifici sono studiati ancora oggi, tra cui il *Trattato sui Veleni e sui loro Antidoti*, il *Trattato sull'Igiene*, il *Trattato sull'Asma* e il celebre *Glossario dei Farmaci*, comprendente oltre quattrocento paragrafi di farmacopea in arabo, greco, siriano, persiano, berbero e spagnolo.

²⁸⁹ Spinoza 1670, XV, 2.

²⁹⁰ A oggi molto meno noto di Maymón, ma all'epoca parimente riconosciuto come maestro, Yehudá ben Yosef Alfakhar (?-1235) servì come medico a Toledo alla corte di Fernán Alfonso III de Castilla y León, così come il nonno Yehudá e il padre Yosef avevano servito alla corte del nonno, dello zio e della madre di quest'ultimo, ovvero Alfonso III de Castilla, Enrique Alfonso I de Castilla e Berenguela Alfonso de Castilla, madre proprio di Fernán Alfonso III de Castilla y León. È celebre, in particolar modo, per le sue posizioni all'interno della "controversia" presente tra le file dei pensatori ebraici riguardo il pensiero di Maymón.

²⁹¹ Spinoza 1670, XV, 3.

²⁹² Spinoza 1670, XV, 6.

Ritornando, invece, alle questioni inerenti le differenti confessioni cristiane, Koerbagh definisce così la *Gereformeerde religie*: «anche se questa religione (che è troppo ingiustamente chiamata semplicemente calvinismo)», sostiene l'Autore, «ha il nome di religione riformata o purificata, in quanto è cambiata un po' rispetto a quella cattolica romana, non può essere chiamata così in modo corretto, perché, come in tutte le altre religioni che sono apertamente professate, si differenzia ancora molto da una vera religione, che si basa sulla saggezza, sulla verità e sulla ragione»²⁹³. Come si ricorderà, si è a lungo parlato nel corso di questa Dissertazione della distinzione religiosa e politica, all'interno del calvinismo neerlandese, tra arminiani e gomaristi. L'importanza di questo vero e proprio scisma ha avuto una profonda ripercussione su Koerbagh, sia da un punto di vista personale, che di pensiero. Non perde mai l'occasione, infatti, di criticare aspramente i suoi avversari – i gomaristi – per il vero e proprio lago di sangue, metaforico e non, con cui hanno inondato le Province Unite a partire dagli anni del Sinodo di Dordrecht (1618-1619) e con le contemporanee espulsioni e decapitazioni dei membri del governo di Oldenbarnevelt. Atteggiamento che, per altro, si sarebbe ripresentato di lì a quattro anni con l'eccidio dei fratelli de Witt. In questo panorama solo apparentemente di un *gouden eeuw*, di un secolo d'oro, almeno se si osserva la *Republiek* dall'interno, Koerbagh si schiera, ancora una volta, apertamente: il rimostrante è, infatti, non solo il «rimostrante, lamentatore», ma anche e soprattutto colui che «dimostra o sostiene qualcosa di vero e chiaro»; infatti, i *Remonstranten* sono «i ripudiati della religione riformata»²⁹⁴. Al contrario, i *contra-remonstranten* sono coloro che «così vengono chiamati [...] all'interno della religione riformata (alias, Calvinisti) contrapposti ai Rimostranti o ai ripudiati della religione restaurata (alias, Arminiani), perché pensano di aver dimostrato agli Arminiani che si sbagliavano e che le cinque tesi di fede che avevano dimostrato essere vere erano false»²⁹⁵. Ma, a prescindere dalle differenze di credo e confessione, il più grave crimine commesso dai gomaristi stava proprio nel loro atteggiamento inquisitoriale, sanguinoso e violento: «essi stessi [in gruppo] erano accusatori e giudici di un singolo uomo e lo condannavano senza permettergli di risponderne. Questa è proprio una bella contro-rimostranza o opposizione! Ma anche un

²⁹³ Koerbagh 1668a, pp. 327-328.

²⁹⁴ Koerbagh 1668a, p. 559.

²⁹⁵ Koerbagh 1668a, p. 191.

contadino ignorante, in questo modo, avrebbe ragione e sconfiggerebbe l'uomo più colto del mondo, anche se la sua posizione fosse così chiara e vera»²⁹⁶. Costoro erano i principali antagonisti sulla scena politica neerlandese, e, in particolare, olandese, dei primi anni del XVII secolo, le eco dei cui scontri avevano avuto ripercussioni persino diversi decenni dopo: gli uni, sostenitori di tesi vere e chiare e per questo rinnegati; gli altri, inquisitori paragonabili agli ignoranti e agli illetterati. E, sempre costoro furono i protagonisti, gli uni indirettamente come accusati, gli altri direttamente come accusatori, di uno dei *Synoden*, dei Sinodi più importanti e dalle conseguenze più critiche della storia dei Paesi Bassi. Il significato primario di *Synode* è, infatti, «riunione, raduno, incontro, consiglio, riunione del consiglio» e, per esteso, ha finito per significare anche e soprattutto «una “riunione del consiglio spirituale”, [...] o “riunione del consiglio del clero di uno stato”, [...] al quale viene inviato da tutte le città e gli stati del Paese un membro del clero, che discute di tutte le questioni di rilievo relative alla religione e alla congregazione»²⁹⁷. Nei Paesi cattolici, questo termine è sostituito dal termine Consigli, *Consilien*, «Ma i maestri della religione restaurata, per non dare l'impressione di avere qualcosa in comune con i maestri cattolici, chiamano i loro consigli *Synoden*, parola greca che in neerlandese ha lo stesso significato di *Consilien*. E anche i *Synoden* sono necessari come i *Consilien*, ovvero, a mio giudizio, inutili»²⁹⁸. Agli occhi di Koerbagh, non solo, quindi, essi sono una brutta copia dei Concili cattolici ai quali è stato solamente cambiato il nome, ma i Sinodi sono altrettanto inutili, per il semplice motivo che, come si è visto e si vedrà ancora in seguito²⁹⁹, non deve essere la Chiesa a legiferare ma solo ed esclusivamente il governo legittimo e sovrano. E se i sinodi possono essere anche relativi a un singolo stato o provincia, un *Synode nationaal* è «una riunione di consiglio spirituale generale, una riunione di consiglio spirituale comune a tutti gli stati, cioè una riunione di consiglio spirituale comune al clero di tutti gli stati, che seguono una sola religione e una sola confessione, o riunione alla quale tutti gli stati, che seguono una sola professione di fede e di religione, inviano i loro ecclesiastici accordati»³⁰⁰. Di questo

²⁹⁶ Koerbagh 1668a, p. 192.

²⁹⁷ Koerbagh 1668a, p. 619.

²⁹⁸ Koerbagh 1668a, p. 619.

²⁹⁹ Cfr. *supra*, al cap. II, e *infra*, ai capp. IV-VI di questa *Dissertazione*.

³⁰⁰ Koerbagh 1668a, p. 619.

genere era stato il *Synode nationaal van Dordrecht*, il Sinodo nazionale di Dordrecht del 1618 e 1619, sul quale Koerbagh si è espresso a profusione, durante il quale «i seguaci di Hermanszoon furono giudicati, apparentemente senza ombra di dubbio, in errore riguardo una serie di dottrine»³⁰¹. Fu inoltre stabilito che «la Scrittura è stata tradotta fedelmente in lingua neerlandese, [...] ma devo comunque dire che non è vero che è stata tradotta fedelmente»³⁰².

Agli occhi dell'Autore, il credo calvinista e, per estensione, l'intera famiglia delle confessioni riformate, si presentano quindi come un necessario e utopisticamente valido tentativo di allontanarsi dalla Chiesa di Roma, patria di peccati come la simonia e di inutili orpelli e abbellimenti nella ritualità che non fanno altro che allontanare la comunità dalla vera religione. Tuttavia, questo tentativo si è dimostrato fallimentare, tanto quanto quello cattolico, se non di più, poiché ancor più radicato all'estrema ricerca di potere temporale e secolare personale. Ogni sforzo di raddrizzare la rotta della Riforma – sociniani, collegianti, anabattisti, antitrinitari in genere sono solo alcuni esempi – sono stati soppressi e soffocati con la forza, sia a livello teologico, sia a livello politico, sia a livello filosofico. Per quanto noti, oggi giorno Bouwmeester e Meyer sono noti prevalentemente agli “addetti ai lavori”, mentre Spinoza si è garantito una maggiore diffusione grazie all'anonimato e al sapiente lavoro postumo condotto da amici e colleghi; ancora, soltanto negli ultimi anni Adriaan Koerbagh ha iniziato a risollevare la testa dall'ombra, mentre il fratello Johannes rimane ancora oggi una grande incognita sotto molti punti di vista. Non si tratta di una vera e propria *damnatio memoriae*, ma il tentativo operato dagli orangisti e dai calvinisti radicali aveva preso proprio quella strada nell'intera società neerlandese, e non è quindi difficile capire lo sdegno di autori come Koerbagh, le cui uniche parole gentili, o, perlomeno, neutrali nel *Bloemhof* sono rivolte proprio nei confronti dell'*Anabaptist* e del *Libertijn*: l'anabattista è infatti colui «che crede che battezzare qualcuno giovane prima che sia in grado di professare la sua fede non sia sufficiente, ma che quando ha compiuto diversi lavaggi e può professare la sua fede debba essere battezzato di nuovo»³⁰³, mentre con il termine *libertino* pare parlare di se stesso, dal momento che lo definisce «uno spirito libero, cioè una persona che vive per conto proprio,

³⁰¹ Koerbagh 1668a, p. 620.

³⁰² Koerbagh 1668a, p. 620.

³⁰³ Koerbagh 1668a, p. 43.

senza aderire a questa o a nessuna religione in particolare, ma che poi si unisce a questa religione, o a quella, o a nessuna»³⁰⁴.

Il ponte che collega le tematiche della Religione e della Politica, della *Religie* e della *Politica*, è da ricercarsi in una pratica a metà fra temporale e spirituale, tra statale ed ecclesiastica: la scomunica, ovvero la condanna alla quale sono andati incontro gran parte degli amici, colleghi e ispiratori di Koerbagh, da Machiavelli a Bruno, da da Costa a Spinoza, fino a passare, anche se in maniera ancora minore tra 1667 e 1668, a lui e a suo fratello Johannes. Il termine *excommunicatie* significa infatti «fuoriuscita dalla comunità, espulsione dalla comunità, bando dalla comunità, allontanamento, esclusione dalla comunità. Ciò succede quando qualcuno non si comporta bene nella vita e nella dottrina, e conduce una vita indignante, in cui offende chiunque»³⁰⁵. Sebbene, dunque, la scomunica potrebbe avere un fondamento di giustizia e liceità, la pratica di per sé è stata, nei secoli, fin troppo abusata: all'interno della «religione cattolica romana (in quei luoghi o paesi in cui è stata istituita come fondamento dello Stato) vengono denunciate con molta leggerezza la vanità e la maledizione, sì, addirittura fino alla morte, come è stato dimostrato molte migliaia di volte, e sembra ancora essere usato contro coloro che erano, e sono, di un'opinione leggermente diversa da come spiritualmente vuole il clero, anche se i loro sentimenti o insegnamenti sono o erano molto più vicini alla Scrittura di quelli del clero stesso»³⁰⁶. Non solo, quindi, il clero cattolico utilizza la scomunica – e la messa a morte – con leggerezza disarmante, ma lo fa anche per eliminare letteralmente i dissidenti, nonostante costoro abbiano spesso una conoscenza teologica più precisa della loro. Ciò deriva sia dall'ignoranza, che dalla malvagità, poiché «non considerano che è impossibile, a causa della diversità di educazione e istruzione, che si possa essere tutti d'accordo in materia di fede, soprattutto perché vengono imposte tesi religiose incomprensibili, ed è quindi contro ragione che si uccide, maledice e bandisce, ma in realtà non hanno, come i cattolici romani, alcun potere, se non l'esclusione dalla congregazione, e questo ha poco significato per gli uomini che ricercano la conoscenza, che loro vogliono minacciare con tale esclusione»³⁰⁷. Senza nemmeno il bisogno di

³⁰⁴ Koerbagh 1668a, p. 406.

³⁰⁵ Koerbagh 1668a, p. 585.

³⁰⁶ Koerbagh 1668a, p. 286.

³⁰⁷ Koerbagh 1668a, p. 286.

esplicitarlo, l'Autore rende chiaro fin da subito chi siano, in realtà, il suo vero bersaglio polemico: le frange più radicali e autoproclamatesi ortodosse del calvinismo neerlandese. Costoro pareva infatti che mirassero al potere temporale e, «se poi volessero, come io credo, avere un potere assoluto qui nel Paese, credo che ne combinerebbero abbastanza, e praticerebbero poco l'amore e la tolleranza, le uniche cose che dovrebbero praticare»³⁰⁸. Amore e tolleranza dovrebbero essere gli unici principi che, in uno stato laico, liberale e progressista, dovrebbero perseguire gli ecclesiasti, che, invece, come già specificato in innumerevoli occasioni, mirano al potere e ai beni materiali. E, a differenza di quanto non avviene in altri passi del *Bloemhof*, qui l'Autore sembra inoltre voler criticare più aspramente gli ecclesiasti riformati rispetto a quelli cattolici:

Quelli della Chiesa cattolica romana non faranno nulla per danneggiare l'onore di nessuno perché, se qualcuno si confessa anche solo una volta, tutto è perdonato, ma quelli della religione riformata intaccheranno l'onore con più leggerezza, specialmente di quelli che odiano tanto, e lo escluderanno o bandiranno per una causa minore. Ma se lo stiano facendo in modo diligente, lascio a ciascuno il compito di valutare, poiché essi stessi sanno di non vivere così, o di aver sempre vissuto, come sembra ora. Se la gente comune sapesse come hanno vissuto e come vivono ancora, ne sarebbe disgustata e non li considererebbe più come ora.³⁰⁹

Eppure, l'elemento più importante della definizione del termine *excommuniceerde*, *scomunicare*, non è tanto nella ripetizione della propria idea anti-ecclesiastica in genere, quanto piuttosto la speranza (in parte vana) dell'Autore di poter vivere in uno Stato laico e tollerante: «ma oh», afferma infatti Koerbagh con evidente rammarico, «quanto è felice il paese i cui governi sono giunti a questa saggezza, che non hanno fondato la loro amministrazione del territorio sul velo di una qualsiasi religione, per sostenere la quale è necessario bandire, maledire, impiccare, bruciare e picchiare a morte, ma solo su buone leggi fondiarie e su un'equa gestione della terra, con la quale permettono, cosa che serve alla prosperità e al benessere del Paese, che ogni uccello possa cantare dopo aver beccato»³¹⁰. La forma più equa, egualitaria e prospera di Stato, ovvero quella che mira solamente al benessere dei propri cittadini/uccelli, è proprio quella che non si fonda sulla religione – così come erano, al contrario, tutti gli esempi a cui Koerbagh poteva attingere

³⁰⁸ Koerbagh 1668a, pp. 286-287.

³⁰⁹ Koerbagh 1668a, pp. 287-288.

³¹⁰ Koerbagh 1668a, p. 287.

– ma sulla libertà di pensiero e di espressione, ovvero quel Paese in cui qualunque uccello possa esprimersi dopo avere goduto del proprio pasto. Una Nazione dove, «un uccello, dopo essere stato beccato e graffiato dagli uccelli più grandi, possa volare verso uno degli uccelli più piccoli, e riposare lì facilmente all'ombra della vite e del fico, senza essere soggetto a invidia o a gelosia»³¹¹.

È facile riconoscere in queste parole, ancora una volta, l'influenza hobbesiana e machiavelliana-delacourtiana nella sottomissione della Chiesa allo Stato, ma, ancor di più, in questa feroce critica anticlericale volta alla difesa della laicità e liberalità statale e della libertà di pensiero ed espressione, è quasi automatico ritrovare lo stesso sentimento che, negli stessi mesi o in quelli appena successivi, ovvero i mesi dell'incarcerazione e della morte di Koerbagh, aveva spinto Spinoza a formulare il celebre mesto elogio della città di Amsterdam, a meno di un anno dalla dipartita dell'amico e nel periodo più buio della tolleranza neerlandese: «Sia d'esempio», afferma infatti l'«ebreo maledetto»,

la città di Amsterdam, che sta sperimentando il frutto di questa libertà con suo grande profitto e l'amministrazione di tutte le nazioni. In questo Stato assai fiorente e in questa città notevolissima tutti gli uomini, di qualunque nazione o setta essi siano, vivono nella massima concordia. [...] Non si curano affatto né di religione né di setta, poiché questo non giova in nulla a vincere o a perdere una causa davanti al giudice. E purché non facciano del male a nessuno, diano a ciascuno il suo e vivano onestamente, non c'è setta, per quanto odiosa sia, i cui seguaci non siano protetti e difesi dalla pubblica autorità dei magistrati.³¹²

La Politica come scienza per una Scienza come politica

“Figlio” intellettuale di Machiavelli, considerato l'ideatore della scienza politica moderna, del giusnaturalismo di Hobbes e de Groot, e delle dottrine democratiche di de la Court, Koerbagh definisce la *Politica* come «scienza dello Stato, scienza dell'amministrazione del territorio. L'arte o la scienza di governare o amministrare uno Stato, un impero, un territorio o una città»³¹³. Inoltre, nella definizione del termine *Politijc*, *Politico*, distingue i suoi due significati come aggettivo e come sostantivo: nel primo caso, infatti, significa «civile, statale, civico»³¹⁴ e, nel gergo popolare, anche

³¹¹ Koerbagh 1668a, p. 287.

³¹² Spinoza 1670, XX, 15.

³¹³ Koerbagh 1668a, p. 508.

³¹⁴ Qui e di seguito, Koerbagh 1668a, p. 508.

«sleale, astuto, ingannevole, furbo»; nel secondo caso, al contrario, significa «statista, esperto di governo, esperto nel governo e nell'amministrazione di paesi e città» e «un ospite malvagio, un astuto imbrogliatore, un furfante spocchioso». L'intero *Principe* di Machiavelli è incentrato sulla definizione di *politica* come scienza e arte estremamente complicata, la quale, tuttavia, rappresenta il campo nel quale l'uomo, più che in ogni altra materia, può mostrare e realizzare le proprie capacità. Allo stesso modo, è proprio nella scienza politica che Hobbes rivolge le sue speranze per l'uscita dallo stato di natura e la creazione dello Stato civile. Non è quindi una novità la definizione che dà Koerbagh del termine *Politica*, ma aiuta a chiarire le basi e le origini, tanto quanto nel *Woorden-Boek* e nel *Samen-spraeck*, della sua personale teoria politica. E, ancora una volta, ricompare la definizione del termine *Contract*, *contratto*, definito dall'Autore, che nel *Woorden-Boek* aveva utilizzato le parole «atto, accordo, intesa, obbligazione»³¹⁵, come «atto, negoziazione, azione, trattato, condizione»³¹⁶. Ancora una volta³¹⁷, il parallelismo tra il *De Cive* hobbesiano e il pensiero di Koerbagh è più che evidente. Trattandosi, nel suo caso, di uno Stato post-patto, la scienza politica dell'Autore ha, come primo e più forte caposaldo, la *Loy*, la *Legge*, «una legge, o sapere, cioè ciò che si sa o si dovrebbe sapere per regolarsi e organizzarsi in base ad essa, e vivere in base ad essa»³¹⁸. Si tratta, come egli stesso specifica, «di una legge buona e giusta, che non contraddice e non è in contrasto con il diritto innato, nonostante a volte si debba vivere la propria vita seguendo una legge ingiusta, la qual cosa viene chiamata coercizione»³¹⁹. Le leggi devono essere buone, o, almeno, è ciò che è auspicabile, nonostante a volte *si debba* obbedire alle leggi ingiuste, come sostenuto da buona parte degli autori con cui si interfacciò egli stesso, *in primis*, Paolo, Hobbes e Spinoza. La definizione del lemma *Loy* prosegue poi con diversi esempi, ripresi da Platone, dall'Antica Roma e dallo storico Giustino, che hanno il fine di dimostrare l'inutilità e la pericolosità di leggi estremamente numerose e intricate, tant'è che «è meglio avere poche leggi ferme e buone, piuttosto che avere molte leggi inutili

³¹⁵ Koerbagh 1664a, pp. 84-85.

³¹⁶ Koerbagh 1668a, p. 189.

³¹⁷ Cfr. *supra*, al cap. II di questa *Dissertazione*.

³¹⁸ Koerbagh 1668a, pp. 410-411.

³¹⁹ Koerbagh 1668a, p. 411.

mescolate a qualche legge buona, perché si cerca di impigliarsi l'un l'altro con la moltitudine delle leggi»³²⁰:

Che leggi che hanno i giuristi, e che codici intricati! Ma lo sanno bene come Platone, che una volta disse: tra i popoli che hanno molte leggi ci sono anche molte dispute o bisticci, cattivi usanze o costumi. Gli studiosi vicini ai regimi tirannici hanno sfruttato la moltitudine di dispute e battibecchi. Giustino, uno storico romano, scrive degli arcieri nomadi della Scizia, un popolo antico e famoso, che vivevano meglio con poche leggi che i greci con tutte le loro leggi e il loro sapere. Anche i Romani avevano molte leggi, anche più dei Greci, eppure vivevano di litigi, rapine, costrizioni e ogni tipo di eccesso. Sembra quindi che dove ci sono molte leggi, ci siano anche molte trasgressioni; dove ci sono poche leggi, ci sono poche trasgressioni.³²¹

Le leggi devono essere poche e giuste e, soprattutto, comprensibili, così da esautorare del potere auto-arrogatosi i giuristi e gli studiosi di diritto che, come tutti gli altri dotti in genere, si approfittano della complessità del sapere per ingannare e raggirare gli ignoranti che si rivolgono a loro. Sembrerebbe quasi, in questo caso, un'autocitazione alla *Prefazione* del *Woorden-Boek*, dove si parla di «coloro che sono ignoranti nella lingua latina [...] e che tuttavia non vogliono dare l'impressione di sapere meno di coloro che sono esperti nella lingua, [...] tanto da usare nei loro scritti e discorsi parole ed espressioni latine e basate sul latino, così come parole francesi e altre scozzesi, al fine di apparire colti»³²², ossia coloro contro i quali il *Woorden-Boek* si presentava «utile anche per controllare il senso e l'esposizione delle loro parole, nel caso in cui vogliano usarle, anche se sarebbe molto meglio che non le usassero mai, per non usarle in modo sbagliato»³²³. L'obiettivo primario di questa legge, ovvero ciò che deve essere fatto nello Stato civile che rispetta e si adegua al diritto naturale e, contemporaneamente, la conoscenza di ciò, è stabilire, attraverso l'ausilio della scienza politica, i protagonisti principali all'interno dello Stato civile stesso: i *Souveraine regeerders*, i *Governatori sovrani*.

Innanzitutto, per essere sovrano, un individuo o una collettività di individui devono essere detentori di un'*Auctoriteyt*, ovvero di «procura, potere, attendibilità, potenza, capacità, autorità, rispettabilità, dignità, avere potere, apparenza, decoro,

³²⁰ Koerbagh 1668a, p. 411.

³²¹ Koerbagh 1668a, p. 411.

³²² Koerbagh 1664a, foll. 3 e 4. Cfr. *supra*, al cap. II di questa *Dissertazione*.

³²³ Koerbagh 1664a, foll. 3 e 4.

credibilità, superiorità»³²⁴. In maniera più approfondita ed estesa, l'Autore riprende quanto aveva affermato anche nel *Woorden-Boek*, dove definiva l'*auctoritas* come «forza [fisica e non], potere, ricchezza, reputazione»³²⁵, citando quasi letteralmente il *Leviathan*, dove Hobbes sostiene che «il potere di un uomo (preso in senso universale) sono i mezzi che ha al presente per ottenere qualche apparente bene futuro; esso è o *originario* o *strumentale* [...] il *potere naturale* è l'eminenza delle facoltà corporee o mentali [...]. Sono *strumentali* quei poteri che, acquisiti per mezzo dei primi o della fortuna, sono mezzi e strumenti per acquisirne di più: come le ricchezze, la reputazione, gli amici e [...] buona sorte»³²⁶. Solamente chi è riconosciuto come autorità è detentore anche del potere *souverain*, del «potere supremo» ed è rispettato come «governo o capo assoluto, o sovrano supremo che ha il potere supremo nel governo del territorio»³²⁷. In altre parole, un «sovrano assoluto e supremo»³²⁸, e di conseguenza la *Souverainiteyt*, la *sovrantà*, è nient'altro che «sovrantà, supremazia, potere o dominio supremo su persone e terre»³²⁹. Parrebbe, dunque, che i *Souveraine regeerders*, i *Governatori sovrani*, possano avere, agli occhi di Koerbagh, delle caratteristiche degne di un Leviatano hobbesiano, dal momento che la loro prima definizione è «governanti supremi, governanti assoluti, suprematisti, signori, capi». Eppure, la natura democratica e rappresentativa dell'Autore non tarda a venire allo scoperto:

Alcuni sembrano voler usare le parole *Souveraine regeerders* come se significasse governanti a tempo indeterminato, o governanti a eterni. Ciò non può essere, perché solo Dio è un sovrano o governatore eterno, e perché inoltre tutto il potere dell'uomo è determinato. Uno o alcuni possono avere il potere supremo in un preciso ambito su un popolo e su un paese per compiere in materia di governo dello stato, sia in guerra che in pace, ecc. ciò che ritengono migliore e che gli piace senza che nessuno dica nulla; ma il loro potere non è eterno e illimitato, poiché esistono necessariamente alcune leggi ragionevoli o radicate, o non potrebbero essere uomini ragionevoli.³³⁰

³²⁴ Koerbagh 1668a, p. 83.

³²⁵ Koerbagh 1664a, p. 256. Cfr. *supra*, al cap. II di questa *Dissertazione*.

³²⁶ Hobbes 1651, I, 10.

³²⁷ Koerbagh 1668a, p. 600.

³²⁸ Koerbagh 1668a, p. 600.

³²⁹ Koerbagh 1668a, p. 600.

³³⁰ Koerbagh 1668a, p. 600.

Il potere sovrano e assoluto è sì supremo e non vincolato dall'opinione pubblica, purché l'autorità che lo detiene e lo esercita lo faccia in maniera temporanea e limitata, nonché sottomessa alle leggi ragionevoli. Di conseguenza, nonostante il suo primo significato sia «reato di lesa maestà, violazione della legge più alta, si dice sia stato commesso quando qualcuno ha dato la caccia al Re, o al Sovrano del Paese», il *crimen laese majesteyt* significa, in realtà, «reato di tradimento del territorio, reato di inimicizia contro gli Stati del Paese, violazione del potere sovrano. Questo reato consiste in un'offesa al bene comune e al benessere del Paese, oltre che nel tradimento e in altri reati nefasti contro gli Stati del Paese. Tali reati sono spesso commessi anche dai Re, dai Principi o dai Governanti del Paese, quando violano le leggi del Paese e cercano di violare la libertà e i privilegi del popolo e di sopprimerlo con guerre inutili, e persino violente»³³¹. La radicalità dell'ideale democratico koerbaghiano, che si discosta nettamente dal monarchismo di Hobbes e dall'incertezza del pensiero spinoziano, abbraccia *in toto* la dottrina di De la Court, mutuata da Machiavelli. Così come il filosofo-mercante aveva sostenuto nelle *Consideratien* e nei *Discoursen*³³², non solo dà estrema importanza al termine *Republijc*, ma lo fa in vista della definizione di *Democratie*, di *democrazia*:

Republijc, o *Republijcque*, un commonwealth, uno stato comune, è un governo comune, o governo del paese, in cui alcuni dei membri più importanti e di spicco del popolo hanno la gestione del paese.³³³

Democratie, governo del popolo, sovranità del popolo, potere del popolo. Un governo, o amministrazione, in cui ogni cittadino onesto ha il suo voto in consiglio per il bene del Paese. Ci si augura che tale governo popolare possa esistere qui in queste terre neerlandesi. Anche se ci fossero re e grandi sovrani, essi avrebbero più un governo consultivo che un governo di comando, e il diritto e il potere supremo rimarrebbero al popolo, del quale il governo qui e in molti luoghi è ancora un'ombra, ma il potere ha già perso un po' della sua forza.³³⁴

In una Nazione dove l'oligarchia borghese e liberale stava entrando in una profonda crisi, dalla quale, per altro, non si sarebbe più risolledata; in uno Stato in cui la fazione monarchica e conservatrice stava per assumere, per una seconda volta, con la violenza il potere sovrano; in una realtà europea che andava sempre più in direzione della formazione

³³¹ Koerbagh 1668a, p. 209.

³³² Cfr. *supra*, al cap. II di questa *Dissertazione*.

³³³ Koerbagh 1668a, p. 230.

³³⁴ Koerbagh 1668a, p. 565.

e del consolidamento degli Stati nazionali assoluti; in questo panorama politicamente, religiosamente e socialmente teso, tali affermazioni rappresentano qualcosa di estremamente potente e originale a livello ideologico, tanto da essere state cancellate e dimenticate per diversi secoli, in attesa di tempi maturi. Infatti, Machiavelli e Spinoza non chiarirono mai la loro vera ed effettiva ideologia politica; Hobbes, al contrario, lo fece, ma in favore della monarchia; e, infine, i De la Court sostennero sì la repubblica democratica, ma rimanendo all'interno dell'élite borghese e artigiano-mercantile, senza mai invischiarsi apertamente con le questioni religiose e teologiche dei Paesi Bassi. Koerbagh, contrariamente, sfidò a viso aperto i suoi avversari, mettendo in luce i loro errori, i loro peccati, e gli antidoti al loro “veleno”, come un nuovo Giordano Bruno sulle rive dell'Amstel e della baia Ij³³⁵.

Sono poche le definizioni strettamente politiche – quindi inerenti alla scienza politica – presenti nel *Bloemhof*. L'opera, infatti, come si può dedurre anche dalla struttura di questo terzo capitolo, è dedicata prevalentemente a tematiche da un lato naturali e naturalistiche, e dall'altro ad alcune di maggiore interesse in questa *Dissertazione*, ovvero i temi teologici ed esegetici. Il *Bloemhof*, infatti, con le sue migliaia di lemmi e definizioni stampati su oltre seicento pagine, si presenta non solo come vocabolario del sapere scientifico, che comprende, quindi, anche le tematiche presenti nel *Woorden-Boek* e nel *Samen-spraeck* – ovvero la teologia politica e la sottomissione della Chiesa allo Stato – e quelle più recenti di cui, negli anni, aveva discusso soprattutto con Spinoza, Meyer e il fratello Johannes – ovvero le questioni teologico-esegetiche –, ma anche e forse soprattutto come un compendio necessario sia per dare più consistenza a quanto sostenuto nei due testi del 1664, sia per condurre il lettore alla piena comprensione del contemporaneo *Ligt*. Si tratta di un'opera complessa, intricata, colma di argomenti e argomentazioni, che per troppo tempo è rimasta, assieme al *Woorden-Boek* e al *Samen-spraeck*, nell'ombra del *Ligt*, facendo così dimenticare che il principale motivo della caccia ai suoi danni e del successivo processo fu proprio il *Bloemhof* con le sue “blasfemie” esegetiche e teologiche e con le sue “diavolerie” politiche, a causa delle quali il partito liberale, già in profonda crisi, non poté porre un freno all'odio e alle azioni dei *predikanten*. Un'opera, ancora, in cui, ben più che nelle altre tre edite tra il 1664 e il 1668,

³³⁵ La città di Amsterdam sorge sulla foce dell'Amstel, che, un tempo, si immetteva nella baia nota come Ij, oggi trasformata in una serie di laghi grazie a diverse dighe e sbarramenti.

a interpretare realmente la parte del protagonista sono il razionalismo scientifico, la conoscenza naturale e il metodo galileiano-cartesiano come unico criterio per discernere tra vero e falso, tra religione e scaramanzia, tra giustizia e ingiustizia, tra bene e male, tra scienza e superstizione. È forse il *Bloemhof* l'opera in cui maggiormente si esprime nella sua complessità la formazione scientifica dell'Autore, formatosi, come si ricorda, non solo in Diritto e Filosofia, ma anche e soprattutto in Medicina, Botanica, Fisica, Anatomia, Chirurgia, Geologia, Astronomia e, in generale, nelle Scienze naturali. Ed è così che, come a chiudere un cerchio apertosi all'inizio di questo terzo capitolo di questa *Dissertazione* con la descrizione dell'"eresia naturalistica" di Koerbagh, si decide di chiudere la trattazione del *Giardino* proprio presentando alcune tra le definizioni più significative all'interno di questo panorama scientifico.

È così, ad esempio, che il termine *Abortieren*, *abortire*, perde qualunque implicazione morale o religiosa, nonostante la sua equiparazione all'omicidio nella bolla *Effrenatum* redatta nel da Papa Sisto V Peretti: «abortire [...], cioè quando una donna incinta dà alla luce un bambino morto nel primo, secondo, terzo, quarto, quinto o sesto mese. Invece, se una partorisce nel settimo o nell'ottavo mese, se il frutto è già vivo e nascituro e rimane vivo, allora si dice che partorisce prematuramente, perché il termine completo è di nove mesi»³³⁶. Ancora, dopo anni di studi nosologici, l'Autore ha ben presente il modo in cui descrivere una patologia, sia per quanto riguarda la sua patogenesi e la sua eziologia, sia per quanto riguarda la sua sintomatologia. È un esempio il caso del termine *Lepra*, ovvero *lebbra*:

Questa è una malattia che colpisce tutto il corpo con un male contagioso, o scabbia, così che la parte superficiale della pelle diventa spessa, friabile, dura e cadente in modo non uniforme, come composta da squame, diventando così ruvida e tagliente. Questa irritazione è contagiosa, come lo sono la maggior parte delle irritazioni o infezioni, e quindi coloro che ne sono afflitti sono separati dalle persone, per timore che ne contaminino gli altri. È anche difficile curare, o almeno pronunciare la diagnosi e la cura. Ci sono pochissime persone qui in questo paese che sono contagiate da tale malattia.³³⁷

Inoltre, Koerbagh mostra una profonda conoscenza non solo della scienza nosologica, ma anche della scienza terapeutica, esplicitando l'esistenza di farmaci come il «*Corrosijf*, o

³³⁶ Koerbagh 1668a, p. 5.

³³⁷ Koerbagh 1668a, p. 402.

Corrosijf medicament, [ovvero] una medicina corrosiva, o medicina caustica, usata per corrodere la carne che è ormai troppo corrotta»³³⁸. Spesso, tali medicamenti vengono realizzati utilizzando un *Mineraal*, ovvero «frammenti di pietra di montagna, proveniente dalle viscere della montagna, prodotto di una montagna, [...] ciò che si cava dalle montagne, come l'oro, l'argento, il rame, il ghiaccio, ecc»³³⁹, e/o un prodotto della Botanica, i cui termini vengono descritti dall'Autore allo stesso modo in cui vengono descritti tuttora. Per esempio, l'*Abricok*, l'albicocca, è «un frutto che cresce su un albero abbastanza alto, rotondo, giallo sia all'esterno che all'interno, succoso e di sapore gradevole, all'interno ha una noce dura o un guscio al posto del nocciolo, dentro al quale si trova un'armellina o nocciolo dolce»³⁴⁰; e l'*Alleluja*, ben diversa dall'*Halleluja*, altro non è che l'odierna *Oxalis acetosella*, l'*acetosella*, o, come veniva chiamata nei Paesi Bassi del XVII secolo,

trifoglio acido [...]. Esiste un trifoglio acido a due terzi di foglia, o fiore di mucca, ovvero il trifoglio acido a fiori bianchi [*Oxalis acetosella*] e il trifoglio acido a fiori gialli [*Oxalis pes-caprae*]. Il trifoglio bianco è un'erba che non cresce alta dal terreno, con sottili steli che spuntano dalla radice; sulle spine di ciascuna di esse spuntano tre foglie delicate, sottili, piccole, di colore verde chiaro, dal sapore zuccherino; le foglie di trifoglio vicine sono simili, tranne per il fatto che ogni foglia ha una sfera profonda al centro.³⁴¹

Ancora, figlio della “rivoluzione” di Mikołaj Kopernik, Galileo Galilei e Johannes Kepler, Koerbagh ha ben presente anche l'esistenza e la natura delle *stelle erranti* (termine che indicava, dal greco πλάνητες ἀστέρες, i *pianeti*), contrapposti alle *stelle fisse* e tra le quali si annoverava anche «*Saturnus*, [...] una delle [...] stelle erranti, la stella errante Saturno. [...] sono quindi chiamate stelle erranti perché non si vedono sempre in un unico punto del cielo, come le stelle fisse. Saturno era considerato un Dio dagli antichi pagani e si dice che fosse il padre di Giove»³⁴². Non è un caso che, proprio a partire dagli studi di Galileo, nel 1656 il matematico, astronomo e fisico olandese Christiaan

³³⁸ Koerbagh 1668a, p. 204.

³³⁹ Koerbagh 1668a, p. 446.

³⁴⁰ Koerbagh 1668a, pp. 5-6.

³⁴¹ Koerbagh 1668a, p. 37.

³⁴² Koerbagh 1668a, p. 670.

Huygens³⁴³, per altro membro del Circolo dei Collegianti di Leiden – lo stesso frequentato da Spinoza e dai Koerbagh –, aveva osservato e compreso appieno la natura degli anelli di Saturno, descrivendolo come «annulo cingitur, tenui, plano, nusquam cohaerente, ad eclipticam inclinato», ovvero circondato da «un anello sottile e piatto, non collegato al pianeta, inclinato rispetto all'eclittica». Fu inoltre lo scopritore di Titano, il maggiore dei satelliti del Pianeta. È interessante notare come, nel breve trattato *De Saturni luna observatio nova*³⁴⁴, pubblicato nello stesso anno a Den Haag, egli avesse descritto gli anelli di Saturno con un anagramma, mai risolto ed esplicitato da Huygens stesso nel 1659, quando annunciò la scoperta al grande pubblico attraverso il *Systema Saturnium*³⁴⁵. È plausibile ipotizzare che, in qualche modo, egli avesse avuto modo di far arrivare la notizia di queste scoperte anche a Koerbagh, o che fosse stato proprio quest'ultimo a informarsi su di esse.

Huygens, non fu, probabilmente, l'unico astronomo neerlandese le cui scoperte e opere poterono entrare a far parte del bagaglio culturale di Koerbagh e del Circolo di Leiden-Amsterdam. Ad esempio, si può ricordare Jan Fokker (o Johannes Phocylides Holwarda)³⁴⁶, sostenitore dell'atomismo, astronomo scopritore del sistema stellare binario noto come Mira (oppure, Omicron Ceti) e della durata del suo ciclo di

³⁴³ Christiaan Huygens (1629-1695), figlio di uno dei poeti più celebri della *Republiek* (Constantijn Huygens, cfr. *infra* nelle note), studiò diritto e matematica a Leiden, per poi spostarsi al *College van Oranje* di Breda. Durante il soggiorno a Leiden entrò a far parte del circolo dei Collegianti di Rijnsburg, incontrando personalmente Spinoza (all'epoca noto come rinomato ottico) e, probabilmente, Koerbagh; con il primo, inoltre, strinse un profondo legame di amicizia e collaborazione, facendosi servire proprio da lui le lenti ottiche per il suo lavoro. Dopo essere divenuto membro onorario della *Royal Society*, su richiesta di Louis XIV de Bourbon, divenne direttore dell'*Académie des Sciences* nel 1666 e, nel 1672, partecipò alla realizzazione dell'osservatorio parigino. Nel 1681 ritornò alla natia Den Haag, dove morì non riuscendo più a rientrare in Francia a causa dell'*Editto di Nantes*. Fondamentali furono le sue ricerche e scoperte non solo in ambito astronomico, ma anche matematico e fisico, ipotizzando – correttamente – la natura ondulatoria della luce.

³⁴⁴ Huygens C. 1656, *De Saturni luna observatio nova*, (?), Den Haag.

³⁴⁵ Huygens C. 1659, *Systema Saturnium, sive De causis mirandorum Saturni Phaenomenon et comite ejus planeta novo*, Vlacq A., Den Haag.

³⁴⁶ Fisico e astronomo frisone, Jan Fokker (1618-1651) fu non solo professore di filosofia a Franeker dal 1639 al 1651, ma è noto anche e principalmente per avere scoperto, nel 1638, che la stella Mira Ceti, nella costellazione della Balena, “scompareva” e “riappariva” seguendo un ciclo di circa trecentotrenta giorni. Tale variazione di luminosità – che l'astronomo polacco Jan Heweliusz (1611-1687) scoprì essere solo in parte regolare – è dovuta alla natura binaria del sistema stellare. Importante è anche il postumo *Philosophia Naturalis, seu Physica Vetus-Nova* (Fokker J. 1651 (posth.), *Philosophia Naturalis, seu Physica Vetus-Nova*, Alberti I., Franeker), dove Fokker definiva la materia come estesa e divisa in atomi, e la forma come la “trama” degli atomi, corpuscoli solidi che ricevono il dono del moto da Dio stesso.

variabilità³⁴⁷, nonché professore di Filosofia all'ormai chiusa Academia Franekerensis, l'Università di Franeker, in Friesland, attiva dal 1585 al 1811 e incentrata sulla Teologia, il Diritto, la Medicina, la Filosofia, la Matematica e la Fisica, frequentata da Descartes. Ancora, Maarten van den Hove³⁴⁸, amico personale di Descartes, Huygens, Galilei, del filosofo, reverendo, matematico e astronomo Pierre Gassend³⁴⁹ e del matematico Marin Mersenne³⁵⁰, nonché ideatore di un metodo rivoluzionario per calcolare il diametro planetario. È bene ricordare anche l'astronomo e matematico Johan Philip van Lansberge³⁵¹, maestro di van den Hove e ispiratore di Kepler e Galilei in quanto

³⁴⁷ Il ciclo di variabilità indica il lasso di tempo in cui si manifesta la variabilità di luminosità apperente di una stella, detta, appunto, variabile. Tale fenomeno è dovuto o a fattori intrinseci, come, ad esempio, i cambiamenti di dimensione dell'astro; o a variabili estrinseche, come, ad esempio, la temporanea eclissi causata da una stella compagna o da altri corpi celesti. Nel primo caso si parla di variabilità reale, nel secondo di variabilità apparente. La prima stella variabile riconosciuta come tale dall'uomo fu proprio Mira/Omicron Ceti, scoperta da Fokker.

³⁴⁸ Maarten van den Hove (1605-1639), olandese meridionale di nascita, è noto non solo per le sue conoscenze in campo ottico e per la diffusione del copernicanesimo e le sue scoperte nell'ambito della misurazione planetaria, ma anche per aver collaborato con Galilei all'interno di una commissione per utilizzare le lune di Giove come criterio per determinare la longitudine stellare. Fu, inoltre, corrispondente di Galilei, di Descartes, di Huygens, del tedesco Wilhelm Schickard, costruttore della prima macchina calcolatrice al mondo, dell'astronomo, botanico e numismatico francese Nicolas-Claude Fabri de Peiresc, di Mersenne e di Gassend (per entrambi, cfr. *infra*, in questo cap. III di questa *Dissertazione* e nelle note).

³⁴⁹ Pierre Gassend (1592-1655) fu uno dei più celebri presbiteri, teologi, filosofi, matematici e astronomi francesi del XVII secolo. Formatosi ad Aix-en-Provence e Avignon, fu proclamato dottore in teologia nel 1614 e ordinato sacerdote due anni più tardi; fu inoltre professore di retorica ad Aix-en-Provence e, infine, di matematica, filosofia e astronomia al Collège de France di Paris, dove morì. Egli è noto, principalmente, per avere combattuto l'autorità aristotelica in difesa della nascente scienza moderna; per avere sostenuto il concetto galileiano di esperimento e sperimentazione scientifica; e per avere sostenuto l'atomismo. Dalla critica, inoltre, il suo pensiero è considerato l'alternativa alla metafisica cartesiana.

³⁵⁰ Teologo, filosofo e matematico francese, Marin Mersenne (1588-1648) è noto, principalmente, per il riconoscimento matematico dei cosiddetti "numeri primi di Mersenne", ovvero i numeri primi inferiori di uno rispetto a una potenza di due. Esemplificando, il calcolo di questi numeri si basa sulla formula $M_n = 2^n - 1$, ovvero, ad esempio, il primo numero di Mersenne è il 3, poiché $M_2 = 2^2 - 1 = 3$, mentre il secondo è il 7, dato che $M_3 = 2^3 - 1 = 7$; il terzo è 31, dal momento che $M_5 = 2^5 - 1 = 31$. In altre parole, i numeri primi di Mersenne sono quei numeri che hanno le seguenti caratteristiche: sono primi – ovvero un numero intero positivo divisibile soltanto per 1 e per se stesso; se utilizzati come esponenti di 2 essi daranno come risultato il un numero ottenibile da 2 elevato a potenza, con un altro numero primo come esponente (2, 3, 5, 7, 13, ecc.), a cui viene sottratto 1. In altre parole, M_5 è 31 poiché 2^5 (in cui l'esponente 5 è un numero primo) - 1 (32-1). Nella formula, M significa *numero primo di Mersenne*, mentre n in pedice ed esponente indica il numero primo di riferimento, ovvero l'esponente della potenza di 2 a cui si fa riferimento; per questo la serie di Mersenne inizia da M_2 e non da M^1 , dal momento che tale calcolo sarebbe impossibile e inutile elevando il 2 con esponente 1. Mersenne, il cui carteggio è uno dei più importanti a livello storico-scientifico in riferimento al XVII secolo, fu inoltre molto più prolifico negli ambiti della teologia, della teoria musicale e dell'edizione critica di testi di matematici greci.

³⁵¹ Astronomo e prete fiammingo, Johan Philip van Lansberge fu uno dei più importanti e precoci copernicani dei Paesi Bassi. Studiò matematica e teologia in Inghilterra, dove crebbe e rimase fino all'Unione di Utrecht del 1579, quando rientrò nella natia Gent come predicatore calvinista, prima di essere nominato parroco di Antwerpen, Exaerde e Saffelaere. Dopo l'assedio spagnolo di Antwerpen del 1585, si stabilì prima a Leiden, perfezionando i suoi studi teologici, poi a Goes, villaggio zelandese, dove fu nominato parroco.

sostenitore dell'eliocentrismo copernicano; il matematico geometrico e astronomo Adriaan Metius Adriaanszoon³⁵², studente a Franeker – dove fu anche docente – e Leiden, Rostock e Jena, allievo dell'astronomo danese Tyge Ottesen Brahe³⁵³ e del linguista, matematico e astronomo neerlandese Rudolph Snel van Royen³⁵⁴; Willebrod Snel van Royen³⁵⁵, figlio di quest'ultimo realizzatore di una misurazione precisa della circonferenza terrestre grazie a un rivoluzionario metodo di triangolazione; Nicolaas Des Muliers³⁵⁶, curatore di un'edizione annotata e commentata del *De revolutionibus orbium*

Trascorse gli ultimi anni a Middelburg, dedicandosi alla matematica, all'astronomia e alla medicina, perfezionando la conoscenza trigonometrica dell'epoca e arrivando a calcolare la ventottesima cifra decimale di π . È celebre principalmente per le sue tavole astronomiche.

³⁵² Adriaan Metius Adriaanszoon (1571-1635), nato nella nord-olandese Alkmaar come il fratello Jacob – tornitore e fabbricatore di strumentazione scientifica –, si formò in latino e filosofia tra Alkmaar e Franeker sotto Snel van Royen (cfr. *infra* nelle note), poi sull'Isola di Hven sotto Ottesen Brahe (cfr. *infra* nelle note). Lavorò, poi, a Rostock, Jena e, infine, Franeker, dove fu nominato professore di matematica, navigazione, agrimensura, ingegneria militare e astronomia, ottenendo inoltre il permesso di insegnare in volgare e non in latino. È celebre per la scoperta fatta assieme al padre del *numero di Metius*, ovvero l'approssimazione di π attraverso la frazione 335/113.

³⁵³ Nato nella contea di Skåne, un tempo appartenente al Regno di Danimarca poi ceduta alla Svezia nel 1658, Tyge Ottesen Brahe (1546-1601) fu uno dei più celebri astronomi e astrologi del XVI secolo. Figlio della nobiltà militare danese e allevato e educato dallo zio Jørgen, celebre viceammiraglio danese, si avvicinò dapprima all'astrologia e, successivamente, all'astronomia, in cerca di risposte più serie e "scientifiche". Il suo primo obiettivo fu il calcolo delle effemeridi, tabelle che contengono valori calcolati di diverse grande astronomiche variabili nel corso di un particolare intervallo di tempo. Dopo gli studi astronomici a Copenaghe, Wittenberg e Basel, fece costruire un grande palazzo-osservatorio sull'Isola di Hven, noto come *Uraniborg* (*Castello di Urania*, la Musa dell'Astronomia), donatagli da Frederick II Oldenburg, Re di Danimarca e Norvegia e Duca di Schleswig-Holstein, come ringraziamento per essere stato salvato dallo zio di Tyge, Jørgen. Fondato quindi uno dei primi istituti di ricerca europei, Brahe perse i finanziamenti regi di Christian IV Oldenburg, figlio e successore di Frederick II, e fu costretto ad allontanarsi dall'isola e dalla Danimarca. Si trasferì quindi a Praga, alla corte del Sacro Romano Imperatore Rudolf II von Habsburg, divenendo maestro di Kepler, che rese celebri le sue misurazioni a occhio nudo della parallasse planetaria. Brahe fu inoltre il primo a commentare scientificamente l'osservazione di una supernova, cosa che mise in crisi le sue convinzioni geocentriche che ritenevano le stelle fisse immutabili.

³⁵⁴ Rudolph Snel van Royen (1546-1613) fu un importante linguista e matematico di Utrecht, membro dell'élite intellettuale liberale di Oldenbarnevelt e professore a Marburg e Leiden. Fu amico personale di Hermanszoon e maestro di de Groot.

³⁵⁵ Willebrod Snel van Royen (1580-1626) fu uno dei più influenti e celebri matematici, astronomi e fisici neerlandesi. Succeduto al padre Rudolph alla cattedra di matematica a Leiden, divenendo così professore, tra gli altri, anche di van den Hove, realizzò un nuovo metodo per calcolare il raggio terrestre attraverso la triangolazione. È celebre soprattutto per avere collaborato con Descartes alla realizzazione della Legge di Snel-Descartes, ovvero la legge della rifrazione della luce, nel 1621. Tale legge fu resa nota proprio da Christiaan Huygens. Inoltre, Snel ideò un nuovo metodo per calcolare π , perfezionando così le ricerche di Archimede, e fu il primo direttore dell'Osservatorio di Leiden.

³⁵⁶ Professore di medicina e matematica di Groningen, Nicolaas Des Muliers (1564-1630) si formò tra la natia Brugge e Leiden, nelle quali seguì le lezioni di van Royen, del medico e filosofo naturale neerlandese Jan van Heurne (1543-1601) e degli umanisti, filosofi e filologi fiamminghi Jacob van Cruyck (1520-1684), Joost Lips (1547-1606) e Bonaventura de Smet (1538-1614). È celebre principalmente per un'edizione commentata del *De Revolutionibus* (cfr. *infra* nelle note) di Kopernik.

*coelestium*³⁵⁷ di Kopernic; il cartografo, chierico calvinista e astronomo Pieter Platevoet³⁵⁸, che collaborò con il cartografo Jacob van Langren³⁵⁹ per la realizzazione di un atlante celeste, e fu maestro anche del navigatore e cartografo celeste Pieter Dirkszoon Keyser³⁶⁰. Platevoet, raccogliendo le conoscenze accumulate in quegli anni dentro e fuori dai Paesi Bassi, realizzò le sue mappe astrali aggiungendo ben otto nuove costellazioni, fino a quel momento sconosciute al grande pubblico. Ancora, Frans Gansneb Tegnagel van de Camp³⁶¹, nobiluomo, genero e allievo del già citato Tyge Ottesen Brahe, autore di una prefazione a un'edizione dell'*Astronomia Nova*³⁶² di Kepler, nonché corrispondente dell'Accademia dei Lincei di Roma. Infine, Michael van Langren³⁶³, nipote del

³⁵⁷ Kopernik M. 1543, *De revolutionibus orbium coelestium*, Peterlein H., Nürnberg.

³⁵⁸ Pieter Platevoet (1552-1622), fiammingo d'origine, si formò in teologia in Germania e Inghilterra, prima di diventare precocemente pastore della Chiesa riformata neerlandese. A causa della guerra ispano-neerlandese, abbandonò Brussels per Amsterdam, interessandosi alla navigazione e alla cartografia. Convinto sostenitore di un passaggio a Nord-Est (il realmente esistente "stretto di Bering"), mutò la sua opinione in seguito al terzo fallimento di Willem Barentszoon, formatosi proprio presso la sua scuola di cartografia e navigazione. Platevoet fu uno dei principali fondatori della V.O.C. e fu il primo ad adottare la Proiezione di Geert de Kremer (o Mercatore) nelle carte nautiche. Fu stretto amico di Henry Hudson (1565-1611), celebre esploratore inglese del Nord America, e, collaborando con il cartografo Jacob Floris van Langren (cfr. *infra* nelle note) – nonno del celebre Michael Florent van Langren (cfr. *infra* nelle note) –, realizzò un importante globo celeste di circa 30m, mostrando per la prima volta alcune particolarità del cielo australe.

³⁵⁹ Originario della provincia di Ghelderland, Jacob Floris van Langren (1525-1610) fu un celebre cartografo e realizzatore di globi che diede vita a una vera e propria dinastia di artigiani e disegnatori, formata dai figli Arnold Florent (1580-1644) e Hendrik Floris (?-1648) e dai nipoti Jacob Florent (?-?) e Michael Florent (cfr. *infra* nelle note), tanto che gli Stati Generali delle Province Unite, nel 1592, concessero loro il monopolio nella produzione di globi terrestri e celesti, facendoli entrare così in forte contrasto con Joost de Hondt (1563-1612), loro avversario. Collaborò proprio con Platevoet per realizzare un importante globo celeste.

³⁶⁰ Pieter Dirkszoon Keyser (1540-1596) fu un celebre navigatore e cartografo celeste che mappò diverse costellazioni dell'emisfero meridionale durante i suoi numerosi viaggi nelle Indie Orientali. Di lui si sa tuttavia molto poco, se non che si formò sotto Platevoet e che viaggiò più volte tra Madagascar, Sumatra, Java e altre isole indonesiane.

³⁶¹ Frans Gansneb genaamd Tegnagel van de Camp (1576-1622), allievo e genero di Brahe, fu un nobile della Ghelderland che si formò a Franeker prima di raggiungere, nel 1595, Brahe a Uraniborg. Egli scrisse una breve prefazione all'*Astronomia Nova* (cfr. *infra* nelle note) di Kepler e fu membro dell'Accademia dei Lincei di Firenze. Trascorse parte della sua vita a Bocholt, nella Westfalen, nella villa del nonno materno, tanto che in patria molti lo consideravano uno "straniero". Viaggiò molto durante la sua vita, fino a raggiungere Wien, dove morì nel 1622. Il cognome originale della sua famiglia d'origine era Gansneb, poi tradotto (*genaamd*) in Tegnagel, da cui la sua seconda parte; la terza parte, ovvero van de Camp, deriva dal nome del loro palazzo vicino Neede, loro villaggio d'origine nella Ghelderland.

³⁶² Kepler J. 1609, *Astronomia Nova AITIOΛOΓHTOΣ seu physica coelestis, tradita commentariis de motibus stellae Martis ex observationibus G.V. Tychonis Brahe, (?)*, Praha.

³⁶³ Nipote aviatico di Jacob Floris van Langren, figlio di Arnold Florent, nipote di Hendrik Floris, e fratello di Jacob Florent, Michael Florent van Langren (1598-1675) fu un importante astronomo e cartografo amstelodamenste al servizio della Corona Spagnola. È stato reso celebre dai suoi tentativi di calcolo della longitudine terrestre, portandolo alla produzione del primo grafico noto di dati statistici, che permettevano

sopracitato Jacob van Langren, che fu astronomo e cartografo cattolico al servizio della Corona di Madrid collaborando indirettamente, tuttavia, ai lavori degli Snel van Royen, di Platevoet e di Abraham Wortels³⁶⁴, cartografo, geografo e cosmografo fiammingo.

Sono questi i nomi principali all'interno della Scienza astronomico-cosmologica limitata ai soli Paesi Bassi del XVII secolo, limitazione che mette in luce non solo la quantità di materiale a cui Koerbagh poté – e, nel suo intento, dovette – attingere senza uscire dai confini neerlandesi, ma anche e soprattutto quanto dovesse essere variegata ed estesa tale conoscenza in Europa e in Oriente. Conoscenza alla quale, in parte, l'Autore poté ugualmente ispirarsi. E, rimanendo all'interno di questa rassegna di “mostri sacri” della Scienza settecentesca, virando verso la biologia anatomica e botanica, il panorama sotto gli occhi di Koerbagh non era di certo meno vasto. Si può citare, per esempio, il fisico, anatomista, poeta e drammaturgo Govard Bidloo³⁶⁵, autore dell'*Anatomia Hymani*

di stimare la distanza longitudinale tra Toledo e Roma. Realizzò un'accurata mappa lunare nel corso dell'intera lunazione e fu il primo a dare il nome a diversi crateri lunari – termini che, successivamente, furono rigettati poiché estratti tutti dal novero di monarchi, scienziati e artisti cattolici. Pubblicò, inoltre, i risultati della sua osservazione di una cometa nel 1652, oggi nota come C/1652 Y1, avvistata anche dal navigatore, cartografo e amministratore coloniale neerlandese Johan Anthoniszoon van Riebeeck (1619-1677) a Batavia/Jakarta, dal frate, matematico e astronomo novo-ispano Diego Rodriguez (1596-1668) a Ciudad de México, e da diversi osservatori neerlandesi nello Stato di Pernambuco, in Brasile. Van Langren fu anche fondamentale nella realizzazione di un porto vicino Duinkerke, all'epoca parte dei Paesi Bassi spagnoli, nella costruzione del porto di Oostende, nelle Vlaanderen, e nella pulizia e miglioramento dei canali e delle fortificazioni di Antwerpen.

³⁶⁴ Abraham Wortels (1527-1598), nato e morto ad Antwerpen, nei Paesi Bassi Spagnoli, fu un cartografo, geografo e cosmografo ricordato, principalmente, per il primo atlante terrestre moderno, il *Theatrum Orbis Terrarum*. Assieme a Geert de Kremer e a Jemme Reinerszoon Frisius (1508-1555), è considerato il “padre fondatore” dell'ideologica scuola neerlandese (fiamminga e nederlandese) di cartografia e geografia del *gouden eeuw*, ispirando autori come Lucas Janszoon Waghenae (1534-1606), Willem Janszoon Blaeu (1571-1638) e il figlio Johannes (1596-1673), Johannes Janszoon (1558-1664), Claes Janszoon Visscher (1587-1652), il figlio Nicolaes I (1618-1679) e il nipote Nicolaes II (1649-1702), Frederik Hendrikszoon de Wit (1629-1706), Frans Smunck (1490-1565), Gaspard van der Heyden a Myrica (1496-1549), Christoffel Plantijn (1520-1589), Jacob Roelofs van Deventer (1500/1505-1575), Hessel Gerritszoon (1581-1632), Hendrik de Hondt (1573-1650), Andreas Cellarius (1596-1665), Gerard Petrus de Jode (1511-1591) e il figlio Cornelis (1568-1600), e i già citati van Royen, Platevoet, de Hondt e il figlio Hendrik II de Hondt (1597-1651). Abraham Wortels, oltre al primo, vero atlante moderno, è celebre per essere stato il “fondatore” ideale della teoria della Deriva dei Continenti, avendo sostenuto che essi fossero congiunti prima di traslare nella loro attuale posizione.

³⁶⁵ Anatomista, medico, poeta e drammaturgo, nonché medico personale di Willem III van Oranje-Nassau, Govert Bidloo (1649-1713) fu autore del libretto della prima opera neerlandese, il *Bacchus, Ceres en Venus* di Johannes Schenck (1660-1712). Si formò in chirurgia e anatomia ad Amsterdam, grazie alla ricchezza del padre farmacista, sotto Frederik Ruysch (1638-1731), per poi trasferirsi a Franeker, dove si laureò nel 1682. Nel 1688 divenne, poi, lettore di dissezione anatomica a Den Haag, direttore del servizio nazionale ospedaliero inglese, e professore di anatomia e medicina a Leiden. Sebbene la prima opera di Bidloo risalga al 1686 (proprio il *Bacchus, Ceres en Venus*), è plausibile ipotizzare che in gioventù la sua poesia fosse già nota all'élite intellettuale neerlandese.

*Corporis*³⁶⁶, grazie al quale divenne il fondatore della scienza forense per le sue osservazioni sulle impronte digitali, che fu anche medico personale di Willem III e nonno di Nicolaas Bidloo, che ricoprì il ruolo di medico di corte dello Zar Pyotr I Alekseyevich Romanov il Grande. Inoltre, fondamentale furono anche i lavori di Gerard Leendertszoon Blasius³⁶⁷, professore di medicina e maestro del più volte citato Steensen; di Ijsbrand van Diemberbroeck³⁶⁸, medico, anatomista, docente, rettore a Utrecht e maestro del medico, fisiologo, anatomista e sperimentatore dell'inseminazione in vitro Regnier de Graaf³⁶⁹; del medico, filosofo, storico della filosofia e teologo, nonché maestro di Franz de le Boë Sylvius³⁷⁰ – docente, per altro, di Koerbagh stesso –, Otto van Heurn³⁷¹. Ancora, si ricordano l'anatomista e chimico farmacologico Theodor Kerckring³⁷², allievo sia di

³⁶⁶ Bidloo G. 1690, *Anatomia Hvmani Corporis*, ved. di van Someren J., Amsterdam. È evidente che tale opera non poté essere stata letta da Koerbagh.

³⁶⁷ Gerard Leendertszoon Blasius (1627-1682), figlio dell'architetto al servizio di Christian IV Oldenburg di Danimarca e Norvegia Leonhard Blasius (?-1644), fu medico ad Amsterdam e professore emerito dell'*Amsterdamse Atheneum*. Fu maestro di Steensen e affermò di essere stato lui stesso a scoprire il *Dotto di Stenone/Steensen* o dotto parotideo, ovvero il dotto escretore della ghiandola salivare parotide.

³⁶⁸ Nativo di un borgo vicino Utrecht, Ijsbrand van Diemberbroeck (1609-1674) fu allievo a Leiden e ad Angers dei medici, teologi e filosofi Daniel Heinsius (1580-1655) e Otto van Heurn (cfr. *infra* nelle note). Dopo avere servito come medico a Nijmegen, nella Ghelderland, durante un'epidemia di peste nera, divenne professore di anatomia e medicina e rettore a Utrecht grazie alla sua conoscenza in campo epidemiologico. Suo figlio Timann (?-?) raccolse il suo corpus di testi in un'*Opera omnia* (van Diemberbroeck T. 1685, *Isbrandi de Diemberbroeck Opera omnia, anatomica et medica partim jam antea excusa, sed plurimis locis ab ipso auctore emendata, & aucta, partim nondum edita. Nunc simul collecta, & diligenter recognita*, à Dreunen M., Utrecht)

³⁶⁹ Membro di una delle famiglie più ricche e influenti del Zuid-Holland, Regnier de Graaf (1641-1673) fu uno dei principali pionieri dell'anatomia moderna. Fondamentali furono le sue ricerche sulle secrezioni pancreatiche e, soprattutto, la scoperta del *follicolo di de Graaf*, o follicolo ovarico, ovvero il sistema formato dall'ovocita e dalle cellule follicolari che lo circondano, da cui ha origine l'embrione umano. Fu accusato di plagio dal contemporaneo e collega Jan Swammerdam (cfr. *infra* nelle note), biologo ed entomologo di Amsterdam.

³⁷⁰ Cfr. *supra*, al cap. I di questa *Dissertazione*.

³⁷¹ Otto van Heurn (1577-1652), nato a Utrecht e formatosi a Leiden, dove succedette a suo padre, citato *supra*, Jan van Heurne come professore di medicina, fu un importante teologo, filosofo e medico neerlandese tra XVI e XVII secolo. Divenuto anche professore di anatomia nel 1617, succedendo al celebre Pieter Pauw (1564-1617), realizzò diverse collezioni zoologiche e biologiche e fu fondamentale nella ricostruzione della vita degli israeliti in Egitto. Come storico della filosofia, fu importante anche nella ricerca nel campo della filosofia antica e del celeberrimo *Corpus Hermeticum*.

³⁷² Figlio del mercante e capitano della V.O.C. Dirck Kerckring e di Margaretha Bas, figlia dell'ex sindaco di Amsterdam Dirck Bas, Theodor Dirk Kerckring (1638-1693) fu un anatomista e chimico farmacologico amstelodamense. Fu allievo, assieme a Spinoza, nella Scuola Latina di Frans van den Enden, e, assieme a Koerbagh, di Franz de le Boë Sylvius a Leiden. Grazie alle sue ricerche, che raggiunsero fama internazionale, lo raggiunse Cosimo III de' Medici, curioso dei nuovi sviluppi scientifici e, soprattutto, delle sue collezioni anatomiche. Sposò la figlia di van den Enden, Clara Maria, e aiutò il suocero nell'insegnamento del latino, mentre esercitava la professione medica a pochi passi dalla casa dei Koerbagh. Viaggiò in tutta Europa e, nel 1678, si stabilì ad Hamburg, dove invitò l'amico e collega Steensen. È ricordato, soprattutto, per alcuni atlanti anatomici comprendenti osservazioni cliniche, curiosità mediche,

Frans van den Enden come “compagno di classe” di Spinoza, sia di Sylvius come compagno di studi di Koerbagh; il botanico e anatomista Frederik Ruysch³⁷³, Mastro della Gilda dei Chirurghi di Amsterdam, profondo conoscitore delle valvole nel sistema linfatico e scopritore della malattia di Hirschsprung, anch’egli formatosi sotto la guida di Sylvius assieme a Regnier de Graaf, Niels Steensen, Kerckring, Koerbagh, al biologo, microscopista e “padre” dell’entomologia Johannes Swammerdam³⁷⁴, primo osservatore degli eritrociti, e al microscopista e microbiologo Antoine Philips van Leeuwenhoek³⁷⁵,

scoperte autoptiche e informazioni anatomiche generali; per la scoperta degli *ossicini di Kerckring*, ovvero punti di ossificazione dell’osso occipitale durante la sedicesima settimana di gestazione; e per la descrizione completa delle pieghe della mucosa dell’intestino tenue, a volte chiamate proprio *valvole* o *pieghe di Kerckring* (le *plieche circolari*). Celebre per una riedizione postuma del volume dell’*Opera Omnia Anatomica* (Kerckring D. 1717 (posth.), *Opera Omnia Anatomica: Continentia Specilegimv Anatomievm, Osteogeniam Foetivm Nec Non Anthropogenia Ichnographiam; Accuratissimis Figuris æri incisus illustrata*, Boutesteyn C., Leiden), pare che all’epoca circolasse il pettegolezzo che Spinoza fosse innamorato in maniera non corrisposta di sua moglie Clara Maria van den Enden.

³⁷³ Frederik Ruysch (1638-1731) fu un importante botanico e anatomista sud-olandese, divenuto celebre per i progressi nella preservazione anatomica dei cadaveri umani e animali e per la creazione di diorami composti da parti del corpo umano. Scopri, inoltre, le valvole del sistema linfatico, l’organo vomeronasale nei serpenti – della cui scoperta si appropriò il danese Ludwig Levin Hacobsson (1783-1843) – e l’arteria centrale dell’occhio. Fu allievo, a Leiden, di de le Boë Sylvius e compagno di studi di Koerbagh, Swammerdam, de Graaf e Steensen. Dal momento che i cadaveri per gli studi anatomici erano pochi e costosi, ideò metodi avveniristici per la conservazione degli organi. Sposò la figlia dell’architetto e pittore tedesco-olandese Pieter Post (1608-1669), si laureò nel 1664 con una tesi sulla pleurite e divenne lettore della Corporazione dei chirurghi di Amsterdam e capo-istruttore delle ostetriche cittadine, divenendo colui che permetteva loro di esercitare dopo un attento esame. Divenuto medico legale del tribunale di Amsterdam, ricoprì il ruolo di professore di botanica presso l’Orto botanico cittadino, collaborando con Jan e Caspar Commelijn (cfr. *infra* nelle note). Condusse, nel corso della sua lunga vita, ricerche in campo anatomico e psicologico, utilizzando la conservazione sotto spirito e creando una delle più importanti e famose collezioni anatomiche d’Europa. È celebre per la preparazione nota come *liquor balsamicum*, un misterioso liquido che utilizzava nell’imbalsamazione arteriosa, di cui fu pioniere. Nel 1717, vendette il suo “archivio delle curiosità” allo Zar Pyotr I Alekseyevich Romanov il Grande, compresa la ricetta per il suo famoso liquore: sangue di maiale appreso, blu di Prussia e ossido di mercurio.

³⁷⁴ Jan Swammerdam (1637-1680) fu un biologo, microscopista ed entomologo amstelodamense. Figlio dello speziale Jan Jacobszoon Swammerdam (1606-1678) noto per le collezioni di minerali, monete, fossili e insetti da tutto il mondo, si formò a Leiden in anatomia e fisiologia assieme a Ruysch, Steensen e Koerbagh grazie agli insegnamenti del più volte citato Sylvius. Successivamente, studiò in Francia tra Issy, Saumur e Paris con Melchisédech Thévenot (1620-1692), scrittore, scienziato, orientalista, cartografo, inventore e diplomatico francese che inventò la livella. Prima di abbandonare la ricerca scientifica e rifiutare un lavoro, consigliatogli da Steensen, presso Cosimo III de’ Medici seguendo la mistica fiamminga Antoinette Bourignon (1616-1680), fu il primo a utilizzare il microscopio per studiare il corpo umano. Scopri, così, gli eritrociti e descrisse la struttura del cervello, dei polmoni e del midollo spinale, e analizzò attentamente la contrazione muscolare delle rane. Altrettanto importante è il suo contributo in ambito entomologico, emancipando tale branca della scienza da Aristotele, sfatando il mito secentesco secondo cui le varie forme della metamorfosi degli insetti sarebbero state individui di specie differenti. Confermò, inoltre, che l’ape regina è l’unica a deporre le uova nell’alveare, senza riuscire però a scoprirne la modalità di riproduzione. Descrisse poi in maniera sistematica l’anatomia e i comportamenti di api, vespe, formiche, libellule, lumache, vermi e farfalle, dando vita all’entomologia moderna. Morì in giovane età a causa della malaria, dopo essersi allontanato dal padre, che auspicava di lasciargli in eredità la bottega.

³⁷⁵ Antoine Philips van Leeuwenhoek (1632-1723) fu uno dei più importanti microscopisti e microbiologi non solo del XVII secolo, ma dell’intera Storia della Scienza, ed è a buon titolo considerato il “padre” della

considerato il “padre” della Microbiologia; il chirurgo, medico, farmacista e politico Nicolaes Pieterszoon Tulp³⁷⁶, nato come Claes Pieterszoon, ritratto da Rembrandt nel *Lezione di anatomia del dottor Nicolaes Tulp*³⁷⁷ del 1632, e autore di un importante testo medico noto come *Observationes Medicae*³⁷⁸, dove, per altro, descrive per primo l'emicrania, la pericolosità del fumare il tabacco e l'effetto placebo; e, infine, il medico, botanico e docente Aelius Everhardus Vorst³⁷⁹, formatosi tra Dordrecht, Leiden, Heidelberg, Cologne, Padova, Bologna, Ferrara e Napoli prima di divenire Direttore del giardino botanico prima di Delft, poi di Leiden, e padre del già citato³⁸⁰ Adolphe Vorst, professore di Koerbagh a Leiden. Ancora più numerosi furono i botanici, tra cui Lambert

microbiologia. Nato da un artigiano cestaio di probabile origine ebraica, frequentò le scuole primarie vicino a Leiden, dove si era trasferito con la madre e il nuovo marito di lei alla morte di Philips Antoniszoon van Leeuwenhoek (?-1637), primo marito e padre di Antoine Philips. A causa delle scarse finanze familiari, non poté mai sostenere studi letterari, e ottenne solo le basilari nozioni di matematica e fisica. Lavorando come commerciante di tessuti, iniziò a prodursi da solo le lenti per osservarli nel dettaglio, arrivando ad appassionarsi alle minuscole creature che, così, poteva vedere. Nel 1663 scrisse alla Royal Society di London, che, grazie al già citato Oldenburg, pubblicò una sua ricerca sulla bocca e il pungiglione dell'ape, sui pidocchi e sulla muffa. Delineò, inoltre, per la prima volta la differenza tra gli occhi degli insetti e quelli degli altri animali. Divenuto noto per la potenza dei suoi microscopi, che raggiungevano un ingrandimento di x270, confermò la nuova teoria sulla circolazione sanguigna proposta dall'inglese William Harvey (1578-1657) e l'esistenza dei vasi capillari e della loro rete che collega arterie e vene scoperta dal bolognese Marcello Malpighi (1628-1694); sulla scia di Swammerdam, anch'egli osservò o scoprì gli eritrociti, ma anche i tessuti animali e vegetali e la struttura del cristallino oculare. La sua scoperta più importante è, tuttavia, quella degli “animaletti” microscopici che poté osservare grazie ai suoi microscopi, dando vita alla protozoologia, alla microbiologia e alla batteriologia.

³⁷⁶ Celebre anche, e soprattutto, per i ritratti realizzati da Rembrandt (cfr. *infra* nelle note) e da Nicolaes Eliaszon Pickenoy (Pickenoy N.E. 1650-1699, *Nicolaas Tulp*, olio su tela, 26.5x21.5cm, Amsterdam, Amsterdam Museum, SA 1528), Nicolaes “Claes” Pieterszoon Tulp (1593-1674) fu uno dei più famosi chirurghi del XVII secolo, oltre che quattro volte sindaco di Amsterdam. Descrisse sistematicamente la *valvola ileocecale*, che divide l'intestino tenue da quello crasso, scoperta dallo svizzero Gaspard Bauhin (1560-1624), e i *vasi chiliferi* nell'uomo, scoperti nel cane dal lombardo Gaspare Aselli (1581-1625). Realizzò una descrizione anatomica accurata dello scimpanzè, da lui definito *Homo silvestris*, e, nel 1636, la prima collezione di norme di farmacopea di Amsterdam, raccogliendo la preparazione e l'uso dei principali medicinali, sopravvissuta in una riedizione postuma: Tulp. N.P. 1636-1792 (posth.), *Pharmacopea Amstelodamensis nova*, Dronsberg P.H, Amsterdam.

³⁷⁷ Rembrandt (van Rijn R.H.) 1632, *De anatomische les van Dr. Nicolaes Tulp* (*Lezione di anatomia del dottor Nicolaes Tulp*), olio su tela, 169,5x216,5cm, Den Haag, Mauritshuis, chamber 9.

³⁷⁸ Tulp N. 1641, *Observationes Medicae*, Elzevir, Amsterdam.

³⁷⁹ Aelius Everhardus Vorst (1565-1624), padre del medico e professore di medicina – anche di Koerbagh – Adolph (cfr. *supra*, al cap. I di questa *Dissertazione*), fu uno dei più importanti medici e botanici neerlandesi, nonché professore a Leiden dal 1598 al 1624. Formatosi tra Dordrecht, Leiden, Heidelberg, Cologne, Padova, Bologna, Ferrara e Napoli prima di stabilirsi a Delft e Leiden, divenne direttore del giardino botanico e professore nella città universitaria.

³⁸⁰ Cfr. *supra*, al cap. I di questa *Dissertazione*.

Bidloo³⁸¹, figlio di Govard e padre di Nicolaas; Johannes Bodaeus van Stapel³⁸², allievo di Adolphe Vorst; il franco-neerlandese Charles de l'Écluse³⁸³; Jan Commelijn³⁸⁴, figlio dello storico Isaac³⁸⁵ e zio, a sua volta, del botanico Caspar³⁸⁶; Abraham Munting³⁸⁷,

³⁸¹ Membro di una famiglia mennonita-anabattista di Amsterdam, speciale e botanico di mestiere, e letterato e traduttore per passione, Lambert Bidloo (1638-1724) frequentò gli studi classici per poi iscriversi alla Gilda degli speciali e dei chirurghi, iscrivendosi al *Collegium Medicum* della città, di cui divenne direttore nel 1688. Assieme a Commelijn (cfr. *infra* nelle note) e Ruysch realizzò un importante *Hortus Medicus* all'interno dell'*Hortus Botanicus* della città. Le sue numerose opere, edite in latino e neerlandese, spaziano dalla botanica alle implicazioni religione mennonite, dalla storia all'esegesi, fino alla letteratura.

³⁸² Johannes Bodaeus van Stapel (1602-1636) fu un importante botanico e dottore amstelodamense. Figlio del medico Engelbert, studiò medicina e botanica a Leiden grazie, anche, a Adolph Vorst. Traduttore di diverse opere botaniche di Teofrasto (371-287 AEC), Theodoros Gazis (1398-1475), collaborò con gli umanisti van Baerle (cfr. *infra* nelle note) e Peter Schrijver (1576-1660) e con il poeta e ministro arminiano Samuel Naeranus (1582-1641) nella realizzazione di alcuni poemi in latino e greco.

³⁸³ Charles de l'Écluse (1526-1609) fu un botanico e docente franco-neerlandese, formatosi a Montpellier prima di trasferirsi a Wien come direttore del giardino medicale imperiale su richiesta di Maximilian II von Habsburg. Allontanato dal figlio e successore di quest'ultimo, Rudolf II, risiedette a Frankfurt am Main e, successivamente, a Leiden, dove divenne professore di botanica e fondatore dell'Orto botanico della città, uno dei primi d'Europa, grazie al quale divenne il fondatore della coltivazione scientifica del tulipano.

³⁸⁴ Mercante e botanico sud- olandese, figlio dello storico e editore Isaac (cfr. *infra* nelle note) e dell'alto-borghese Cornelia Bouwer, Jan Commelijn (1629-1690/92) fu per quasi quarant'anni il fornitore privilegiato di piante medicinali per farmacisti e orti botanici. Nominato da Willem III van Oranje-Nassau membro del Consiglio di Amsterdam, contribuì alla fondazione dell'Orto botanico della città. Al di là delle sue numerose opere, per le quali collaborò con gli acquerellisti Jan Moninckx (1655-1708), genero di Ruysch, e Maria Moninckx (1673/6-1757), il cui rapporto di parentela è ignoto, Commelijn è noto per la realizzazione di un'importante coltivazione di piante tropicali nella sua tenuta *Zuyderhout*, nei pressi di Haarlem, capoluogo del Noord-Holland.

³⁸⁵ Isaac Commelijn (1598-1676) fu un importante storico, politico e filantropo amstelodamense. Così come il figlio, fu membro del Consiglio cittadino di Amsterdam. Figlio del rivenditore di libri Jan Commelijn (?-?) e dell'alto-borghese Catharina Valckenier (1560-1621), originari di Brussels, si imparentò con la ricca famiglia dei Bouwer sposando la giovane Cornelia, sorellastra di Syvert Pieterszoon Sem (1560-1632), ricco filantropo investitore della V.O.C. con il quale Commelijn collaborò, con il ruolo di reggente, nel NZ Huiszitten House, un istituto di carità, e nella Pesthuis, un ospedale per appestati. Fu anche reggente, assieme al fratello Caspar e al pittore Ferdinand Bol (1616-1680) dell'istituto di carità OZ Huiszitten House. Inoltre, assieme allo scrittore Tobias van Domselaer (1611-1685) e al teologo, storico e geografo Arnold van den Berg (1625-1683), realizzò un volume sulla storia di Amsterdam. Fu padre di Jan e Casparus (1636-1693) e nonno di Caspar Commelijn (cfr. *infra* nelle note).

³⁸⁶ Caspar Commelijn (1667-1731), nipote aviatico dello storico Isaac, figlio dello storico, editore e libraio Casparus (1636-1693) e nipote del botanico Jan (1629-1690/92), fratello di quest'ultimo, fu un botanico e medico amstelodamense. Frequentò le lezioni di medicina a Leiden, acquistando poi il 14 aprile 1695 il diritto a praticare la professione medica ad Amsterdam. Nel 1696 fu nominato professore di botanica a Leiden, terminando il catalogo dello zio Jan delle piante dell'Orto botanico di Amsterdam, continuando la sua collaborazione con i Moninckx, e sostituendolo come professore ordinario di botanica ad Amsterdam. Fu, inoltre, ispettore del Collegio medico di Amsterdam.

³⁸⁷ Figlio e allievo dello speciale, botanico e professore Hindrik Munting (cfr. *infra* nelle note), Abraham Munting (1626-1683) fu un botanico e artista botanico formatosi tra Franeker, Utrecht, Leiden e Angers. Insegnò per ventiquattro anni botanica e chimica a Groningen, dove divenne direttore dell'Orto botanico cittadino alla morte del padre, arricchendolo con numerosi esemplari inviatigli dagli amici nelle Indie orientali e occidentali e sviluppando un interesse particolare verso le piante officinali.

allievo del padre Hindrick³⁸⁸, docente a Groningen; il sefardita di origine marocconeerlandese Isaac Pallache³⁸⁹, figlio e nipote dei celebri mercanti e diplomatici neerlandesi Joesph e Samuel; Willem Pies³⁹⁰, che partecipò come medico e botanico in una spedizione olandese in Brasile; Hendrik Adriaan van Rhee de tot Drakenstein³⁹¹, militare, amministratore coloniale della V.O.C. e autore di un'importante opera, edita con il titolo di *Hortus Malabaricus*³⁹², che tratta di oltre settecento specie di piante nel territorio da egli amministrato, presso Kochi/Cochin, in India; Emanuel Sweerts³⁹³, autore

³⁸⁸ Hindrick Munting (1583-1658), nativo di Groningen, si formò come speziale e medico a Middelburg sotto Willem Jasperszoon Parduyn (1550-?) e, successivamente, in Inghilterra sotto il botanico e artista fiammingo Matthias de Lobel (1538-1616). Durante un viaggio a Paris, conobbe anche Jean Robin (1550-1628), giardiniere ed erborista al servizio dei Re Henri IV de Bourbon e Louis XIII de Bourbon. I figli dei due, Abraham Munting (1626-1683) e Vespasien Robin (1579-1662) furono amici e colleghi. Attraverso la Provence, Munting raggiunse l'Italia, dove conobbe i botanici Johann Schmidt/Giovanni Faber (1574-1629) e Fabio Colonna (1567-1640). Al suo ritorno a Groningen era noto in tutta Europa all'interno dei praticanti della scienza botanica e affini, grazie anche al suo enorme orto botanico di Groningen, che superava, probabilmente, i 1.400m², cui si aggiunse successivamente un ulteriore appezzamento di circa 700m², grazie ai quali coltivò oltre centosessanta specie differenti di tulipani. Fu il primo professore di botanica di Groningen.

³⁸⁹ Nato probabilmente a Fez, in Marocco, come figlio di Joseph Pallache (1570-1637/57), mercante e diplomatico giudeo-marocchino, e nipote di Shmuel Pallache, mercante, pirata e diplomatico che concluse, grazie al fratello Joseph, un importante accordo diplomatico tra il Sultano del Marocco Zidan Abu Maali e le Province Unite contro i pirati barbareschi e la Spagna, Isaac Pallache si formò a Leiden, dove si iscrisse nel 1629. Assieme al fratello Abraham, servì come agente neerlandese in Marocco.

³⁹⁰ Figlio di un organista di Leiden e di una libraia d'origine fiamminga, Willem Pies (1611-1678) studiò medicina a Caen, per poi trasferirsi ad Amsterdam, dove svolse la professione di medico fino al 1637, quando, assieme al naturalista e astronomo tedesco Georg Marggraf (1610-1644) e ai pittori neerlandesi Frans Janszoon Post (1612-1680) e Albert Eckhout (1610-1665), si imbarcò come nuovo impiegato della V.O.C. agli ordini del Conte Johan Maurits van Nassau-Siegen, governatore del Brasile neerlandese, verso le coste sudamericane. Grazie ai contributi di Pies, furono ridotti i casi di malnutrizione e cecità notturna tra soldati e marinai. Dopo essere tornato nei Paesi Bassi assieme al Conte nel 1644, nel 1655 divenne ispettore del Collegio di Medicina di Amsterdam, per poi esserne nominato decano. Assieme a Marggraf e al geografo e direttore della V.O.C. Johannes De Laet (1581-1649), pubblicò diverse opere di storia naturale e medicina esotica.

³⁹¹ Hendrik Adriaan van Rhee de tot Drakenstein (1636-1691) fu uno dei più importanti militari, amministratori coloniali e botanici neerlandesi. Nato in una nobile famiglia di Utrecht come il più giovane di sette fratelli e all'età di quattordici anni di arruolò come soldato nella V.O.C., servendo al fianco dello storico, botanico e futuro governatore della Kaapkolonie (la colonia neerlandese del Capo di Buona Speranza, con capitale Kaapstad/Città del Capo) Johan Bax van Herenthals (1637-1678) agli ordini dell'ammiraglio Ricklof Volckertszoon van Goens (1619-1682), governatore di Zeylan (Ceylon/Sri Lanka) e futuro Governatore Generale delle Indie Orientali. Divenuto governatore del Malabar neerlandese, ovvero della costa sud-occidentale dell'India, e della sua capitale Kochi, diresse i lavori per la realizzazione dell'importante ed estremamente ricco trattato botanico *Hortus Malabaricus* (cfr. *infra* nelle note), al quale collaborarono oltre venticinque esperti.

³⁹² van Rhee de tot Drakenstein H.A. 1669-1676, *Hortus Malabaricus* (12 voll.), ved. di van Someren J., Amsterdam. È evidente che tale opera non poté essere stata letta da Koerbagh.

³⁹³ Autore del celebre *Florilegium Amplissimum et Selectissimum* (cfr. *infra* nelle note), Emanuel Sweerts (1552-1612) era originario del Noord-Brabant. Egli ampliò il *Florilegium* dell'alsaziano Johan Theodor de Bry (1561-1623), a sua volta ispirato dal *Florilegium* del francese Pierre Vallet (1575-1657), raccogliendo

del *Florilegium Amplissimum et Selectissimum*³⁹⁴; e la celebre orticoltrice Marie de Brimeu³⁹⁵. Ancora, fondamentali furono anche il naturalista ed entomologo Johannes Goedart³⁹⁶, grazie ai suoi studi sulla crescita e la metamorfosi negli insetti; Johannes van Heeck³⁹⁷, medico, naturalista, alchimista, astrologo e anch'egli membro dell'Accademia dei Lincei; il filosofo naturale e "padre" dell'atomismo moderno Isaac Beeckman³⁹⁸; Jean du Chatelet³⁹⁹, geologo e ingegnere minerario brabantino, e l'alchimista e chimico

illustrazioni e descrizioni di oltre cinquecento bulbi e fiori, dando vita alla passione neerlandese (e non solo) per i tulipani.

³⁹⁴ Sweerts E. 1614, *Florilegium Amplissimum et Selectissimum* (2 voll.), Kempfer E., Frankfurt am Main.

³⁹⁵ Rappresentante d'eccezione dello storicamente ammutolito genere femminile, la fiamminga Marie de Brimeu (1550-1605) fu una delle più celebri botaniche e orticoltrici dell'Età Moderna, divenendo una vera e propria ispirazione per coloro che la seguirono. Nel 1572, alla morte dello zio Charles (1524-1572), divenne Contessa di Megen, nel Noord-Brabant, e, sposando Charles de Croÿ III, Conte di Beaumont nella vallona provincia di Hainaut, Duca di Aarchot nel Vlaams-Brabant, e Principe di Chimay nell'Hainaut, raggiunse il rango di Principessa. Marie fu in stretto contatto con il già citato Charles de l'Écluse (cfr. *supra* nelle note), con il quale diede vita a un'organizzazione intellettuale alla quale presero parte, tra gli altri, non solo il filosofo, filosofo del diritto, umanista e filologo fiammingo Joost Lips (1547-1606), ma anche numerose nobildonne, tra cui sua sorella Louise de Coligny, vedova di Willem I van Oranje-Nassau, e diverse esponenti delle famiglie nobiliari van Brederode, Matenesse, DeFresne, de Lalaing, de Hertaing. Partecipò anche attivamente alla rivolta dei Paesi Bassi contro la Spagna.

³⁹⁶ Johannes Goedaert (1617-1668), originario della zeelandese Middelburg, fu un celebre incisore, pittore e naturalista neerlandese, allievo del celebre pittore e disegnatore fiammingo Christoffel van den Berghe (1590-1642). Membro di un importante circolo culturale – formato, tra gli altri, dal poeta, umorista, giurista e politico zeelandese Jacob Cats (1577-1660); l'incisore ed editore Hendrik de Hondt (1573-1650); e il matematico, predicatore, naturalista e astronomo Johan Philip Lansberg (1561-1632) – iniziò sempre più a interessarsi agli insetti, divenendo uno dei più importanti ed innovatori entomologi, non riuscendo, tuttavia, a comprendere appieno il processo metamorfico.

³⁹⁷ Importante membro fondatore dell'Accademia dei Lincei, assieme all'amico e ospite del nobile Federico Cesi (1585-1630), Duca di Acquasparta (TR), Principe di Sant'Angelo e San Polo (RM) e Marchese di Monticelli (RM), Johannes van Heeck (1574-1616) si formò a Perugia, dove studiò medicina, prima di fondare per l'appunto, il 17 agosto 1603, l'Accademia, assieme a Cesi, al naturalista e letterato marchigiano Francesco Stelluti (1577-1653) e all'astronomo umbro Anastasio De Fillis (1577-1608). A causa del suo carattere scontroso, dovette lasciare Roma e diverse altre località europee nelle quali viaggiò, fino a raggiungere l'Inghilterra e, infine, l'Olanda, dove descrisse dettagliatamente le cause, gli effetti e gli antidoti della peste. Nel 1614 ritornò a Roma, ma nel 1616, anno a cui risalgono le ultime notizie su di lui, risultava completamente impazzito.

³⁹⁸ Fisico, medico e filosofo di Middelburg, Isaac Beeckman (1588-1637) si formò a Leiden in filosofia, e in medicina a Saumur e a Caen. Fu allievo dell'ingegnere, fisico e matematico fiammingo Simon Stevi (1548-1620) e del già citato Rudolph Snel van Royen, e mantenne importanti rapporti epistolari con Mersenne e con Descartes. Fondamentali furono i suoi studi in campo atomistico e acustico, arrivando a dimostrare il rapporto di proporzionalità inversa tra una corda vibrante e la sua frequenza, e la corrispondenza tra tono musicale e frequenza e tra intensità e quantità di aria colpita.

³⁹⁹ Jean du Chatelet (1578-1645) fu un geologo, ingegnere minerario e raddomante brabantino imprigionato nella Bastille da Richelieu per stregoneria – semplice pretesto per zittire le sue rimozioni data la mancanza di versamento del suo stipendio come ingegnere minerario del re Louis XIII de Bourbon. Lungo tutta la sua esistenza scienza e occultismo continuarono a compenetrarsi, tanto da causargli diversi problemi con numerose Chiese tra Germania, Ungheria, Boemia, Tirolo, Slesia, Moravia, Polonia, Svezia, Italia, Spagna, Scozia e Inghilterra, mentre faceva visita alle loro miniere.

neerlandese-tedesco Johann Rudolf Glauber⁴⁰⁰; e il filosofo e teologo, nonché uno dei primi atomisti moderni, David van Goorle⁴⁰¹.

Non è plausibile pensare che Koerbagh abbia avuto modo – e, soprattutto, il tempo, considerando la sua vita, terminata prematuramente – di leggere i testi di tutti questi autori, ma è lecito supporre che, indirettamente, le loro teorie e scoperte abbiano influito nella stesura del *Bloemhof*, assieme a quelle dei loro colleghi che operavano, o avevano operato, al di fuori dei confini neerlandesi. Inoltre, oltre ai già citati⁴⁰² Adolphe Vorst, Johannes Antonides van der Linden, Franz de le Boë Sylvius, Niels Steensen e Johannes van Horne, è bene ricordare come anche la scienza matematica e i suoi esponenti riuscirono a trovare posto tra le pagine del *Giardino* di Koerbagh. I seguenti non sono che alcuni esempi rintracciabili proprio all'interno delle Province Unite e del Belgio spagnolo tra XVI e XVII secolo: i cartografi e ingegneri militari Adriaan Anthoniszoon⁴⁰³ e Samuel

⁴⁰⁰ Formatosi nelle scienze alchemiche, farmaceutiche e chimiche, e vivendo del suo lavoro come chimico e farmacista tra Wien, Salzburg (Austria), Gießen (Hessen), Wertheim (Baden-Württemberg), Kitzingen (Bayern), Basel, Paris, Frankfurt am Main, Köln e Amsterdam, il neerlandese-tedesco Johan Rudolph Glauber (1604-1670), originario di Karlstadt (Bayern) fu uno dei fondatori dell'ingegneria chimica, rendendosi noto soprattutto per la preparazione in laboratorio del Na_2SO_4 , ovvero il solfato di sodio decaidrato, nominato in suo onore *sale di Glauber*. Nato in una famiglia numerosa e rimasto orfano in giovane età, ebbe a sua volta molti figli, tra i quali i più celebri furono i pittori Johannes (1646), Jan-Gottlieb (1656-1703) e Diana (1650-1721). Nel 1660, all'età di cinquantasei anni, si ammalò, probabilmente a causa dell'utilizzo durante i suoi studi e lavori di metalli pesanti come l'arsenico e il mercurio, e sei anni più tardi, nel 1666, rimase paralizzato e allettato fino alla fine dei suoi giorni a causa di una caduta da una carrozza. I suoi contributi principali rientrano nei campi della chimica inorganica, della chimica industriale e dell'ingegneria chimica. Fu il primo a realizzare e a descrivere il funzionamento di un giardino chimico e a descrivere la chimica della vinificazione. Tra i poveri era famoso per le sue cure gratis garantite ai meno abbienti.

⁴⁰¹ Formatosi tra Franeker, sotto l'influenza del professore antiaristotelico Henri de Veen (1574-1613), e Leiden, David van Goorle (1591-1612), nonostante la morte in giovanissima età, fu uno dei più importanti fondatori della teoria atomistica moderna, assieme al già citato Gassendi e al chimico e alchemico Daniel Sennert (1572-1637), arrivando a influenzare il pensiero e le opere di Descartes e di Hendrik de Roy (cfr. *infra* nelle note).

⁴⁰² Cfr. *supra*, al cap. I di questa *Dissertazione*.

⁴⁰³ Adriaan Anthoniszoon (1527-1607) fu un celebre matematico, cartografo, ingegnere militare e politico neerlandese che servì come borgomastro di Alkmaar dal 1582. Ebbe due figli, ai quali diede il cognome di Metius, dal neerlandese *meten*, ovvero *misurare*, ed entrambi divennero importanti membri della società dell'epoca: i già citati Adriaan Metius e Jacob Metius. Adriaan Anthoniszoon è noto, soprattutto, per aver scoperto assieme al figlio Adriaan il rapporto che vige tra una circonferenza e il suo diametro, nominato *numero di Metius*, ovvero l'approssimazione di π attraverso la frazione $355/113$.

Marolois⁴⁰⁴; l'orientalista Jacob van Gool⁴⁰⁵; il governatore della V.O.C. Johannes van Waveren Hudde⁴⁰⁶; l'architetto e pittore Rutger van Langevelt⁴⁰⁷; il cartografo, astronomo, calzolaio anabattista Dirck Rembrantszoon van Nierop⁴⁰⁸; il medico e astrologo Adriaan van Roomen⁴⁰⁹; il cartesiano Frans van Schooten⁴¹⁰; lo scienziato e

⁴⁰⁴ Samuel Marolois (1572-1627) fu un matematico e ingegnere militare neerlandese di origine francese. Collaborò alla realizzazione della fortezza ottagonale di Coevorden, nella provincia di Drenthe, divenendo il fondatore della tipica fortificazione neerlandese detta *fausse-braye*, ovvero *falsabruga*, un muro di cinta basso posto al di fuori di un'altra linea difensiva preesistente per aumentare la capacità difensiva di una città o di una fortezza. Le sue opere, tra le prime a parlare di poliorcetica (l'arte dell'assedio), fanno da apripista nell'utilizzo dell'abbreviazione *Sin E* per indicare il seno di un angolo.

⁴⁰⁵ Nativo di Den Haag e formatosi in matematica a Leiden, Jacob van Gool (1596-1667) frequentò i corsi di arabo e di altre lingue orientali tenuti dal celebre orientalista Thomas van Erpe (1584-1624) prima di partecipare a una missione diplomatica in Marocco. Compì anche diversi viaggi di studio tra la Siria e l'Arabia prima di stabilirsi a Leiden, insegnando matematica e lingua araba. Fu anche amico di Descartes, al quale lesse e tradusse diversi testi arabi di matematica e geometria.

⁴⁰⁶ Borgomastro di Amsterdam, governatore della V.O.C. e matematico amstelodamense, Johannes van Waveren Hudde (1628-1704) fu celebre soprattutto per aver ripulito i canali della città sull'Amstel e per aver promosso l'igiene pubblica. Fu amico di Descartes, Spinoza, Huygens, ma anche di Newton, Leibniz e del matematico di Basel Johann Bernoulli (1667-1748), influenzando particolarmente il loro metodo di calcolo infinitesimale.

⁴⁰⁷ Rutger van Langevelt (1635-1695) fu un celebre architetto, matematico e pittore neerlandese originario di Nijmegen, nella Ghelderland. Specializzatosi tra i Paesi Bassi e la Francia, si trasferì a Berlino, alla corte del Principe elettore di Brandenburg, ricoprendo fino alla morte la carica di architetto di corte, carica per altro confermata anche dal futuro primo re di Prussia Frederick I Hohenzollern.

⁴⁰⁸ Calzolaio, astronomo, matematico e cartografo di professione, anabattista di credo, Dirck Rembrantszoon van Nierop (1610-1682) fu un sincero amico di Descartes, che lo mise in contatto anche con Huygens e con il matematico van Schooten (cfr. *infra* nelle note) essendo affascinato dalla sua conoscenza e dalle sue oltre trenta pubblicazioni scientifiche. Realizzò diverse meridiane e collaborò più volte con la V.O.C. in campo di cartografia nautica, facendo da maestro anche a vere e proprie celebrità come suo figlio Pieter (1640-1708), cartografo, astronomo, matematico e geometra, e il matematico, astronomo, poeta, educatore, geometra e calcolatore di almanacchi Jan Albertszoon van Dam (1670-1746).

⁴⁰⁹ Originario di Leuven, nel Vlams-Broabat, dove si specializzò in medicina dopo aver studiato matematica, astronomia e filosofia a Köln, Adriaan van Roomen (1561-1615) insegnò medicina e matematica nella città natale, avendo tra gli allievi anche il già citato Willebrod Snel van Royen. Dopo un viaggio in Italia, durante il quale incontrò il matematico e astronomo gesuita tedesco Christoph Clavius (o Christoph Schlüssel), noto come Cristoforo Clavio, insegnò medicina a Würzburg (Bayern). Durante i suoi viaggi, conobbe personalmente il matematico francese François Viète (1540-1603) e Kepler, prima di prendere una seconda laurea in medicina nel 1594 a Bologna. È celebre per avere calcolato le prime sedici cifre decimali di π .

⁴¹⁰ Amico e, per certi versi, allievo di Descartes, Frans van Schooten (1615-1660) fu uno dei più celebri cartesiani neerlandesi e, come professore di matematica nella natia Leiden, ebbe come allievi anche Huygens, van Waveren Hudde e il matematico vallone René-François Walter de Sluse (1622-1685). Collaborò con diversi matematici dell'epoca e fu uno dei primi a iniziare ad applicare le leggi matematiche allo spazio tridimensionale.

teorico musicale Simon Stevin⁴¹¹; l'editore Adriaan Vlacq⁴¹²; i matematici "puri" Ludolph van Ceulen⁴¹³, Johan Jacob Ferguson⁴¹⁴, Albert Girard⁴¹⁵, Hendrik van Heuraet⁴¹⁶, Jan Janszoon de Jonge Stampioen⁴¹⁷; e, persino, lo stesso Johan de Witt. Chiudiamo questa lunga rassegna con i più grandi esponenti dell'*ars medica* neerlandese a cavallo, sempre, tra XVI e XVII secolo, ovvero coloro che, assieme ai biologi e ai teorici esegetici e politici, hanno esercitato maggiore influenza sul pensiero koerbaghiano, non

⁴¹¹ Fiammingo d'origine, Simon Stevin (1548-1620) lavorò in giovane età per una ditta di commercio di Antwerpen, che gli consentì di compiere lunghi viaggi in tutta Europa. A causa della sua opposizione al dominio spagnolo, si rifugiò nella *Republiek* lavorando come ingegnere idraulico, venendo poi nominato da Mauritz van Nassau intendente generale dei lavori pubblici. In campo scientifico, è noto soprattutto per le scoperte nel campo della fisica della statica e dell'idrostatica, teorizzando la *Legge di Stevin*, che permette di calcolare la pressione a ogni profondità di un qualunque cilindro di liquido, conoscendo la densità di quest'ultimo. In campo matematico, introdusse una nuova notazione per i decimali accostandola alla più complessa notazione frazionaria.

⁴¹² Adriaan Vlacq (1600-1667) fu un celebre matematico, astronomo e editore neerlandese del Zuid-Holland. Nonostante le poche notizie pervenute, è noto che pubblicò la prima tavola completa dei logaritmi in base 10, detti logaritmi *volgari*, poi riutilizzata dal più celebre matematico francese Jacques Ozanam (1640-1718).

⁴¹³ Celebre matematico e schermidore originario della Niedersachsen, Ludolph van Ceulen (1540-1610) fu professore di matematica e scherma a Delft, per poi aprire una scuola privata di scherma a Leiden, dove, nel 1600, divenne il primo professore di matematica della locale università. La sua biografia come matematico si concentrò quasi esclusivamente sul calcolo di π , arrivandone a determinare le prime trentacinque cifre decimali, utilizzando teoricamente poligoni con oltre due miliardi di lati. Pubblicò due opere fondamentali in campo matematico-geometrico: il *Vanden Circkel* del 1596 ((van) Ceulen L. 1596, *Vanden Circkel*, Andrieszoon J., Delft), e i *Fundamenta Arithmetica et Geometrica*, pubblicati postumi nel 1615 ((van) Ceulen L. 1615 (posth.), *Fundamenta Arithmetica et Geometrica*, Jacobszoon M., Leiden)

⁴¹⁴ Matematico di Den Haag e amico epistolare di Leibniz, Johan Jacob Ferguson (1630-1691) ebbe particolare fama grazie alle sue soluzioni di equazioni cubiche ($ax^3 + bx^2 + cx + d = 0$, con $a \neq 0$) e biquadratiche ($ax^{2n} + bx^n + c = 0$, con $n = 2$, ovvero $ax^4 + bx^2 + c = 0$).

⁴¹⁵ Francese d'origine formatosi a Leiden, Albert Girard (1595-1632) è noto ancora oggi per aver determinato il *Teorema fondamentale dell'algebra*, ovvero che ogni polinomio in una variabile di grado non costante $n \geq 1$ con coefficienti complessi (ovvero $x + iy$), del tipo $a_n z^n + \dots + a_1 z + a_0$, ammette almeno una radice complessa. In altre parole, il teorema asserisce che il campo dei numeri complessi è algebricamente chiuso, e che un polinomio a coefficienti complessi ammette esattamente n radici complesse, mentre un polinomio a coefficienti reali ammette al più n radici reali. Inoltre, Girard fu il primo matematico a utilizzare le abbreviazioni *sin*, *cos* e *tan* (*seno*, *coseno* e *tangente*) in un trattato, e fu il primo ad affermare quello che poi sarebbe passato alla storia come *Teorema di Fermat sulle somme di due quadrati*.

⁴¹⁶ Medico e matematico dalla biografia quasi del tutto ignota, Hendrick van Heuraet è noto principalmente per una *Epistola de Transmutatione Curvarum Linearum in Rectus* del 1659 ((van) Heuraet H. 1659, *Epistola de Transmutatione Curvarum Linearum in Rectus*, in (van) Schooten F. 1659, *Geometria*, à Renato Des Cartes anno 1637 Gallicè edita, Elzevirios L. e D., Amsterdam, pp. 517-520) e per aver scoperto la natura degli integrali matematici.

⁴¹⁷ Matematico neerlandese divenuto tutore di Willem II van Oranje-Nassau e di Christiaan Huygens, Jans Janszoon de Jonge Stampioen (1610-1653) era noto, principalmente, per le sue ricerche sulla trigonometria sferica moderna, di cui è considerato uno dei grandi padri, ovvero di quel ramo della geometria sferica che si occupa delle relazioni tra lati ed angoli dei poligoni – soprattutto triangoli – costruiti su una sfera, di particolare importanza per la navigazione.

solo sul suo metodo: si citano, *in primis*, l'alchimista Joost Balbian⁴¹⁸; il celebre chirurgo Paul Barbette⁴¹⁹; l'umanista, teologo, poeta e storico Kaspar van Baerle⁴²⁰; lo scrittore e scienziato empirico Johan van Beverwijck⁴²¹; Gerard de Boot⁴²² e il fratello scrittore ed ebraista dublinese d'adozione Arnold; lo zoologo e pioniere della medicina tropicale⁴²³ Jacob de Bondt⁴²⁴; e il governatore e consigliere amstelodamense Albert Coenraadszoon

⁴¹⁸ Joost Balbian (1543-1616), celebre medico e alchimista fiammingo, si formò tra Heideberg, Orléans e l'Italia, e divenne capitano di una compagnia di fanteria della neonata e storicamente sfortunata Repubblica Calvinista di Gent (1577-1584). Dopo la riconquista spagnola di Gent, fu incarcerato per circa un anno, prima di trasferirsi a Delft e a Gouda, dove divenne un celebre medico di credo arminiano. Negli anni, accumulò una cospicua collezione di scritti alchemici, da lui commentati e descritti meticolosamente.

⁴¹⁹ Paul Barbette (1620-1665) fu uno dei più celebri e rinomati medici neerlandesi del XVII secolo. Nato a Strasbourg e formatosi a Leiden, praticò medicina e chirurgia ad Amsterdam, dove pubblicò diversi testi in latino e in neerlandese. Si impegnò per combattere in ogni modo possibile le emorragie, per migliorare gli strumenti chirurgici, e divenne un abile gastroenterologo, praticando diverse gastrostomie e descrivendo per la prima volta l'intussuscezione, ovvero il grave prolasso di una porzione di intestino all'interno di un'altra a essa adiacente che richiede un trattamento immediato per evitare blocchi e perforazioni intestinali.

⁴²⁰ Matematico, umanista, teologo, poeta e storico fiammingo, Kaspar van Baerle (1584-1648) si formò in Filosofia e Teologia a Leiden. Di credo arminiano, fu costretto ad abbandonare la *Republiek* nel 1619 e si laureò in Medicina a Caen, per poi essere nominato professore di Filosofia e Retorica all'*Athenaeum Illustre* di Amsterdam (cfr. *infra* in questo cap. 3.2 di questa *Dissertazione*), prima di cadere vittima della *delusione di vetro*, una malattia mentale, probabilmente affine alla schizofrenia paranoide, diffusa tra XV e XVII secolo che spingeva le persone a credere di essere fatte di vetro e, quindi, facilmente frantumabili. Tra le vittime di questo disturbo si ricorda Charles VI Valois detto *le Fou*, *il Folle*. Pubblicò diverse opere di poesia, poesia latina, cartografia e storia, partecipando anche alla creazione di un atlante dell'Italia realizzato dal già citato Joost de Hondt.

⁴²¹ Allievo di retorica di Gerrit Janszoon Vos a Dordrecht, e formatosi tra Leiden, Paris, Montpellier e Padova, Johan van Beverwijck (1594-1647) fu un importante medico e scienziato neerlandese, particolarmente attento alle nuove scoperte scientifiche, tra cui le teorie sul sistema circolatorio dell'inglese William Harvey (1578-1657), che promuoveva con forza in lingua neerlandese, tanto da creare dei neologismi per tradurre i termini pancreas, retto, clavicola ed esofago (*alvleesklier*, *endeldarm*, *seutelbeen* e *slokdarm*).

⁴²² Gerard de Boot (1604-1650) si formò in medicina a Leiden assieme al fratello Arnold. Entrambi si trasferirono in Inghilterra nel 1630, seguendo le orme del resto della loro famiglia, divenendo entrambi medici reali. Gerard divenne poi membro del Collegio dei Medici di London prima di diventare dottore dell'ospedale di Dublin grazie a Cromwell. Nel mentre, il fratello minore Arnold, celebre anche come ebraista, diventò chirurgo-generale dell'esercito irlandese e della comunità neerlandese di Dublin. Entrambi i fratelli de Boot furono membri del Circolo di Hartlib, una fitta rete di corrispondenza tra Europa occidentale e centrale organizzata da Samuel Hartlib (1600-1662), il *Great Intelligencer of Europe*, il cui scopo era quello di diffondere la conoscenza in tutta Europa.

⁴²³ Branca interdisciplinare della medicina che si occupa dei problemi di salute che si sviluppano e si verificano in maniera univoca o maggiore nelle regioni tropicali e subtropicali, il cui padre fondatore è considerato lo scozzese Patrick Manson (1844-1922), nonostante si muovesse su strade già percorse da medici come Jacob de Bondt (cfr. *infra* nelle note).

⁴²⁴ Jacob de Bondt (1592-1631) fu un importante medico neerlandese noto principalmente per due opere: l'*Historiae naturalis et medicae Indiae orientalis Libri sex* ((de) Bondt J. 1631, *Historiae naturalis et medicae Indiae orientalis Libri sex* (VI), Elsevier D., Amsterdam, 1656 posth.), giunta a noi in una riedizione postuma, e il *De Medicina Indorum* ((de) Bondt J. 1642 (posth.), *De Medicina Indorum Libri IV* (IV), Hack F., Leiden), la cui edizione non fu mai curata dall'autore in vita. Come pioniere della medicina tropicale, fornì la prima descrizione clinica della malattia nota come *beriberi* (una forma di avitaminosi

Burgh⁴²⁵. Ancora, lo storico e geografo Olfert Dapper⁴²⁶; il poeta e drammaturgo, nonché studioso di Petrarca, Willem Godschalck van Focquenbroch⁴²⁷; il quasi completamente ignoto poeta neolatino e ministro rimostrante Johan van Naarssen; il cartesiano Hendrik de Roy⁴²⁸; il tedesco Johannes Andreas Schmitz⁴²⁹; l'alchimista Johann Friedrich

legata alla carenza di vitamina B1) e quella di un'epidemia di dissenteria che colpì Jawa nel 1628. Dopo essersi laureato in medicina a Leiden nel 1614 come figlio del celebre medico Gerard de Bondt (1536-1599) e fratello di Reinier de Bondt (1576-1623), medico di corte di Mauritz von Nassau, e di Willem de Bondt (?-?), professore di Diritto a Leiden, raggiunse le Indie Orientali per conto della V.O.C. assieme al politico e generale Jan Pieterszoon Coen (1587-1629), che scacciò gli inglesi da Jawa e dalle Isole Banda e fondò Batavia. A Jacob de Bondt si deve anche l'introduzione in occidente del termine *Orang Hutan*, dal malesiano *orang* ("uomo") e *hutan* ("foresta").

⁴²⁵ Albert Coenraadszoon Burgh (1593-1647), medico, sindaco di Amsterdam e consigliere dell'Ammiragliato della città, si formò a medicina a Leiden, per poi ottenere l'abilitazione nel 1618. Dopo la decapitazione di Oldenbarnevelt, il reggente orangista e ortodosso Reynier Pauw (1564-1636) lo nominò consigliere per sostituire Jacob Dirckszoon de Graeff, membro del "Partito degli Stati" e esponente di una delle famiglie più importanti della borghesia liberale neerlandese. Divenuto uno dei più importanti membri della W.I.C. (la *Geoctrooieerde Westindische Compagnie*, o *Compagnia delle Indie Occidentali*), Burgh possedeva diversi terreni nell'attuale New Jersey. Compì diversi viaggi anche nel Brasile olandese e in Russia, alla ricerca di migliori relazioni commerciali, e morì proprio in Russia, a Novgorod. Il figlio del celebre chirurgo Nicolaes Tulp, Dirck, che aveva accompagnato Burgh in Russia, sposò sua figlia, e Fort Coenraadsburg, nei *Nederlandse Bezittingen ter Kuste van Guinea* (i *Territori Neerlandesi della Costa di Guinea*, prese tale nome in suo onore. Inoltre, uno dei nipoti di Burgh, tale Albert, famoso francescano a Roma, discusse più volte con il suo ex insegnante: Baruch Spinoza.

⁴²⁶ Scrittore prolifico e medico di Amsterdam, Olfert Dapper (1639-1689) si occupò di diverse opere storiche, tra cui una storia della propria città natale (Dapper O. 1663, *Historische beschryving der Stadt Amsterdam*, van Meurs J., Amsterdam), alcuni testi storico-geografici riguardanti l'Asia e il Medio Oriente (Dapper O. 1667, *Naukeurige beschrijving van gantsch Syrie, en Palestyn of Heilige lant*, van Meurs J., Amsterdam; Dapper O. 1680, *Naukeurige beschrijving van Asie: behelsende de gewesten Mesopotamie, Babylonie, Assyrie, Anatolie of Klein Asie*, van Meurs J., Amsterdam) e altri riguardanti la Grecia e le Isole dell'Egeo. L'opera più importante è, tuttavia, un testo sull'Africa, considerato il primo vero testo di storia e storiografia africana, importante ancora oggi: la *Descrizione accurata delle Regioni Africane* (Dapper O. 1668, *Naukeurige beschrijvinge der Afrikaensche gewesten van Egypten, Barbaryen, Libyen, Biledulgerid, Negrolant, Guinea, Ethiopiën, Abyssinie*, van Meurs J., Amsterdam), cui seguì nello stesso anno un'opera sulle isole africane (Dapper O. 1668, *Naukeurige beschrijvinge der Afrikaensche eylanden: als Madagaskar, of Sant Laurens, Sant Thomee, d'eilanden van Kanarien, Kaep de Verd, Malta, en andere*, van Meurs J., Amsterdam).

⁴²⁷ Poeta, drammaturgo e medico, Willem Godschalck van Focquenbroch (1640-1670) fu un prolifico produttore di versi satirici e burleschi, così come di poesie estremamente serie sul modello petrarchesco, di cui era il massimo conoscitore nei Paesi Bassi. Dopo essersi dottorato in medicina a Utrecht, fu nominato dalla W.I.C. esattore fiscale presso l'ex forte portoghese di São Jorge da Mina, che sarebbe stato poi rinominato Fort Elmina, dove morì in giovane età a causa di un'epidemia che colpì quella zona dell'odierna Guiné-Bissau. Di lui sono rimasti diversi componimenti e opere teatrali, alcuni circolanti mentre era ancora in vita, altri pubblicati postumi, ma anche alcuni saggi teologici e storico-geografici.

⁴²⁸ Hendrik de Roy (1598-1679) fu uno dei principali cartesiani neerlandesi, nonché filosofo, medico e professore di medicina a Utrecht. Formatosi tra Franeker, Groningen, Leiden, Montpellier e Padova, promosse il cartesianesimo nei Paesi Bassi grazie alla sua corrispondenza diretta con Descartes. La sua formazione e l'influenza di Descartes sul suo pensiero emergono appieno nella sua opera principale, i *Fundamenta Physices* ((de) Roy H. 1646, *Fundamenta Physices*, Elsevier L., Amsterdam).

⁴²⁹ Medico tedesco formatosi a Groningen, Leiden e Angers, Johannes Andreas Schmitz (1621-1652) servì come medico di corte di Friedrich Wilhelm von Hohenzollern, Elettore di Brandenburg e Duca di Preußen, e come rettore dell'*Academia Gelro-Zutphanica*, l'Università di Harderwijk, nella Ghelderland. È celebre

Schweitzer⁴³⁰; Abraham Staats, uno dei primi coloni dell'isola di Manhattan, centro fondativo di Nieuw Amsterdam; Jan de Wale⁴³¹, professore presso l'Università di Leiden; e, infine, persino Lodewijk Meyer e Johannes Bouwmeester.

Solamente di fronte al numero, che raggiunge quasi il centinaio, e alla complessità del pensiero, delle ricerche e delle scoperte di questi autori – scienziati, matematici, geologi, medici, biologi, anatomisti, entomologi, geografi, astronomi, fisici, farmacisti, botanici, zoologi, ecc. – ci si può rendere conto della difficoltà che affrontò Koerbagh nella stesura e nella realizzazione del *Bloemhof*. Uno sforzo che, per altro, fu reso quasi completamente vano dalla confisca e dal rogo delle copie dell'opera operati dallo sceriffo Witsen su ordine del Concistoro di Amsterdam e dei magistrati laici, che si trovarono con le mani legate di fronte a tale “eresia” scientificamente razionalizzante e, per i canoni dell'epoca, completamente atea. In “malapena” poco più di seicento pagine e oltre tremila termini, l'Autore riuscì a condensare, dandogli unità e coesione, le scoperte scientifiche di oltre un secolo e le dottrine teologiche, esegetiche e filosofiche di autori come Machiavelli, Socini, Bruno, da Costa, Hobbes, Descartes, van den Enden – di cui ci sarà modo di parlare più dettagliatamente nel cap. 4 di questa *Dissertazione* –, De la Court e Spinoza. Eppure, il principale tra i promotori ideali e “disciplinari” di questo enorme *Giardino*, ricolmo di splendidi fiori di ogni genere, privo del dolore dovuto all'ignoranza

per un testo postumo (Schmitz J.A. 1653 (posth.), *Medicinae Practicae Compendium*, Tollius J., Harderwijk) e per un'opera botanica che, tuttavia, non vide mai la luce a causa della breve vita di Schmitz, il cui titolo avrebbe dovuto essere *Plantarum Velavicarum Historia*.

⁴³⁰ Johann Friedrich Schweitzer (1630-1709) fu un alchimista e medico tedesco nato a Köthen, in Sachsen-Anhalt, e trasferitosi nei Paesi Bassi, dove ottenne una laurea in medicina con una tesi sulla Peste presso l'Università di Harderwijk. Visse ad Amsterdam e poi a Den Haag, dove divenne medico personale di Willem Hendrik III von Oranje Nassau, futuro Re d'Inghilterra, Scozia e Irlanda. Sposò Johanna Pels (1643-1709), con la quale ebbe sedici figli, due dei quali divennero medici della corte francese: Adriaan “Helvetius” Schweitzer (1662-1727), che introdusse l'utilizzo dello sciroppo di ipecac come farmaco emetico ed espettorante, e Jean-Claude-Adrien “Helvetius” Schweitzer (1685-1755), che fu poi padre del filosofo Claude-Adrien Helvétius. Tra le opere più celebri di Johann Friedrich Schweitzer si ricordano il *Ichts aus Nichts, für alle Begierigen der Natur* (Schweitzer J.F. 1667, *Ichts aus Nichts, für alle Begierigen der Natur*, ?, Leiden), e il *Vitulus Aureus* (Schweitzer J.F. 1667, *Vitulus Aureus*, Kitt J., Den Haag, 1702).

⁴³¹ Medico e professore di medicina a Leiden, Jan de Wale (1604-1649) fu uno dei più proficui e celebri medici neerlandesi del Seicento. Era figlio del teologo fiammingo Anton de Waele (1573-1639). Importanti furono le sue ricerche riguardanti la circolazione sanguigna, cui dedicò l'unica opera a noi pervenuta, il *De motu chyli, et sanguinis* ((de) Wale J. 1677 (posth.), *Johannis Walaei Epistulae duae: De motu chyli, et sanguinis*, Leiden), edita dal suo studente Thomas Bartholin (1616-1680), medico, anatomista, matematico e teologico danese.

e alla censura, non fu nessuno dei pensatori, dotti e scienziati sopracitati, ma è ugualmente da ricercarsi all'interno del Circolo di Leiden-Amsterdam: Lodewijk Meyer.

Meyer “creatore” del Bloemhof(?)

Figlio di una famiglia benestante appartenente alla minoranza luterana di Amsterdam, Lodewijk Meyer (o Meijer) nacque il 18 ottobre 1629. Grazie ai beni di cui poteva disporre, poté frequentare le lezioni di “studi classici” presso l'*Athenaeum Illustre*. Quest'ultimo, chiamato anche *Amsterdamse Atheneum*, era una scuola d'élite fondata dagli Stati Generali di Amsterdam nel 1631, all'interno di una cappella sconsacrata – a poche centinaia di metri, per altro, di quella che di lì a nemmeno due anni sarebbe stata la casa natale di Koerbagh. Nonostante la diffidenza dimostrata dagli ultimi Rimostranti arminiani rimasti all'interno dell'Università di Leiden, che vedevano nell'*Atheneum* un potenziale rivale, esso fu se non promosso, quantomeno non ostacolato dal Concistoro, ormai completamente gomarista. È singolare quest'ultimo dettaglio, dal momento che al suo interno vi trovarono posto come studenti e docenti non solo alcuni tra i più famosi letterati e scienziati dell'epoca, tra cui Gerrit Janszoon Vos⁴³², Alexander de Bie⁴³³, e i già citati van Baerle e van den Hove; ma anche i più celebri cartesiani antiaristotelici presenti, all'epoca, sul suolo neerlandese, in particolare Arnold Geulincx⁴³⁴, Johannes de Raey⁴³⁵ e il poco noto Adriaen Hereboord. Furono proprio costoro che, infatti, misero

⁴³² Nato in Germania da genitori protestanti neerlandesi, Gerrit Janszoon Vos (1577-1649) fu un matematico e teologo neerlandese formatosi tra Leiden e Dordrecht. Strinse un profondo legame di amicizia con de Groot mentre si rendeva noto come esperto classicista, ebraista, teologo e storico della Chiesa. Divenne dapprima rettore della Scuola latina di Dordrecht, dove si dedicò alla filologia, e, in seguito, direttore del Collegio teologico di Leiden e professore di Diritto a Oxford. Infine, fu nominato professore di Storia all'*Athenaeum Illustre* di Amsterdam. Noto in tutta Europa per la sua erudizione, fu corrispondente di numerosi teologi, politici, letterati, mecenati e scienziati inglesi.

⁴³³ Alexander de Bie (1620-1690) fu uno scienziato e professore amstelodamense formatosi dapprima a Utrecht, poi all'*Athenaeum Illustre*, dove, grazie a Christiaan Huygens, ottenne il ruolo di professore di Matematica. Non è rimasto nulla del suo lavoro e delle sue ricerche, ma è noto che all'epoca fosse ritenuto un celebre matematico, uno dei pochi ad avere completato un'importante formazione accademica.

⁴³⁴ Arnold Geulincx (1624-1669) fu un filosofo fiammingo che si dedicò, attraverso la logica e il cartesianesimo, alla confutazione del pensiero aristotelico-scolastico. A oggi poco noto, fu uno dei primi a dedicarsi allo studio del rapporto tra *res cogitans* e *res extensa*, tentando di fornire una soluzione occasionalistica.

⁴³⁵ Johannes de Raey (1622-1702), originario della Ghelderland, fu uno dei primi cartesiani neerlandesi, formatosi a Utrecht con De Roy e a Leiden con Adrian Heereboord (1614-1661), dove si dottorò in medicina con Vorst. Come professore di Filosofia a Leiden, de Raey ottenne poi le cattedre di filosofia, medicina e fisica presso l'*Athenaeum*, divenendo uno dei professori più pagati all'epoca. Divenne inoltre

Meyer in contatto con la filosofia di Descartes, ancor prima degli anni di studio in Medicina e Latino presso l'Università di Leiden, nella cui città si trasferì dal 1654 al 1660 e poté conoscere personalmente Koerbagh, van den Enden, Oldenburg e, ovviamente, Spinoza. Nel 1660, Meyer ritornò ad Amsterdam, per non abbandonarla più fino alla fine dei suoi giorni, stringendo un rapporto di amicizia e collaborazione tra i più saldi all'interno del Circolo con il già citato medico e latinista Johannes Bouwmeester, anch'egli membro del *Kring* di Spinoza. La conoscenza di Meyer con quest'ultimo fu altrettanto importante, basata sia su incontri personali che, soprattutto, sullo scambio epistolare, del quale, tuttavia, non rimangono che alcune lettere del 1663 al 1664⁴³⁶, dove è possibile riconosce l'apprezzamento di Spinoza nei confronti della capacità di Meyer di destreggiarsi tra le principali questioni filosofiche con razionalità e intelletto.

Noto soprattutto per il *Philosophia Sacrae Scripturae interpretes*⁴³⁷ del 1666, di cui si parlerà a breve, Meyer, non appena giunto a Leiden diede alle stampe quella che fu, probabilmente, la sua opera più importante per la stesura del *Bloemhof* dell'amico Koerbagh: il *Nederlandstche Woordenschat*⁴³⁸ del 1654, meglio noto come *L. Meijers woordenschat*, ovvero il *Vocabolario di L. Meijer*, pubblicato, per altro, presso la stessa editrice alla quale, precisamente dieci anni dopo, Koerbagh avrebbe affidato il *Woorden-Boek*. Diviso in tre volumi e ristampato, fino al 1669, in cinque edizioni, il *Woordenschat* era diviso in tre volumi-sezioni: la prima era dedicata alle *Bastaardwoorden* (i termini di origine straniera e ignota ai più), la seconda alle *Konstwoorden* (i termini specialistici e ignoti alla maggioranza della popolazione), e la terza alle *Verouderde woorden* (i termini ormai desueti e, quindi, dimenticati dal "popolo" a cui si sarebbe rivolto anche Koerbagh). Innanzitutto, è interessante notare come, attraverso l'editrice e stampatrice Aechje Jans-Boom, Meyer aveva ottenuto il *Privilegie*, ovvero il permesso di stampa che lui stesso allega al testo prima della *Prefazione*, dagli «Staten van Hollandt, en West-Frieslandt»⁴³⁹, firmato da Johan de Witt in persona. Si trattava di una presa di posizione non indifferente, alla quale è probabile che il giovane Koerbagh guardasse con estremo rispetto e

membro del *Collegium privatum Amstelodamense*, assieme a Swammerdam e Blasius, i cui appartenenti proponevano una ricerca anatomica comparata tra uomo e animale.

⁴³⁶ Cfr. Spinoza 1677d, *Epp.* 32-34 (XXIX OP/NS - XII G; XIIIa; XV G).

⁴³⁷ Meyer L. 1666, *Philosophia S. Scripturae interpretes*, Eleutheropoli.

⁴³⁸ Meyer L. 1654-1669, *L. Meijers woordenschat*, ved. di J. H. Boom, Amsterdam.

⁴³⁹ Meyer L. 1654 (1669), fol. 1.

ammirazione in vista delle sue prime pubblicazioni. Inoltre, pare che la stessa *Voorreeden*, la *Prefazione*, del *Woordenschat* abbia in qualche modo influenzato non solo il *Woorden-Boek*, ma anche il *Bloemhof*:

La vena da cui trae origine questo cancro [ovvero l'utilizzo di termini stranieri o sconosciuti ai più], che ha morso le viscere della nostra lingua madre e le ha trafitto il cuore, per dargli una morte definitiva, sono proprio la maggior parte degli uomini. [fol. 4a] Il primo genere è quello di coloro che sembrano ostentare le loro ragioni con i fiori più belli dell'eloquenza, quando invece le intercalano con parole straniere che la nostra madrelingua non ha mai riconosciuto per i suoi figli, e addirittura sembrano essere oratori miracolosi dal popolo ignorante che imita schematicamente i loro modi contorti, tanto da alterarli in modo così deformato e zoppicante, da far degenerare la sensibilità linguistica in veri e propri errori. [...] Il secondo è quello di coloro che, per esprimere le loro opinioni e le loro nozioni, (che schifo!) considerano la loro lingua materna, che nella ricchezza non ha bisogno di essere sostituita da nessun'altra, troppo povera e difettosa. [...]

I nostri Paesi Bassi non sono stati così infelici che nessuno, tra i tanti spiriti superiori e augusti che sono scaturiti dal suo grembo, si sia lamentato della sua disgrazia, ma al contrario ognuno ha dato una mano ai legni fatiscenti della nostra Lingua Madre a modo suo. Molti, dentro o fuori dalla comunità, hanno cercato di dipingere finemente i loro pensieri in puro neerlandese, senza l'aiuto di parole straniere, sui loro pamphlet, come H. L. Spiegel, D. V. Koornhart, P. C. Hoofdt, H. de Ghroot, C. Huigens, J. v. Vondel, J. de Dekker e altri.⁴⁴⁰

Così come nel caso del *Woorden-Boek* e nel *Bloemhof* di Koerbagh, il fine principale di Meyer è proprio quello di arricchire la propria madrelingua e di difenderla da coloro che desiderano sfruttare l'ignoranza della popolazione comune per trarre vantaggio, fama o qualunque genere di beneficio. Le *Prefazioni*, per quanto siano state scritte a dieci e quattordici anni di differenza e in dialetti differenti – infatti, la lingua di Meyer è molto più arcaica e vicina al tedesco di quanto non lo sia quella di Koerbagh –, sono quasi sovrapponibili, almeno da un punto di vista contenutistico e tematico. Inoltre, gli autori citati dall'Autore del *Woordenschat* sono tutti grammatici, letterati e poeti appartenenti all'élite culturale liberale di Oldenbarnevelt, alcuni dei quali – tra cui de Groot – sono citati anche dallo stesso Koerbagh: Hendrik Laurenszoon Spiegel⁴⁴¹, autore anonimo del primo testo di grammatica neerlandese, il *Twe-spraak vande Nederduitsche*

⁴⁴⁰ Meyer L. 1654 (1669), foll. 3b-5b.

⁴⁴¹ Hendrik Laurenszoon Spiegel (1549-1612) fu un celebre umanista amstelodamense di forte convinzione cattolica, tanto da spingerlo a dimettersi dalla guarnigione di Amsterdam e a rifiutare un rango di rilievo nell'ammiraglio alla presa di potere dei calvinisti. Fu autore della prima grammatica della lingua neerlandese e dei rispettivi dialetti nederlandese e fiammingo.

*letterkunst*⁴⁴² del 1584; l'amico di quest'ultimo Dirck Volckertszoon Coornhert⁴⁴³, artista, scienziato, teologo, musicista, umanista e saggista; il segretario di Willem II van Oranje, poeta e compositore Constantijn Huygens⁴⁴⁴, padre del sopracitato astronomo Christiaan e del poco noto politico, artista, astronomo, ottico e poeta Constantijn de Jonge; lo storico, poeta, letterato e compositore Pieter Corneliszoon Hooft⁴⁴⁵; il poeta e drammaturgo Joost van den Vondel⁴⁴⁶, padre della lingua neerlandese grazie alle sue opere, nonché vicino di casa di Koerbagh; e il poeta Jeremias de Dekker⁴⁴⁷, che parlava fluentemente diverse lingue tra cui inglese, francese, latino e italiano. Nelle righe successive, Meyer nomina anche il sopracitato Stevin, il medico Foppe Plem⁴⁴⁸ e il pittore e incisore Pieter de

⁴⁴² Spiegel H.L. 1584, *Twe-spraack vande Nederduitsche letterkunst*, Plantyn C., Leiden.

⁴⁴³ Artista, scienziato, teologo, musicista e saggista di Amsterdam, Dirck Volkertszoon Coornhert (1522-1590) viaggiò in Spagna e in Italia prima di stabilirsi ad Haarlem, dove sposò Cornelia Neeltje Simons. A causa di questa scelta, i genitori lo diseredarono, obbligandolo a guadagnarsi da vivere come incisore. Abile schermidore e suonatore di flauto e liuto, scrisse molte poesie – tra cui, probabilmente, la prima bozza dell'inno nazionale neerlandese – e opere drammaturgiche. In tarda età studiò il latino e tradusse l'Odissea in neerlandese dalla versione latina. Divenuto amico di Willem I van Oranje, fu processato e incarcerato dal già citato *Raad van Beroerten* del Duca Fernando Álvarez de Toledo. Fuggì più volte in Germania, riuscendo a ricoprire tuttavia anche il ruolo di Segretario degli Stati d'Olanda e Frisia Occidentale. Fu tra i grandi padri della lingua neerlandese.

⁴⁴⁴ Diplomatico, scrittore e compositore di Den Haag, Constantijn Huygens (1596-1687) fu padre del politico, artista, astronomo, ottico e poeta Costantijn de Jonge e del molto più celebre scienziato Christiaan, nonché segretario di Frederik Hendrik van Oranje-Nassau e di suo figlio Willem II. Fu un abile polistrumentista e amante della musica e, probabilmente, membro del *Muidenkring*, un circolo di intellettuali autorevoli che si riunivano nel castello di Muiden attorno a Pieter Corneliszoon Hooft (cfr. *infra* nelle note). Del suo cospicuo *Corpus* sono sopravvissute circa venti opere, la maggior parte delle quali redatta in neerlandese.

⁴⁴⁵ Pieter Corneliszoon Hooft (1581-1647), amico e collega, tra gli altri, di van den Vondel, fu un politico, storico, poeta e drammaturgo amstelodamense. Viaggiò in Europa prima di formarsi in Diritto a Leiden, divenendo uno dei principali sostenitori dell'Umanesimo. Tramite le sue opere drammaturgiche, egli esprimeva il proprio credo politico, ovvero un "orangismo" moderato e laico.

⁴⁴⁶ Considerato uno dei maggiori poeti e drammaturghi tedesco-neerlandesi del XVII secolo, Joost van den Vondel (1587-1679) è da molti ritenuto il padre della lingua neerlandese moderno, spesso chiamato *Lingua di Vondel*. Di origine fiamminga e anabattista, nacque a Köln da genitori che avevano dovuto lasciare Antwerpen in seguito alla riconquista spagnola, prima di trasferirsi definitivamente ad Amsterdam. Studiò latino e italiano, e la sua copiosa opera poetica e drammaturgica, composta in neerlandese, fu fortemente influenzata dalle vicende politiche che visse in prima persona, come l'*affaire* Oldenbarnevelt e l'eccidio dei de Witt.

⁴⁴⁷ Celebre poeta ritratto, tra gli altri, anche da Rembrandt (van Rijn R.H. 1656-1666, *Portret van Jeremias de Decker (1609-1666)* (*Ritratto di Jeremias de Decker*), olio su tela, 71x56cm, Petrograd, Hermitage, ГЭ-748), Jeremias de Dekker (1609-1666) fu un famoso poeta, noto principalmente per le sue traduzioni e imitazioni dei poeti latini, dai cui insegnamenti trasse una raccolta di epigrammi e una satira in prosa riguardante l'avarizia.

⁴⁴⁸ Foppe Plem (1601-1671) fu medico e rettore amstelodamense dell'Universiteit Leuven, nell'attuale Vlaams-Brabant. Di formazione cattolica, studiò latino presso i gesuiti di Gent, poi filosofia a Leuven, e, infine, medicina a Leiden grazie agli insegnamenti del teologo e scienziato, nonché amico di Descartes, Liebert Froidmont (1587-1653), Padova sotto la guida dell'anatomista, chirurgo e botanico fiammingo

Molijn⁴⁴⁹, oltre ad altri autori le cui identità, purtroppo, non sono giunte fino a noi, tra cui tali «I. A. Ban», «Kekkerman» e «Ramus», probabili autori di un ignoto *de Vertaaler*.

La *Prefazione* del *Woordenschat* si chiude, infine, con la dichiarazione d'intenti vera e propria da parte dell'Autore, che si rivolge in prima persona al lettore e ai compatrioti, mostrando non solo il fine della sua opera, ma anche i loro doveri nei confronti della Patria e della loro madrelingua:

Veda, gentile lettore, il disturbo e la fatica che mi sono costati l'acquisizione e l'incremento di questo vocabolario, che ho preso in mano con diligenza e serietà, non perché avevo intuito di dare lode e gloria ai miei contemporanei e nipoti – perché presuntuoso e illuso è colui che, per ottenere tale leggerezza, è portato a ciò –, e la nostra cognizione non è così perversa, né siamo così accecati dal nostro amor proprio da guardare noi stessi e ciò che è nostro attraverso lenti d'ingrandimento e non sapere come misurarne il suo giusto valore. Ma per dare una mano a quei compatrioti, che oltre a me hanno il desiderio di glorificare la nostra ricca Lingua Madre nel loro seno, e per rendere alla Patria, cosa a cui tutti sono tenuti, qualche servizio e beneficio (anche se potrebbe essere piccolo, se fosse fatto, sarebbe ugualmente grande), dato che attraverso questa traduzione si possono comprendere alcune delle parole di origine straniera [lett. *bastarde*] e delle parole specialistiche. [...]

A tutte queste molte ragioni utili si aggiunge anche una piccola speranza, che quei basso-tedeschi [neerlandesi] degenerati e lagnosi senza motivo, che cercano di abusare della nostra lingua nel segno della carenza e della miseria linguistica, cercando invece di arricchire la lingua, ne parleranno con più rispetto in futuro anche qui, dove spesso una parola in lingua straniera viene tradotta con quattro, cinque parole di basso tedesco [neerlandese]. Che altro dire, compatrioti benevoli, fate fruttare il mio lavoro, usatelo al meglio e proseguite nel bene.⁴⁵⁰

A livello meramente tipografico e redazionale, il *Woordenschat*, il *Woorden-Boek* e il *Bloemhof* si equivalgono, tant'è che, sfogliandoli, sarebbe impossibile riconoscere tra di essi differenze estetiche, ma solo ed esclusivamente linguistiche e stilistiche. L'opera di Meyer, che supera abbondantemente le novecento pagine, si presenta come molto più asettica, distaccata, enciclopedica, al contrario di quanto non avrebbe fatto di lì ad alcuni

Adriaan van den Spiegel (1578-1625) e Bologna. Come celebre medico e oftalmologo, non solo tradusse in latino numerosi testi di Ibn Sina (ovvero, Avicenna), ma promosse anche l'utilizzo del neerlandese in campo scientifico.

⁴⁴⁹ Nato a London da genitori fiamminghi, Pieter de Molijn (1595-1661) ritornò nei Paesi Bassi e, in particolare, tra Haarlem e Delft, dove si formò sotto gli insegnamenti del pittore e incisore Esaias van de Velde (1587-1630). Fu a sua volta maestro di numerosi celebri pittori e incisori dell'epoca, tra cui Jan Coelenbier (1610-1680), Allart van Everdingen (1621-1675), Gerard ter Borch de Oude (1617-1681) e il figlio di quest'ultimo Gerard ter Borch de Jonge. Secondo alcuni storici a lui contemporanei e alcuni critici del Novecento, Pieter de Molijn avrebbe avuto un figlio, Pieter de Jonge, anch'egli pittore ma dalla vita molto più travagliata.

⁴⁵⁰ Meyer L. 1654 (1669), foll. 10a-12a.

anni Koerbagh. Infatti, nonostante i termini presi in esame e tradotti siano grossomodo identici, l'autore del *Woordenschat* sembra voler evitare a qualunque costo l'espressione del proprio pensiero e delle proprie idee, limitandosi, invece, a fornire unicamente traduzioni e/o sinonimi ai termini analizzati. È quindi pressoché impossibile andare a riscontrare effettive coincidenze tra le tre opere, se non in rari casi, come, ad esempio, il termine *authoriteyt*, *autorità*, definita da Meyer come «autorità, credibilità, concretezza, detenzione del potere, controllo, onorevolezza, superiorità, potere, capacità, dignità»⁴⁵¹, e da Koerbagh – che scrive *auctoriteyt*, e non *autorithey* – come «procura, potere, attendibilità, potenza, capacità, autorità, rispettabilità, dignità, avere potere, apparenza, decoro, credibilità, superiorità»⁴⁵²; o, ancora, il termine *souverainiteit/souverainiteyt*, la *sovranità*, definita dall'uno come «supremazia, sovranità, dominio supremo»⁴⁵³, e dall'altro come «sovranità, supremazia, potere o dominio supremo su persone e terre»⁴⁵⁴. Si tratta, tuttavia, di casi quasi più unici che rari, che paiono piuttosto attestarsi come la proverbiale eccezione che conferma la regola. Difatti, di fronte a termini ben più potenzialmente problematici, la cauta imparzialità del giovane Meyer è in netto contrasto con la vena critica e polemica del più maturo Koerbagh. Senza la necessità di citare nuovamente i passi di quest'ultimo, e rimandando quindi il lettore alle pagine precedenti⁴⁵⁵, sono sufficienti pochi termini meyeriani per rendere evidente fin da subito il differente atteggiamento. Infatti, *Bybel*, per Meyer, significa solamente «libro dell'alleanza, libro della religione di Dio»⁴⁵⁶, e la tanto criticata dall'amico *Eucharistie* altro non è che un «pasto di ringraziamento, ringraziamento, offerta di ringraziamento, pasto serale, cena»⁴⁵⁷. D'altro canto, la *Religie*, alla quale Koerbagh dedica diverse pagine, da Meyer viene solamente tradotta: «ghótdsdienst, ghótdsdienstigheid»⁴⁵⁸, ovvero «religione, religiosità». Anche in questo caso è interessante notare come, in appena dieci, quindici anni, una lingua ancora incerta, fluida e in divenire come il neerlandese fosse

⁴⁵¹ Meyer L. 1654 (1669), p. 37.

⁴⁵² Koerbagh 1668a, p. 83.

⁴⁵³ Meyer L. 1654 (1669), p. 305.

⁴⁵⁴ Koerbagh 1668a, p. 600.

⁴⁵⁵ Cfr. supra, a questo cap. III di questa *Dissertazione*.

⁴⁵⁶ Meyer L. 1654 (1669), p. 41.

⁴⁵⁷ Meyer L. 1654 (1669), p. 135.

⁴⁵⁸ Meyer L. 1654 (1669), p. 283.

cambiata: infatti, l'odierno termine *Godsdienst/Religione* nel 1654 veniva scritto ancora *ghótdtsdienst*, e nel 1668 già come *Godsdienst*. Il termine *Gho(d)t* utilizzato per indicare Dio risale, infatti, al neerlandese medio, se non arcaico, quindi a una lingua che spaziò dal VI al XVI sec., sostituito poi nel corso del XVII secolo dal neerlandese moderno. Ed è altrettanto singolare che il termine *Ghod*, con l'utilizzo dell'h, è molto più vicino al medio inglese – quindi a una lingua straniera – che al medio neerlandese o al medio tedesco.

Che si fosse trattato di un virtuoso arcaismo o di un utilizzo ancora effettivo di una lingua più antica, quel che è certo è che, per quanto ideologicamente e stilisticamente esse siano gli uni figli dell'altro, il binomio *Woorden-Boek/Bloemhof* e il *Woordenschat* sono a tutti gli effetti opere molto differenti. I testi di Koerbagh sono, infatti, molto più complessi e ragionati, soprattutto per quanto riguarda l'utilizzo – a volte forse esagerato in un'opera di “mera” divulgazione scientifica, almeno a suo dire – di un linguaggio polemico, critico e dal forte carattere riformativo. Inoltre, considerando il *Woorden-Boek* il *Bloemhof* l'uno come la prefazione dell'altro o un reciproco compendio – pensandoli, in altre parole, in una visione d'insieme e non come due testi totalmente separati – coprono, anche solo quantitativamente, uno spettro di conoscenza e sapere molto più ampio di quanto non fatto dal più giovane e cauto Meyer. Ciò vale, soprattutto, se si aprono le porte a una possibilità ancora totalmente estranea alla critica, ovvero il potenziale intento di Koerbagh di ampliare, rivedere e, magari, dotare di un secondo volume il *Bloemhof*. Non è, a nostro avviso, un'ipotesi del tutto assurda, dal momento che era consuetudine correggere e ripubblicare le proprie opere, soprattutto i dizionari – lo stesso Meyer pubblicò cinque diverse edizioni del *Woordenschat* –, per poter eliminare eventuali errori e refusi segnalati dai lettori o, magari, notati dall'autore dopo le stampe. D'altro canto, Koerbagh chiude l'opera con una frase molto significativa in questo senso: «se sono stati omessi dei refusi, vi preghiamo, Amati Lettori, di correggerli»⁴⁵⁹. È, inoltre, un atteggiamento che l'Autore dimostra in diverse altre occasioni, implicitamente o esplicitamente. Si ricorda qui, ad esempio, le frasi che chiudono il *Samenspraeck*, ovvero «fine del primo Volume»⁴⁶⁰, e il *Woorden-Boek*: «i lettori ben intenzionati diano oggi per certo, per quanto sia molto incerto il futuro, che l'intenzione è quella di migliorare e

⁴⁵⁹ Koerbagh 1668a, p. 672.

⁴⁶⁰ Koerbagh 1664b, p. 35. Sottolineato mio.

irrobustire questo Libretto man mano, ma poiché il futuro può essere ostacolato da molti eventi avversi, non posso dirlo con certezza»⁴⁶¹. Anticipando ciò che verrà ripreso in seguito⁴⁶², è bene mostrare in questa occasione anche ciò che sostiene in chiusura del cap. V del *Ligt*, intitolato *Van goed ende kwaad, De boto et malo*:

Poiché abbiamo mostrato brevemente ciò che può essere detto in generale riguardo il bene e il male, possiamo, per motivi di lunghezza, chiudere qui questo capitolo. Per chiarire se ogni singola azione umana sia buona o malvagia, e per quale motivo, e in che modo sia buona o malvagia, e quale ricompensa o punizione sia prevista per essa, sarebbe troppo lungo per spiegarlo qui e richiederebbe un intero libro solo per sé. Quindi, possiamo posticipare ciò a un'altra occasione, se a Dio farà piacere mantenerci in buona salute.⁴⁶³

Il titolo di questo undicesimo paragrafo è, probabilmente, ancor più significativo: «Toekomstige uitbreiding van dit hoofdstuk tot een volledige zedenleer», ovvero, nella corretta traduzione di Wielema⁴⁶⁴, «Futura estensione di questo capitolo in una completa filosofia morale». Ancora, l'opera si conclude con il paragrafo 16 del cap. XIX, intitolato *Van de wonderwerken, De miraculis*:

De auteur hoopt een tweede deel te publiceren. En hier mede sullen wij deese korte verhandeling van de wonderwerken, als mede het eerste deel van dit werk eijndigen en besluyten, God biddende, dat hij den leeser een klaar en verligt vertand wil geven om alles te begrijpen, en mij verdere gesontheid om het ander deel in 't ligt te brengen.⁴⁶⁵

L'autore spera di pubblicare un secondo volume. E con questo terminiamo e concludiamo questo breve trattato sulle opere miracolose, così come la prima parte di quest'opera, pregando Dio che dia al lettore una mente chiara e illuminata per comprendere tutto, e che dia a me una salute stabile per dare alla luce un altro volume.⁴⁶⁶

Per quale motivo, dunque, non dovrebbe essere plausibile pensare a una nuova edizione, che non ha mai visto la luce, del *Bloemhof*, dove magari l'Autore aveva l'intenzione di chiarire meglio il suo pensiero? In ogni caso, forte della “scienza” del *Woorden-Boek* e

⁴⁶¹ Koerbagh 1664a, fol. 1b. Sottolineato mio.

⁴⁶² Cfr. *infra*, al cap IV di questa *Dissertazione*.

⁴⁶³ Koerbagh 1668b, V, 11.

⁴⁶⁴ Wielema M. 2011, *Adriaan Koerbagh. A light shining in dark places*, BRILL, Leiden-Boston, pp. 216-217. Tr. dall'inglese mia.

⁴⁶⁵ Koerbagh 1668b, XIX, 16.

⁴⁶⁶ Wielema 2011, pp. 500-501. Tr. dall'inglese mia.

del *Bloemhof*, e della “dottrina” hobbesiana che era stata posta idealmente alla base delle rivendicazioni e del potere del partito liberale dei de Witt, Koerbagh era pronto per affrontare la sua opera più importante, un trattato filosofico completo, che riassume al suo interno le istanze presentate negli altri testi e paragonabile, per certi versi, a una crasi tra *Tractatus* ed *Ethica*: il *Ligt schijnende in duystere plaatsen*.

IV.

Una Luce tra le tenebre.

Le ombre della Teologia nella Scienza di Dio¹

Biografia editoriale di una Luce condannata all'oscurità

Terminato entro il dicembre del 1667² e dato alle stampe proprio in quel periodo, il *Bloemhof* iniziò a circolare ampiamente soltanto il 23 di febbraio dell'anno seguente. Già il giorno successivo, il 24 febbraio, le pressioni del Concistoro spinsero i magistrati a incaricare Witsen di indagare per decidere in autonomia se e come procedere. Quest'ultimo raggiunse immediatamente la casa di Adriaan Koerbagh, che si dichiarò disposto a presenziare dinanzi ai giudici, ma pochi giorni dopo si ritirò nella già citata³ Culemborg, in Ghelderland. A questo periodo, compreso tra l'ottobre del 1667 e l'aprile del 1668, così come affermato da Koerbagh stesso in sede processuale, risale la tanto celere quanto curata stesura del *Ligt*. Il manoscritto, aggiornato regolarmente, con molta probabilità, da van Berkel e Johannes Koerbagh su chiare e precise indicazioni di Adriaan Koerbagh, fu poi consegnato all'editore Johannes van (den) Eede. Questi, a giudicare dal documento di battesimo⁴, era nato, probabilmente, a Gapinge, vicino Middelburg, Zeeland, figlio di madre ignota, forse morta di parto, e di tale Jan van Eede. Egli ebbe un

¹ Il titolo stesso del capitolo imposta con chiarezza l'assunto teorico più forte della riflessione koerbaghiana: che la teologia non illumina, ma oscura la conoscenza di Dio. Una tale impostazione si iscrive nel più ampio contesto della critica radicale alla teologia come forma di sapere illusorio, condotta da vari pensatori eterodossi del XVII secolo. Come mostra van Bunge, Koerbagh non si limita a ridurre la teologia a un linguaggio fittizio, ma la interpreta come un sistema retorico che produce volutamente oscurità per sottrarre la divinità al controllo razionale (cf. (van) Bunge 2001). Ancora, egli sottolinea che per Koerbagh la "scienza di Dio" deve essere intellegibile, fondata su concetti chiari e naturali, sottratti all'arbitrio delle metafore e delle autorità ecclesiastiche. La metafora dell'ombra assume dunque un ruolo epistemologico: indica l'effetto negativo che la teologia esercita sulla mente, oscurandone l'attività conoscitiva e impedendo il pieno dispiegamento della ragione naturale.

² Tali preziose informazioni sono state raccolte grazie all'intervento di Mignini *Verso una edizione critica di Een Ligt di A. Koerbagh*, tenuto in occasione del Convegno dottorale internazionale *Tra Socinianesimo ed esegesi. Adriaan Koerbagh, Baruch Spinoza e il Circolo di Leiden-Amsterdam*, organizzato da Levoni R. e Ghia F., presieduto da Meroi F., Nobile M. e Levoni R., 06-07 marzo 2025, Palazzo Prodi, via Tommaso Gar 14, Trento (TN), I giornata, ore 17:00.

³ Cfr. *supra*, al cap. 1 di questa *Dissertazione*.

⁴ Zeeuws Archief, *Verzameling Doop-, Trouw-, Begraaf- en Lidmatenregisters Zeeland* (DTBL), 995, GAP-1.

figlio, di nome Abraham, e fu attivo fin dalla giovane età di diciassette anni come libraio e editore, acquistando poi la propria stamperia una volta giunto a Batavia, nell'attuale Indonesia, nel 1674, dove operò come stampatore per un anno, prima di morire in circostanze ignote. Le sue botteghe in madrepatria, ben documentate negli archivi⁵ della Nationale Koninklijke Bibliotheek, si trovavano nelle zeelandesi Vlissingen – probabile luogo d'origine del padre – e Middelburg e a Utrecht; così come è ancora memorizzata la presenza della sua tipografia a Batavia/Jakarta⁶. La prima menzione critica di van Eede risale invece al 1875, grazie alle ricerche di Jacobus Anne van der Chijs, riassunte all'interno della *Verhandelingen van het bataviaasch genootschap van kunsten en wetenschappen*, rivista di etnologia, linguistica, storia naturale e scienza neerlandese incentrata sull'Indonesia coloniale. Il trentasettesimo volume, curato da van der Chijs con il titolo di *Proeve eener ned. indische bibliographie (1659-1870)*⁷, ha permesso, dunque, di ricostruire parzialmente la biografia di van Eede, permettendo così le ricerche d'archivio successive, nonostante la sua produzione editoriale sia tutt'ora ignota, fatta eccezione del *Ligt* di Koerbagh.

Stampati, dunque, i primi dieci fascicoli del manoscritto, inviati poi ad Amsterdam presso un amico dei Koerbagh, verso la fine di aprile del 1668 van Eede convocò sia Johannes Koerbagh che Abraham van Berkel a Middelburg, presso la sua bottega editoriale, per comunicargli la sua intenzione di non proseguire oltre le stampe, dimostrandosi timoroso e inorridito nei confronti delle tesi contenute nel manoscritto. Nonostante – o, forse, proprio a causa di esse – le pressioni del fratello e dell'amico di Adriaan, che gli chiedevano, promettendogli ulteriore denaro, di portare a termine l'opera, il 5 maggio del 1668 van Eede consegnò alla stazione di polizia locale il manoscritto e le parti di esso che aveva già stampato. Incapace di agire direttamente contro Adriaan a causa dei confini giurisdizionali, lo sceriffo gli fece recapitare il 18 maggio una lettera ufficiale di convocazione, con la promessa che, di fronte a una mancata presentazione, sarebbe stato condannato alla confisca di tutti i beni e all'esilio. Nel frattempo, anche in mancanza dell'imputato, il Concistoro aveva dato inizio a un processo

⁵ PICA 075545217, 075572036 e 075572044

⁶ PICA 075573210.

⁷ (van der) Chijs J.A. 1875, *Proeve eener ned. indische bibliographie (1659-1870)*, «*Verhandelingen van het bataviaasch genootschap van kunsten en wetenschappen*», 35 (1875), pp. I-IV e 1-325.

religioso grazie alle copie del *Bloemhof* e alle stampe inviate da van Eede ad Amsterdam, confiscate presso la casa dell'amico che le aveva ricevute, e l'11 maggio aveva già convocato e interrogato Johannes, ritenuto complice nella stesura sia del *Bloemhof* che dell'incompleto *Ligt*, dovendo poi rilasciarlo per assenza di prove. In meno di un mese, il 2 giugno del 1668 il Concistoro comunicò i risultati dell'interrogatorio a Johannes e dell'intero processo – il cui esito fu, naturalmente, una pronuncia di colpevolezza – a Witsen, che pubblicò, solo tre giorni dopo, l'ufficiale lettera di denuncia contro Adriaan Koerbagh, che, come già ricordato⁸, fu arrestato in poco più di un mese grazie alla delazione di colui presso il quale si stava rifugiando, il 18 luglio del 1668. Dal 2 febbraio al 5 giugno, il Concistoro e Witsen avevano raccolto – e costruito – così tante prove contro Adriaan Koerbagh che né gli amici, né tanto meno i protettori dell'élite liberale furono in grado di proteggerlo, portandolo verso un destino del tutto simile a quello di Giordano Bruno, venduto anch'egli da un amico⁹, il veneziano Giovanni Zuane Mocenigo che lo stava ospitando presso il palazzo noto come Ca' Vecchia, sul Canal Grande. Il 19 luglio 1668 ebbe inizio ufficialmente il processo contro Adriaan Koerbagh, colpevole di eresia e diffusione di tesi blasfeme. Contro di lui, i giudici – tra i quali spiccavano sia la presenza silente di Johannes Hudde (1628-1704), membro del governo cittadino e parente dei Koerbagh, sia l'assordante assenza del reggente cittadino, e “relatore” di Adriaan, Lambert Reynst – disponevano delle copie del *Bloemhof* che erano riusciti a reperire e di due manoscritti del *Ligt*, redatti, probabilmente, durante il processo religioso svoltosi in assenza dell'imputato Koerbagh.

Nonostante la sezione a stampa dei due testi, citati dalla critica come *Manoscritto A* e *Manoscritto B*, siano totalmente equivalenti, essi paiono differire profondamente nella parte manoscritta, sia da un punto di vista stilistico che da un punto di vista contenutistico. Infatti, nonostante il *B* sia molto più sbrigativo di *A* da un punto di vista calligrafico e di

⁸ Cfr. *supra*, al cap. 1 di questa *Dissertazione*.

⁹ Il parallelismo tra il caso di Adriaan Koerbagh e quello di Giordano Bruno, pur suggestivo da un punto di vista narrativo, richiede una certa cautela storiografica. Sebbene entrambi furono denunciati da persone a loro vicine e condannati per eresia, le differenze nei contesti giuridici, politici e dottrinali sono rilevanti. Bruno fu processato e giustiziato da un tribunale ecclesiastico della Congregazione romana dell'Inquisizione, dopo anni di detenzione e ripetuti confronti con le autorità teologiche cattoliche. Koerbagh, invece, fu arrestato, processato e condannato da un'istanza secolare, il governo cittadino di Amsterdam, seppure su pressione del Concistoro e con l'accusa di blasfemia. Inoltre, la ricezione delle loro opere, così come il ruolo delle rispettive filosofie nel contesto intellettuale coevo, risponde a matrici culturali molto differenti. Per un confronto più completo si rimanda a un'analisi sistematica delle fonti processuali e delle dinamiche di repressione, sia ecclesiastiche che civili, in ambito italiano e neerlandese.

cura della copiatura, parrebbe – secondo il già citato Mignini – avere utilizzato una fonte più autorevole e vicina all’originale manoscritto koerbaghiano. Probabilmente, il *B* ha utilizzato come fonte la prima bozza di Koerbagh, mentre *A* il testo redatto ed emendato – forse da Johannes e da van Berkel – che venne poi consegnato a van Eede. In attesa della pubblicazione di un’edizione critica che tenga conto di queste due varianti, alla quale sta egregiamente lavorando Filippo Mignini e che, al momento della stesura di questa *Dissertazione*, è ormai ai suoi atti finali, in questa sede si farà riferimento all’edizione e traduzione inglese curata dal compianto Michiel Wielema nel 2011 per BRILL, basata unicamente sul manoscritto *A*, «scritto con maggior cura e [...] più leggibile»¹⁰.

Il testo koerbaghiano si presenta, fin dall’originale manoscritto, diviso in sedici capitoli, che seguono la consueta *Voorwoord*, la *Prefazione*. I titoli di questi capitoli, riportati dall’autore sia in neerlandese che in latino, lasciano presupporre, anche in questo caso, alcune macro-tematiche sulle quali si poggia l’intera struttura del *Ligt*; in particolare, si possono riconoscere quattro temi principali, ovvero la *Religio* da un lato come concetto trascendente e meramente teologico (capp. I-IV¹¹), e dall’altro come sua applicazione immanente nel rapporto con il quotidiano e con la politica (capp. VI e VIII¹²); ancora, il complicato e intricato rapporto tra scienza come unica teologia e

¹⁰ Il riferimento al manoscritto *A* come base della presente analisi segue le indicazioni di Michiel Wielema, che nell’edizione critica del *Ligt* ha optato per questa versione in quanto, appunto, più leggibile e redatta con maggiore cura, benché non necessariamente più vicina al testo originale di Adriaan Koerbagh. Wielema stesso sottolinea come il manoscritto *B*, seppur più trascurato sul piano grafico, possa derivare da una fonte redazionale più antica, forse una stesura preparatoria dello stesso Koerbagh. Cfr. Wielema 2011, p. 39.

¹¹ *Van Wesen, Jehova, en de Waereld* (Sull’Essere, Jehova, e il Mondo); *Van de Drie-eenheyd, de Triniteit* (Sulla Tri-Unità); *Van den Behouder gesegt Jesus* (Sul Salvatore chiamato Gesù); *Van den Heyligen Geest, de spiritus sancto* (Sullo Spirito Santo). I numeri dei capitoli che verranno utilizzati in questa *Dissertazione* non sono presenti nell’opera originale, né nell’edizione di Wielema o in quella di Vandenbossche da cui è tratta quest’ultima, ma si è optato per il loro utilizzo per una maggiore comprensione durante la lettura.

¹² *Van de Godsdienst, de religione* (Sulla Religione); *Van de ketters en ketterijen, de haereticis et haeresia* (Sugli Eretici e l’Eresia).

superstizione come deriva atea del sentimento religioso stesso¹³ (capp. IX-XVI¹⁴). A dividere/unire questi gruppi di capitoli, come collegamento tra la trascendenza della teologia e l'immanenza della religione scientifica, vi è il capitolo V, un capitolo che per Koerbagh stesso è incompleto e la cui continuazione è rimandata dall'Autore – «De auteur hooft een tweede deel te publiceren»¹⁵, afferma egli stesso – al secondo volume del *Ligt* – che, come si ricorda, non poté mai vedere la luce, per usare un gioco di parole –, ovvero il capitolo intitolato *Van Goed ende Kwaad, de bono et malo*, ovvero il capitolo in cui, seppur brevemente, Koerbagh espone la propria declinazione di filosofia morale. Da questi titoli, anticipati in nota, è abbastanza evidente il tenore del testo e persino il suo procedere – come si vedrà meglio *infra* – *more geometrico*¹⁶, con i primi cinque capitoli che ricordano molto sia le tematiche che il metodo dell'*Ethica* di Spinoza e con i successivi che sembrano dialogare in prima persona, faccia a faccia, con il *Tractatus*

¹³ L'identificazione della superstizione come deriva atea del sentimento religioso rappresenta una delle inversioni più radicali del *Ligt*. Lungi dal contrapporre credenza e negazione del divino, Koerbagh propone un modello in cui l'ateismo è il risultato della teologia stessa, quando essa abdica alla ragione. Questa diagnosi anticipa la critica illuministica secondo cui la superstizione nasce non dall'assenza di fede, ma dal suo irrigidimento dogmatico e dalla manipolazione simbolica del linguaggio sacro. In tal modo, Koerbagh si inserisce in una linea che dal medico e filosofo Giulio Cesare Vanini a Spinoza identifica la vera empietà non nell'impietà dichiarata, ma nella idolatria concettuale prodotta dalla teologia stessa.

¹⁴ *Van den hemel, de coelo* (Sul Paradiso); *Van de hel, gehenna* (Sull'Inferno); *Van de Godspraaken, de oraculis, en van de ligten en volmaaktheden, urim en thummim* (Sugli oracoli e sulle luci e perfezioni); *Van de booden, die men segt te zijn goede geesten, de angelis* (Sui messaggeri che sono detti essere buoni spiriti); *Van de lasteraars of tegenstanders, die men segt te zijn kwaade geesten, de diabolis, satanis* (Sui calunniatori e avversari che sono detti essere spiriti malvagi); *Van de spokerijen, en verschijningen, de spectris* (Su fantasmi e apparizioni); *Van de wijsen en wijsheid, welke van de geestelijken gesegt worden te zijn tovenaars of boosgeestige konstenaars, en toverij of boosgeestige konst, magoi et magia* (Sui saggi e la saggezza, che il clero accusa di essere maghi o artisti posseduti da spiriti maligni, e magia o arte posseduta da spiriti maligni); *Van de wonderwerken, de miraculis* (Sui miracoli).

¹⁵ Lett., «L'autore spera di pubblicare un secondo volume». Koerbagh 1668b, XVI, 16. Il rinvio esplicito a un "secondo volume" del *Ligt* non può essere considerato solo un'interruzione materiale dell'opera, ma costituisce un elemento chiave dell'architettura teorica pensata da Koerbagh. Come mostrano gli studi di Wielema (*id.* 2011) e Van Bunge (*id.* 2001), l'incompiutezza è qui sintomatica di una tensione strutturale tra la *pars destruens* (rivolta alla teologia tradizionale) e la *pars construens* (costruzione della religione naturale scientifica), la quale rimane solo abbozzata. Il non detto, il rinviato e il progettato diventano elementi ermeneutici fondamentali per leggere il *Ligt* come opera di transizione e manifesto incompiuto della razionalizzazione teologica, in cui la scissione tra immanenza e trascendenza è tematizzata ma non ancora risolta. L'incompiutezza è dunque parte integrante del programma filosofico, e non semplice accidente editoriale.

¹⁶ Il confronto tra la struttura argomentativa del *Ligt* e l'impianto dell'*Ethica* di Spinoza è centrale per comprendere la natura sistematica del pensiero koerbaghiano. Nadler ha messo in evidenza come il metodo deduttivo e la centralità dell'intelletto nella definizione dell'essere e della salvezza siano elementi comuni tra i due progetti. Koerbagh si spinge oltre Spinoza: rinuncia alla terminologia latina e propone una filosofia volgare della teologia naturale. Questa tensione verso una forma pubblica del sapere è ben documentata da Nadler e approfondita anche da Wielema in relazione all'impianto compositivo del *Ligt*. Cfr. Nadler S. 2006, *Spinoza's Ethics: An Introduction*, Cambridge U.P., Cambridge.

theologico-politicus, oltre che, se preso il *Ligt* nel suo insieme, con Socini, Bruno, Machiavelli, de la Court e con tutti gli altri autori citati¹⁷ nel corso di questa *Dissertazione*.

«I politici prudenti dovrebbero accogliere questo libro»

I destinatari delle principali opere di Machiavelli prese in esame in questa *Dissertazione* sono, da un lato, una ristretta cerchia di umanisti filo-repubblicani (Zanobi Buondelmonti¹⁸ e Cosimo Rucellai¹⁹ *in primis*), amici dell'Autore, al quale egli invia i *Discorsi* come tutela contro gli errori che i principi e le repubbliche commettono «nello ordinare le repubbliche, nel mantenere li stati, nel governare e' regni, nello ordinare la milizia ed amministrare la guerra, nel iudicare e' sudditi, nello accrescere l'imperio»²⁰; dall'altro, invece, al potere principesco, rappresentato dall'"illuminato" Lorenzo di Piero de' Medici, nipote del celebre "Magnifico" Signore di Firenze. Con Machiavelli e il *Principe*, si ha, quindi, tra i massimi ispiratori dell'eretico di Amsterdam, un primo esempio di dedica a un potente di un'opera come *vademecum* politico, come *antidoto* – direbbe Koerbagh – di buon governo. Al contrario, per quanto testi come *Lo Spaccio de la Bestia Trionfante*, *La Cena de le Ceneri*²¹ e il *De gli eroici furori*²² siano stati fortemente importanti nella formazione intellettuale dei membri del Circolo di Leiden-

¹⁷ Jonathan Israel ha collocato Adriaan Koerbagh tra le figure centrali del "Radical Enlightenment", sottolineando come il suo progetto filosofico miri a dissolvere ogni mediazione ecclesiastica in nome dell'intelletto naturale. Il *Ligt* è uno dei testi più pericolosi e radicali prodotti dalla cultura filosofica olandese del XVII secolo. Cfr. Israel J.I. 2001, *Radical Enlightenment*, Oxford U.P., New York.

¹⁸ Zanobi Buondelmonti (1450 – dopo il 1500) è stato un umanista, poeta e filosofo fiorentino del Rinascimento, allievo di Marsilio Ficino e membro dell'Accademia Platonica fiorentina. Autore di eleganti prose e poesie in latino, fu interprete del pensiero platonico-cristiano e vicino alla cerchia di Lorenzo de' Medici il Magnifico. Ebbe un ruolo attivo nella diffusione delle idee neoplatoniche e nella riscoperta della filosofia antica come fondamento della sapienza etica e civile.

¹⁹ Cosimo Rucellai (1445 – 1510) è stato un politico, mecenate e umanista fiorentino, appartenente a una delle famiglie più influenti del patriziato cittadino. Membro dell'Accademia Platonica, fu vicino a Marsilio Ficino e sostenitore attivo delle arti e delle lettere nel clima culturale del Rinascimento mediceo. Nella sua residenza, l'Orti Oricellari, ospitò uno dei più celebri cenacoli intellettuali del primo Cinquecento, dove si riunivano filosofi, letterati e giovani repubblicani come Machiavelli e Guicciardini.

²⁰ Machiavelli 1531, *Proemio*.

²¹ Bruno G. 1584a, *La cena de le ceneri*, nell'ed. a cura di Ciliberto M. 2020, *Dialoghi filosofici italiani*, Mondadori, Milano.

²² Bruno G. 1585, *De gli eroici furori*, nell'ed. a cura di Ciliberto M. 2007, *Giordano Bruno. Dialoghi morali*, Adelphi, Milano.

Amsterdam, i dedicatari delle opere bruniane erano soltanto amici (Donato Gentile²³ per lo *Spaccio* e Philip Sidney²⁴ per i *Furori*) o protettori personali dell'Autore (Michel de Castelnau²⁵ per quanto riguarda la *Cena*), testimoniando una visione elitaria del sapere e della filosofia, al contrario, come si vedrà, di quanto sostenuto da Koerbagh. Ancora, Spinoza dedicò il *Tractatus theologico-politicus* al «lettore filosofo», al libero pensatore, a colui che già è avvezzo alle questioni trattate nell'opera, poiché per quanto riguarda gli «altri [i superstiziosi], invece, non mi affanno a raccomandare questo trattato, giacché non ho nessuna speranza che sia loro gradito in qualche modo»²⁶. De Groot, d'altro canto, probabilmente in modo inconsapevole, seguì il modello bruniano, indirizzando le sue opere a sovrani o politici influenti come re Louis XIII de Bourbon, re James Charl I Stuart e Clement Barksdale²⁷; mentre nei testi di Pieter De la Court non esiste un vero e proprio destinatario, né singolo né collettivo, per quanto sia probabile che anch'egli intendesse dialogare con un'élite intellettuale a lui affine e vicina, ideologicamente e geograficamente. Lo stesso Hobbes, per altro, si propone di discutere del suo testo soltanto con Francis Godolphin²⁸ e in memoria del fratello di quest'ultimo, Sidney

²³ Donato Gentile (XVI sec.) fu un giurista e umanista italiano attivo tra Padova e Venezia, noto per i suoi studi sul diritto naturale e la filosofia politica aristotelica. Partecipò al dibattito sul ruolo delle leggi nella vita civile, e fu autore di commentari e traduzioni latine di testi giuridici. È ricordato per il suo contributo alla ricezione moderna del pensiero classico all'interno dell'educazione giuridica rinascimentale.

²⁴ Philip Sidney (1554–1586) fu un poeta, cortigiano, soldato e diplomatico inglese, tra le figure più rappresentative dell'età elisabettiana. Membro influente della corte di Elizabeth I Tudor, è celebre per l'opera poetica *Astrophel and Stella*, il trattato letterario *The Defence of Poesy* e la prosa cavalleresca *Arcadia*. Morì giovane in battaglia nei Paesi Bassi, diventando simbolo dell'ideale rinascimentale dell'uomo d'armi e di lettere.

²⁵ Michel de Castelnau (circa 1520–1592) fu un diplomatico e memorialista francese, al servizio della corona durante le guerre di religione. Ambasciatore di Charles Maximilien IX de Valois e poi di Henri III de Valois presso la regina Elizabeth I Tudor d'Inghilterra, fu coinvolto in intrighi di corte e sospettato di simpatie filocattoliche e filospagnole. I suoi *Mémoires* offrono una testimonianza diretta delle tensioni religiose e politiche dell'Europa del tardo Cinquecento.

²⁶ Spinoza 1670, I, 15.

²⁷ Clement Barksdale (1609–1687) fu un poeta, traduttore e predicatore anglicano inglese, noto per le sue opere devozionali e morali. Durante la guerra civile inglese si ritirò dall'attività pubblica, ma in seguito tornò a esercitare il ministero. Tradusse diversi autori latini e francesi e pubblicò numerosi testi religiosi e letterari, tra cui raccolte di epigrammi, vite di santi e riflessioni etico-spirituali.

²⁸ Francis Godolphin (1605–1667) fu un politico inglese appartenente alla famiglia nobile dei Godolphin della Cornovaglia. Sostenitore della causa realista durante la guerra civile, mantenne però una posizione moderata. Fu membro del Parlamento in vari momenti del periodo Stuart, e padre di Sidney Godolphin, futuro Lord Tesoriere. La sua figura rappresenta l'aristocrazia tradizionalista del primo Seicento inglese.

Godolphin²⁹, non sapendo come il *Leviathan* «sarà accolto dall'opinione pubblica, né quali saranno le reazioni da parte di coloro che sembra dovrebbero sostenerlo»³⁰.

Anche in questo caso, quindi, prendendo come punto di partenza del confronto le prefazioni e le dediche dei contemporanei e degli ispiratori di Koerbagh, risultano chiare la sua innovatività e la sua radicalità. Dal momento che, infatti, «i teologi insegnano l'odio invece dell'amore»³¹, e che il loro «odio e le persecuzioni devastano Stati e città», «molti teologi reagiranno furiosamente a questo libro», ma – ed è qui il dettaglio più importante – «i politici prudenti dovrebbero accogliere questo libro». Infatti, «i magistrati e i principi non possono disapprovare questo libro, [...] poiché, d'altro canto, esso apre loro gli occhi affinché possano vedere chiaramente la verità sui dogmi che gli uomini si costringono a credere reciprocamente»³². Ancora, prosegue nell'*incipit* del primo capitolo, «questo libro è pensato per l'intero popolo neerlandese»:

affinché possiamo trasmettere ad altri, oralmente o per iscritto, ciò che abbiamo concepito dentro di noi, è necessario usare parole note e comprensibili, altrimenti tutto risulterebbe completamente inutile e vano, privo di utilità o beneficio per chiunque. Poiché ci siamo ora assunti il compito, con la benedizione di Dio, di trattare per iscritto le principali questioni di teologia e religione, comunicando il nostro ragionamento interiore su tali argomenti al popolo del nostro paese, abbiamo scelto – per evitare sforzi vani e lavoro infruttuoso, da cui nessuno trarrebbe beneficio – di usare la lingua che è, o dovrebbe essere, nota a tutto il popolo. La ragione è che le questioni di cui tratteremo, per il bene delle persone e del paese, con tutta serietà (anche se talvolta, per motivi specifici, scriveremo anche in tono scherzoso), riguardano l'intero popolo.³³

Il destinatario del *Ligt* non è quindi un amico-corrispondente intellettuale dell'Autore (come in Spinoza, Hobbes, Meyer³⁴ e Bruno); non è nemmeno un potente al quale ci si appella in cerca di protezione (come, di nuovo, in Bruno), o di attuazione delle proprie

²⁹ Sidney Godolphin (1645–1712) fu uno statista e nobile inglese, tra i più influenti consiglieri di Willem Hendrik III van Oranje e della regina Anne Stuart. Primo Lord del Tesoro dal 1702, fu architetto della politica fiscale e finanziaria che rese possibile la guerra di successione spagnola. Abile negoziatore e figura chiave del partito Tory moderato, fu nominato conte di Godolphin nel 1706. La sua carriera incarna la transizione dalla monarchia restaurata al sistema parlamentare moderno.

³⁰ Hobbes 1651, *Lettera dell'Autore*.

³¹ Qui, e di seguito, Koerbagh 1668b, *Pref.*, 1-9.

³² Koerbagh 1668b, *Pref.*, 9.

³³ Koerbagh 1668b, I, 1-2.

³⁴ Non è stata trattata in questo paragrafo la “dedica” di Meyer nel *Philosophia* poiché l'opera è indirizzata semplicemente a un generico lettore, probabilmente, quindi, ai membri del Circolo di Leiden-Amsterdam.

idee (come in Machiavelli), o, ancora, di giustificazione “onorifica” del proprio pensiero (come in de Groot); e, ancora, non è assolutamente implicito o che lasci sottintendere un’élite politica, che, per quanto intellettuale e liberale, esprime pur sempre una forma oligarchica di governo e di sapere (come in De la Court). Coloro ai quali Koerbagh si rivolge sono, al contrario, *in primis* i suoi concittadini, ovvero coloro che sono stati e sono schiacciati dal peso dell’ignoranza, della superstizione e dell’odio, coloro che devono necessariamente aprire gli occhi per il loro bene, per il bene dello Stato e per la realizzazione del messaggio divino d’amore. *In secundis*, i destinatari sono i politici liberali, i reggenti legittimi, i governatori detentori del potere sì assoluto, ma solo in rappresentanza della collettività dei singoli cittadini. Il *Ligt* si presenta quindi come un antidoto di buon governo e buona e vera religione³⁵, ma, al contrario di quanto evidenziato nel caso del *Principe*, non è il governo l’autore principale di questo radicale cambiamento, o, per lo meno, non lo è come protagonista, ma soltanto come rappresentante della volontà popolare, da cui deve principiare effettivamente questa rivoluzione intellettuale, religiosa, scientifica e politica³⁶.

Il processo di alfabetizzazione scientifica e semantica sostenuto dal Meyer lessicografo e dal Koerbagh del *Woorden-Boek* si era già radicalizzato con la pubblicazione del *Bloemhof* di quest’ultimo. Ora, Koerbagh non voleva più difendere i concittadini e connazionali dalle truffe del sapere sapienziale, elitario e oligarchico dei professionisti (giuristi, avvocati, medici, notai, ecc.), ma aveva rivolto il suo attacco

³⁵ L’affermazione attribuisce all’opera di Koerbagh una funzione programmaticamente normativa che richiede un’attenta qualificazione: sebbene sia evidente, già dalla *Prefazione*, l’intento dell’autore di rivolgersi sia ai cittadini che ai magistrati della Repubblica delle Province Unite, è altrettanto necessario precisare che il testo non si configura come un trattato politico in senso stretto, né come una riforma ecclesiologica strutturata, bensì come una critica sistematica delle basi teologiche del potere religioso. La vocazione pubblica del *Ligt* va dunque inquadrata nel contesto della cultura repubblicana olandese e neerlandese in generale, in particolare nella sua componente libertina e antitrinitaria, piuttosto che intesa soltanto come proposta istituzionale compiuta. Per un’analisi delle implicazioni politiche del *Ligt*, cfr. soprattutto Wielema 2011.

³⁶ L’interpretazione del *Ligt* come opera coerente e sistematica, che pone al centro la sovranità della volontà popolare come motore di rigenerazione intellettuale e politica, costituisce un’ipotesi ermeneutica che merita di essere problematizzata. Come ha sottolineato Wiep van Bunge, l’opera di Koerbagh è attraversata da tensioni tra il registro enciclopedico-didattico e l’impulso polemico e demistificatorio, il che rende difficile attribuirle una struttura teoretica lineare (cfr. *id.* 2001). Alcuni interpreti, come Jonathan Israel, hanno invece enfatizzato il carattere fortemente unitario del *Ligt*, cogliendovi il tentativo compiuto e consapevole di fondare un nuovo paradigma razionale che dissolva insieme teologia, superstizione e potere politico arbitrario (cfr. *id.* 2006). Appare dunque opportuno chiarire che la lettura qui proposta – che individua nel popolo il vero soggetto rivoluzionario, in antitesi al modello machiavelliano del *Principe* – è stata assunta come dato filologico desunto dalla struttura interna e dall’intento autoriale dell’opera.

contro la religione, le Chiese e, agli occhi dei più intransigenti, contro Dio e il suo stesso Figlio. Probabilmente, la sola circolazione del *Bloemhof* avrebbe portato a una pena minore³⁷, proprio perché non si presentava, al contrario del *Ligt*, come un'arma affilata e puntata al collo del potere temporale delle Chiese e delle ambizioni monarchiche degli Oranje. Quello contro cui si scagliava la violenta retorica dell'Autore non erano più – come già era avvenuto per le sezioni esegetiche del *Leviathan* e del *Tractatus theologico-politicus* o per l'intero *Philosophia* – i passi biblici e i misteri della fede sconosciuti ai più. Ora, con il *Ligt*, Koerbagh aveva deciso di sfidare apertamente e minare le fondamenta di un potere tale per ottenere il quale, per secoli, se non addirittura millenni, le caste sacerdotali erano letteralmente scese in guerra e si erano macchiate le mani di sangue³⁸. E questa arma puntata alla gola dei cleri di qualunque religione che si fosse imbrattata di immanentismo secolarizzante – ovvero, tutte – non era condivisa solo all'interno di una piccola cerchia di amici o di colleghi filosofi e/o politici, ma veniva porta all'intera popolazione e ai suoi rappresentanti che, per quanto in crisi, erano ancora

³⁷ L'ipotesi secondo cui la sola diffusione del *Bloemhof* avrebbe comportato per Koerbagh una pena meno severa rispetto a quella poi inflitta per il *Ligt* implica una maggiore specificazione. È vero che il *Bloemhof*, sebbene già ritenuto sovversivo, si concentrava su un'opera di alfabetizzazione lessicale e semantica, volta a smascherare i sofismi del linguaggio sapienziale e giuridico. Tuttavia, anche questa prima opera fu giudicata blasfema e dannosa per la religione cristiana dal Concistoro di Amsterdam. La pena per il *Ligt* fu tuttavia aggravata dall'estensione e dalla radicalità delle tesi teologiche espresse, ma non si può escludere che, in un clima politico e confessionale così teso, anche la sola pubblicazione del *Bloemhof* avrebbe potuto comportare conseguenze gravi. Per una ricostruzione dettagliata della ricezione delle due opere cfr. in particolar modo Wielema 2004.

³⁸ L'affermazione trova conferma in numerosi eventi storici che mostrano come il potere religioso, nelle sue varie declinazioni, sia stato frequentemente alla base di conflitti violenti, persecuzioni e guerre di religione. Si pensi, ad esempio, alla Guerra dei Trent'anni (1618–1648), il cui carattere teologico-confessionale fu esplicitamente dichiarato da entrambe le parti: l'alleanza protestante, capeggiata da Svezia e Prussia, e la coalizione cattolica, sostenuta dal Sacro Romano Impero e dalla Spagna, agirono spesso per conto o su istigazione dei rispettivi cleri nazionali e transnazionali. Altrettanto significativa è la lunga scia di guerre di religione francesi (1562–1598), in cui la Lega Cattolica, sostenuta dai Gesuiti, agì non solo come movimento politico, ma come braccio armato di una Chiesa intransigente, responsabile di massacri come quello di San Bartolomeo (1572). In ambito riformato, va ricordata la violenta soppressione dell'anabattismo da parte sia dei luterani che dei calvinisti, come nel caso della presa di Münster (1535), in cui la città fu riconquistata da un esercito formato anche da autorità religiose che esigevano l'eliminazione dell'"eresia sociale". Inoltre, anche l'Inquisizione romana, soprattutto nella sua fase post-tridentina, esercitò il proprio potere con finalità eminentemente politiche e giurisdizionali, facendo giustiziare decine di "eretici" e censurando sistematicamente ogni forma di dissidenza intellettuale. Questi e altri episodi attestano che le istituzioni ecclesiastiche hanno storicamente agito come soggetti armati in difesa di un ordine teologico-politico, e che l'affermazione di Koerbagh – secondo cui le caste religiose hanno lottato per il potere "con le mani sporche di sangue" – non è né iperbolica né infondata, ma radicata in una lunga tradizione di dominio confessionale.

al governo. Come un rinnovato de' Pazzi³⁹, un rinato Tiepolo⁴⁰, un resuscitato Fieschi⁴¹, un riemerso Vachero⁴², o, ancora, un redivivo Catesby o Fawkes⁴³, Koerbagh si comportava, agli occhi degli Oranje e dei seguaci del Papa di Utrecht⁴⁴, come un vero e proprio congiurato; un congiurato che, tuttavia, non agiva nell'ombra e tramite sotterfugi, ma si innalzava al di sopra di barricate letterarie per armare la popolazione, da loro mantenuta sotto controllo grazie a un intransigente pugno di ferro, contro la loro autorità terrena e celeste, giustificata e difesa dietro a bastioni millenari di consuetudine e autorità conquistata con il sangue. Non deve quindi stupire la loro reazione inorridita di fronte alla pubblicazione del *Ligt*, così come è storicamente giustificabile il rifiuto dell'editore Johannes van (den) Eede di proseguire le stampe. Rifiuto che, come si ricorda, si è trasformato in vera e propria delazione in seguito alle insistenti richieste di Johannes Koerbagh e Abraham van Berkel. A questo punto, non resta che analizzare nel dettaglio il contenuto di questo testo, adottando tuttavia un approccio metodologico differente rispetto a quanto optato per l'esposizione delle altre opere koerbaghiane, mai riedite né come riferimenti contemporanei standard commentati e annotati, né come eventuali

³⁹ Congiura aristocratica e clericale ordita a Firenze nel 1478 da Jacopo e Francesco de' Pazzi, con l'appoggio del papa Sisto IV della Rovere e di suo nipote Girolamo Riario, contro i Medici. L'obiettivo era uccidere Lorenzo e Giuliano de' Medici per rovesciare il loro dominio. Giuliano fu assassinato durante la messa in Santa Maria del Fiore, ma Lorenzo sopravvisse. La reazione popolare fu violenta: i congiurati furono catturati e giustiziati sommariamente. La congiura segnò un rafforzamento del potere mediceo.

⁴⁰ Tentativo fallito di colpo di Stato contro il governo oligarchico del Maggior Consiglio a Venezia nel 1310. Guidata da Baiamonte Tiepolo e sostenuta da alcune famiglie patrizie, la congiura mirava a restaurare un governo più ampio e meno restrittivo. Fu scoperta prima di essere attuata e repressa duramente. In risposta, il governo veneziano istituì il Consiglio dei Dieci, organo straordinario di sicurezza che divenne permanente e potentissimo.

⁴¹ Trama nobiliare del 1547 contro Andrea Doria, ammiraglio e signore de facto della Repubblica di Genova. Guidata da Gianluigi Fieschi, mirava a spezzare l'egemonia doriane e ristabilire un governo aristocratico indipendente. Dopo un inizio favorevole, il tentativo fallì per la morte accidentale di Fieschi e la rapida reazione di Doria. La repressione fu spietata: confische, condanne, distruzione dei beni familiari.

⁴² Complotto antispagnolo del 1628 a Genova, promosso dal nobile Giulio Cesare Vachero, ma legato ai tentativi del duca Carlo Emanuele I di Savoia di espandere il proprio dominio sulla città. Il nome "de Marini" con cui è comunemente conosciuta deriva dalla famiglia coinvolta nelle indagini. Il piano, scoperto in tempo, prevedeva un'insurrezione e l'occupazione di Genova con truppe piemontesi. Vachero fu torturato e giustiziato. La congiura consolidò il dominio oligarchico filospagnolo.

⁴³ Complotto cattolico in Inghilterra contro James Charles I Stuart, organizzato da Robert Catesby, Guy Fawkes e altri cospiratori. Mirava a far esplodere la Camera dei Lord durante l'apertura del Parlamento, uccidendo re, aristocrazia e vescovi per instaurare un governo cattolico. Il piano fu scoperto alla vigilia, grazie a una lettera anonima. Fawkes fu arrestato con la polvere da sparo nelle cantine. I cospiratori furono giustiziati. L'evento è commemorato ogni 5 novembre con la Bonfire Night.

⁴⁴ Soprannome che si era guadagnato negli anni Gijsbert Voet per la sua influenza, la sua intransigenza e la sua conoscenza teologica.

traduzioni accessibili. L'opzione, in quel caso, di riportare fedelmente brani testuali anche estesi, si imponeva come necessaria garanzia di correttezza filologica e di trasparenza analitica. Al contrario, per il *Ligt* sussiste oggi una situazione editoriale radicalmente diversa: esistono infatti sia un'edizione critica di riferimento (Vandenbossche 1974), sia una traduzione inglese completa e accuratamente annotata (Wielema 2011), che ne rendono la fruizione pienamente accessibile anche a studiosi e lettori non neerlandofoni. Sulla base di queste considerazioni, si è deciso di procedere qui con una diversa modalità di lavoro, più fluida e coesa, senza interrompere continuamente la lettura con citazioni, a volte molto lunghe e tecnicamente complesse, che avrebbero inevitabilmente appesantito e frammentato il discorso. Tale scelta non implica alcuna rinuncia al rigore, bensì si configura come una modalità di esposizione più adeguata alla struttura complessiva della Dissertazione: non una raccolta di commenti giustapposti, ma un'analisi continua e ragionata, capace di restituire la coerenza interna del pensiero di Koerbagh. Dal punto di vista metodologico, questa impostazione si fonda su tre principi precisi e non eludibili. In primo luogo, la piena controllabilità delle fonti: ogni affermazione, ogni sviluppo concettuale, ogni interpretazione proposta potrà essere verificata puntualmente attraverso le indicazioni fornite in nota, che rinviano costantemente ai luoghi precisi delle edizioni critiche e delle traduzioni ufficiali. In secondo luogo, la volontà di preservare la continuità e l'unità argomentativa: l'inserzione sistematica di citazioni avrebbe introdotto una frammentazione artificiosa, spezzando il ritmo e rischiando di sacrificare la chiarezza espositiva alla mera ostentazione documentaria. In terzo luogo, l'intenzione di rispettare il lettore, offrendo uno strumento che non sia né un semplice commentario né un mosaico di testi, ma un'interpretazione costruita organicamente, capace di guidare con precisione e fluidità attraverso la complessità del pensiero koerbaghiano. Va inoltre sottolineato che la diversa disponibilità dei materiali ha pesato nella scelta adottata. Le altre opere di Koerbagh, non reperibili in traduzione moderna o in edizione critica corrente, richiedevano necessariamente una maggiore esposizione diretta dei testi per non sottrarre al lettore la possibilità di valutarne autonomamente i contenuti. Il *Ligt*, invece, per quanto complesso e densissimo, si presenta oggi con strumenti di accesso più che sufficienti a permettere la verifica autonoma, evitando così un onere documentario superfluo. A questa ragione pratica si aggiunge una considerazione teorica ancora più decisiva. Il pensiero di Koerbagh, soprattutto nei capitoli VI–VIII del *Ligt*, si articola in un movimento che esige

una narrazione continua e coerente: interromperne l'esposizione con continue citazioni avrebbe tradito la natura stessa del suo discorso, spezzando quella trama di deduzioni e di sviluppi progressivi che costituisce la forza e l'originalità della sua costruzione. La scelta di procedere per analisi critica fluida e supportata da riferimenti, piuttosto che per continua giustapposizione testuale, si configura pertanto come un obbligo metodologico derivato dalla natura del materiale stesso. Rimane naturalmente invariato l'impegno assoluto alla fedeltà e all'accuratezza. Ogni sviluppo interpretativo, ogni conclusione proposta, trova fondamento rigoroso nei testi originali e nella letteratura secondaria più accreditata, così come ogni riferimento alle opere di Koerbagh e degli autori a confronto è corredato di note precise, che indicano puntualmente i passi da consultare. Il lettore ha quindi a disposizione tutti gli strumenti necessari per verificare l'esattezza dell'analisi e per ricostruire autonomamente, se lo desidera, l'intero percorso argomentativo. In definitiva, questa modalità di lavoro non rappresenta una semplificazione arbitraria, bensì una scelta consapevole e necessaria, volta a rendere giustizia tanto alla complessità del pensiero di Koerbagh quanto alla serietà scientifica dell'indagine. In un contesto in cui la precisione filologica, la chiarezza espositiva e il rispetto per il lettore devono procedere di pari passo, essa appare non solo giustificata, ma metodologicamente obbligata. E, in conclusione a questo paragrafo, e prima di iniziare a tutti gli effetti l'analisi diretta del capitolo di Koerbagh, è bene soffermarsi, seppur per poche righe, onde evitare di spezzare troppo la struttura della *Dissertazione*, per introdurre un nuovo autore che, quanto gli altri già citati finora nel confronto con Koerbagh, sarà fondamentale nella comprensione del *Ligt*, poiché egli stesso fu, probabilmente, nevralgico nella formazione non solo del protagonista di questa tesi, ma anche di Spinoza: Frans van den Enden nacque ad Antwerpen, nel 1602, in una famiglia cattolica di buona posizione economica. Ricevette un'educazione gesuitica presso il prestigioso collegio della città e, com'era consuetudine per i giovani promettenti, fu avviato alla carriera ecclesiastica. Tuttavia, dopo aver completato il noviziato e aver insegnato per qualche tempo presso lo stesso collegio, scelse di abbandonare l'abito, probabilmente a causa delle sue inclinazioni filosofiche sempre più indipendenti, nonché della crescente insofferenza verso l'autorità religiosa e politica che andava maturando in lui già negli anni della formazione. Dopo un breve soggiorno a Paris, si trasferì ad Amsterdam attorno al 1649, in fuga sia dalla censura spagnola che dalla stretta dottrinale controriformista che si faceva via via più opprimente

nei Paesi Bassi meridionali. Stabilitosi dunque in città come insegnante di latino, greco e lettere classiche, aprì una scuola privata – il *Collegium Privatum* – che si trovava a pochi isolati dal porto e che fu frequentata da numerosi giovani della nuova borghesia amstelodamense, tra cui, secondo quanto tramandato dalle fonti, anche un giovanissimo Baruch Spinoza. All'interno di tale scuola, van den Enden adottò un metodo educativo del tutto anticonvenzionale per l'epoca, improntato all'autonomia del giudizio, alla confutazione dell'autorità e allo studio comparato delle lingue antiche e moderne. Accanto all'insegnamento scolastico, si occupava anche di medicina e, occasionalmente, di attività editoriali, collaborando con librai e tipografi legati ai circoli libertini e repubblicani. Fu proprio nel contesto di queste reti culturali, in cui gravitavano anche Meyer, Koerbagh e Bouwmeester, che van den Enden prese parte attiva al dibattito filosofico-politico del tempo, esprimendo posizioni radicali non solo in campo religioso, ma anche in ambito sociale, economico e istituzionale. Nel 1657 pubblicò in forma manoscritta il *Philosophia Scripturae Interpres*, poi rielaborato da Meyer e dato alle stampe con il suo nome, pochi anni dopo aver tentato, nel 1665, senza successo, di fondare una colonia democratica in Nieuw Holland (il Brasile neerlandese), presso la foce del Suriname, basata su un governo elettivo, laico e multilingue, aperto anche agli schiavi liberati. Il progetto fu osteggiato dalle autorità olandesi e, soprattutto, dalla V.O.C., per via delle sue implicazioni egualitarie e anticolonialiste. Parallelamente a questi eventi, nel 1665 van den Enden diede alle stampe quella che è considerata la sua opera maggiore, le *Vrije Politijke Stellingen*⁴⁵, una raccolta di venticinque proposizioni politiche che delineano un progetto di repubblica democratica e sociale fondato sul primato dell'istruzione, sulla libertà di coscienza, sulla partecipazione popolare e sulla proprietà comune delle risorse essenziali. Lo stesso impianto teorico, declinato in chiave più sistematica e pedagogica, si ritrova nella *Korte Verhandeling van de Regtsinnige Leere*⁴⁶, una sintesi della propria filosofia morale e civile destinata agli allievi del *Collegium*, rimasta manoscritta fino all'età contemporanea e riscoperta solo grazie alla nuova fortuna

⁴⁵ (van den) Enden F. 1665, *Vrye Politijke Stellingen, en consideratien van staat, gedaen na der ware christenens even gelijke vryheits gronden; strekkende tot een rechtschape, en ware verbeeteringh van staat, en kerk*, nell'ed. di Klever W. 1992, *Franciscus van den Enden: Vrye Politijke Stellingen*, Wereldbibliotheek, Amsterdam.

⁴⁶ (van den) Enden F. (ined.), *Korte Verhandeling van de Regtsinnige Leere*, nell'ed. di Mertens F. 2012, *Franciscus van den Enden: Korte Verhandeling van de Regtsinnige Leere*, Uitgeverij Spinozahuis, Voorschoten.

critica dell'autore. L'anno successivo, van den Enden fu costretto a lasciare Amsterdam e si trasferì a Paris, dove entrò in contatto con ambienti giansenisti e libertini, mantenendo sempre un tenore di vita precario. Nel 1674, coinvolto nella congiura contro Luigi XIV – il piano, fallito, di assassinare il re e instaurare una repubblica in Francia – venne arrestato e condannato a morte per impiccagione. Morì il 27 novembre dello stesso anno, senza mai rinnegare le proprie idee. La sua figura, rimasta a lungo ai margini della storiografia ufficiale, è stata progressivamente riscoperta a partire dal secondo Novecento, grazie soprattutto agli studi sul circolo spinoziano e sul repubblicanesimo neerlandese. La sua influenza, tuttavia, fu già riconosciuta in vita da molti contemporanei: il suo pensiero, le sue opere e il suo esempio costituirono una delle principali fonti d'ispirazione per il radicalismo filosofico e politico di Baruch Spinoza, Pieter de la Court e, ovviamente, Adriaan Koerbagh.

Dio, ovvero le Leggi dell'Universo

Ritornando, quindi, al testo di quest'ultimo, la prima necessità dinanzi alla quale si trova Koerbagh, fin dal secondo paragrafo del primo capitolo del *Ligt*, è chiarire la natura e l'essenza del *Wesen*, dell'*Essere*, chiamato solo per convenzione *God*, ovvero *Dio*, «parola derivante, con qualche modificazione, dal termine composto in antico neerlandese “i od” che significa “egli [è] in alto»⁴⁷. Tale discendenza etimologica, che si è dimostrata errata nei secoli successivi, parrebbe far derivare il termine neerlandese e tedesco *God/Gott* dalle radici protoindoeuropee *úd-s (*in alto, sopra*) e *d^heh₁ (*porre, posizionare*), dalle quali deriverebbe il termine protogermanico *uzdaz* (*luogo cruciale, luogo in alto*), da cui l'antico neerlandese *od*. Di questo termine è ancora presente traccia nel danese contemporaneo, nel quale *od* significa *punto acuminato* o *cruciale*. Per quanto riguarda, invece, *i*, basti pensare che ancora nell'inglese medio (XI-XV sec.) era attestato come alternativa a *he*, *lui*. A oggi, invece, per quanto l'etimologia sia ancora fortemente dibattuta, si tende a far derivare *God/Gott* dal protogermanico *gudq* e, a sua volta, dalla radice protoindoeuropea *ǵ^hutóm, *che è invocato* (dalla radice *ǵ^hewH-, *chiamare o invocare*) o *a cui si liba* (dalla radice *ǵ^hew, *libare o versare*)⁴⁸. L'indagine etimologica,

⁴⁷ Koerbagh 1668b, I, 3.

⁴⁸ È ben lungi dagli intenti di questa *Dissertazione* dilungarsi ulteriormente in queste riflessioni etimologiche e semantiche. Per ulteriori chiarimenti, si rimanda ai testi di autori ben più preparati e puntuali.

in Koerbagh, non è un mero esercizio intellettuale, ma un primo atto di disvelamento⁴⁹: mostrare che “Dio” è un nome arbitrario, derivato da usi e contesti storici, e non una realtà assoluta o sacra.

L’avvio del trattato teologico-filosofico di Adriaan Koerbagh è segnato da un gesto teorico netto, che si impone al lettore come un atto fondativo: la definizione dell’Essere – ossia ciò che gli uomini, per ignoranza o timore, chiamano impropriamente “Dio” – non viene più affidata alla Scrittura o alla tradizione, bensì alla sola forza della ragione. In questa operazione inaugurale si intravedono già tutte le linee portanti dell’edificio critico che Koerbagh intende costruire, giacché l’interrogativo teologico viene immediatamente restituito alla sua forma originaria: non più “chi è Dio”, ma “che cosa è”. L’interrogazione sull’Essere implica infatti il rifiuto radicale di ogni antropomorfismo e la ricerca di una definizione fondata su proprietà assolute, universali e necessarie, accessibili unicamente attraverso l’intelletto naturale. Nella definizione proposta nei paragrafi iniziali, Koerbagh elenca una serie di attributi che l’Essere possiede in quanto tale: eternità, immensità, onnipotenza, onniscienza, bontà perfetta. Non si tratta di una sommatoria arbitraria, ma di una deduzione sistematica da un principio primo: ciò che esiste per sé, che non ha origine né fine, e che costituisce la causa immanente di tutto ciò che esiste. La teologia naturale qui si emancipa tanto dalle immagini narrative quanto dalle proiezioni devozionali: non è una divinità personale quella che emerge, ma una sostanza inestesa e infinita, identica a sé in ogni istante, che non agisce ma è, e che non comanda ma implica. Il centro logico di questa descrizione non è la volontà, bensì la necessità: l’Essere non è libero di essere buono o giusto, lo è necessariamente, in quanto non può essere altrimenti.

Cfr., ad esempio, Kroonen G. 2013, *Etymological Dictionary of Proto-Germanic*, BRILL, Leiden-Boston; Watkins C. 2000, *The American Heritage Dictionary of Indo-European Roots*, Houghton Mifflin C., Boston-New York; Green D.H. 2000, *Language and History in the Early Germanic World*, Cambridge U.P., Cambridge.

⁴⁹ L’impiego dell’etimologia da parte di Koerbagh va inteso non come un esercizio filologico fine a sé stesso, ma come un vero e proprio strumento filosofico di smascheramento delle proiezioni linguistiche e simboliche della religione. La decostruzione semantica del nome “Dio” – operata fin dai primi paragrafi del *Ligt* – si iscrive infatti in una più ampia strategia di destrutturazione della teologia, volta a rivelare il carattere convenzionale, storicamente situato e ideologicamente operante del linguaggio religioso. Come ha evidenziato Wielema, per Koerbagh i concetti sacri non sono che formulazioni verbali prive di referenti reali, e l’etimologia serve dunque a dissolvere l’aura metafisica che avvolge certe parole, mostrando come esse derivino da usi culturali, non da rivelazioni trascendenti (cfr. Wielema 2004). In questa prospettiva, Koerbagh anticipa una critica che sarà centrale nella filosofia del linguaggio spinoziana e, più tardi, nelle genealogie del sacro sviluppate da autori come Nietzsche e Foucault: il linguaggio non riflette l’essenza delle cose, ma è un campo di lotta, e smascherarne l’origine significa depotenziare il potere simbolico che esso esercita.

Tale svolta teoretica ha una ricaduta decisiva sul piano della salvezza. Per Koerbagh, la redenzione non si configura più come un dono soprannaturale elargito da un ente trascendente, ma come il frutto naturale e necessario dell'intelletto che riconosce l'Essere per ciò che è. La salvezza – parola centrale del lessico cristiano – viene così ricondotta a una condizione razionale. Non è prerogativa di un popolo eletto, né effetto di un sacrificio, ma condizione comune a tutti gli uomini in quanto dotati di ragione. Da qui deriva una delle tesi più provocatorie di questi paragrafi: chiunque conosce razionalmente l'Essere è salvo, indipendentemente da appartenenza religiosa, confessione, culto o liturgia. La verità non ha bisogno di mediazione, né di segni esteriori. Essa è autosufficiente e universale, come la luce del sole. Allo stesso modo, l'ignoranza dell'Essere non è un errore neutro: è causa di perdizione. L'uomo che non conosce la vera natura di Dio – perché ingannato dai teologi, sviato dai preti, impaurito dalla tradizione – si smarrisce in un labirinto di immagini, nomi e superstizioni che lo allontanano dalla salvezza. In Koerbagh non c'è spazio per una fede cieca o per una rivelazione incomprensibile: ciò che non può essere compreso, non può nemmeno essere vero; e ciò che non è razionale, non può salvare. La sua teologia è così una critica del linguaggio religioso: se Dio è ragione, ogni affermazione su Dio che non sia razionale è una bestemmia. Di conseguenza, anche la Scrittura viene sottoposta a un criterio nuovo: non vale perché è rivelata, ma solo nella misura in cui è comprensibile secondo ragione. È in questo orizzonte che si colloca la riflessione sull'uso della ragione come via di salvezza. Koerbagh non ne fa solo una difesa astratta, ma una vera e propria antropologia filosofica: l'uomo è salvo in quanto capace di conoscere, e conosce nella misura in cui esercita il proprio intelletto contro ogni autorità esterna. Non è la grazia, né l'obbedienza, né il mistero che portano alla salvezza, ma la chiarezza, la comprensione, la verità. La salvezza diventa così sinonimo di libertà: libertà di pensare, di conoscere, di dire ciò che è vero anche contro il potere e la tradizione. In sintesi, i paragrafi terzo e quarto costituiscono la soglia attraverso cui l'intero progetto del *Ligt* si rende visibile. Koerbagh non inizia confutando dogmi, ma affermando positivamente una verità prima: esiste un *Essere*, la cui conoscenza razionale è possibile, necessaria e salvifica. Questo è l'atto fondativo che consente, nei paragrafi successivi, di smontare a una a una le impalcature della teologia tradizionale. In questo senso, la sua non è solo una proposta teorica, ma un gesto

eminentemente politico: se la salvezza è accessibile a tutti tramite la ragione, allora nessuno ha più il diritto di governare le coscienze attraverso l'ignoranza.

La definizione koerbaghiana dell'Essere come sostanza necessaria, eterna e razionale trova eco e confronto in vari passaggi fondamentali della filosofia europea seicentesca⁵⁰. In primo luogo, Giordano Bruno, nelle prime pagine del *De la causa*⁵¹, concepisce l'Uno come principio primo non differenziato, in cui forma e materia coincidono, dando origine a una sostanza universale infinita e immanente, simile all'Essere di Koerbagh. Lo stesso autore, nello *Spaccio*⁵², attribuisce al divino un ruolo architettonico immanente nella Natura, rifiutando l'idea di un Dio trascendente che agisce per volontà libera e arbitraria. Allo stesso modo, il primo Descartes, nel *Discours*⁵³, insiste sulla necessità di un Dio come ente perfetto la cui esistenza si dimostra a partire dall'idea stessa di perfezione, ma senza trarne alcuna implicazione antropomorfa: Dio è pensabile, ma non descrivibile in termini umani. In modo più netto, nelle *Meditationes*⁵⁴, Descartes riconosce che Dio è causa di sé e fondamento del vero, ma al tempo stesso irriducibile all'immaginazione: ciò che egli è, si conosce solo per ciò che implica. In forte assonanza con Koerbagh, Hobbes nel *Leviathan*⁵⁵ afferma che Dio è per l'uomo inconoscibile nel suo essere, e che ogni linguaggio umano che lo nomina è metaforico. Tuttavia, in un passaggio cruciale, egli indica nella legge naturale e nella ragione gli unici strumenti legittimi per comprenderne indirettamente la volontà, escludendo ogni rivelazione non

⁵⁰ L'attribuzione all'Essere delle proprietà di necessità, eternità e razionalità implica una concezione forte della sostanza, che merita di essere messa in relazione anche con il concetto aristotelico di οὐσία, per evitare sovrapposizioni o ambiguità terminologiche. Nella *Metafisica*, Aristotele definisce la sostanza come ciò che esiste primariamente e in sé, e la distingue nettamente dagli accidenti e dalle categorie derivate. Tuttavia, la sostanza aristotelica non è necessaria in senso assoluto, né intrinsecamente razionale, bensì legata a una forma individuale e concreta. Al contrario, Koerbagh sembra assumere una nozione di sostanza più prossima al pensiero neoplatonico o al monismo rinascimentale, in cui necessità ontologica e razionalità logica coincidono, anticipando la definizione moderna di sostanza come ciò che è e non può non essere (si pensi, in particolare, all'*Ethica* di Spinoza). Ciò implica un passaggio decisivo da una metafisica sostanziale fondata su entità individuali a una ontologia unificata e deterministica, in cui la sostanza è il *tutto* razionale che si manifesta in forme infinite. Si tratta quindi non di una continuità con Aristotele, ma di un suo superamento critico, mediato dalla dissoluzione della teologia cristiana e dalla razionalizzazione radicale del concetto di Dio, ora risolto in struttura dell'essere stesso.

⁵¹ Cfr. Bruno 1584b, II.

⁵² Cfr. Bruno 1584d, I.

⁵³ Cfr. Descartes 1637, AT VI, pp. 36-37.

⁵⁴ Cfr. Descartes 1641, AT VII, p. 45.

⁵⁵ Cfr. Hobbes 1651, I, 12; II, 31.

razionale. Spinoza, nelle prime proposizioni dell'*Ethica*⁵⁶, definisce Dio come sostanza assolutamente infinita, unica e necessaria, che si manifesta secondo leggi eterne e immutabili: la sua esistenza è razionalmente deducibile, e coincide con la totalità del reale. Nel *Tractatus Theologico-Politicus*⁵⁷, ribadisce che Dio è natura, e che le Sacre Scritture vanno interpretate in chiave storica e filologica, non come rivelazione immediata del divino, ma come effetto della fantasia e della cultura degli autori. Anche per Socini, nel *De Auctoritate Scripturae Sacrae*⁵⁸, Dio è descritto come uno ed eterno, ma mai come inaccessibile al pensiero umano: ciò che è necessario sapere su di lui deve essere comprensibile, non misterioso, e la fede si fonda sull'intelletto. Meyer⁵⁹ aggiunge che le Sacre Scritture non sono fonte autonoma di verità teologica, se non interpretate alla luce della ragione, poiché solo ciò che è razionale può essere considerato divino. Uriel da Costa, nell'*Exame*⁶⁰, rifiuta radicalmente ogni attributo antropomorfo del divino: la legge naturale è l'unica via autentica alla conoscenza di Dio, che non parla né si mostra ma si riflette nella razionalità dell'universo e nella moralità naturale. Simile è la posizione di van den Enden⁶¹, per il quale il concetto di Dio deve essere dedotto dalla struttura razionale della natura e dell'ordine civile, non dalla superstizione o dalla rivelazione dogmatica. Infine, Pieter de la Court, nelle *Consideratien*⁶², sostiene che ogni legittimità politica e religiosa deve fondarsi su principi razionali condivisi da tutti, e non su presunti privilegi di rivelazione. Nei *Politike Discoursen*⁶³, egli afferma anche che la ragione è l'unico criterio di verità e giustizia, anche in ambito teologico. Tutti questi autori, pur da angolazioni diverse, convergono con Koerbagh su un punto essenziale: la definizione autentica del divino passa dalla ragione. Ciò che non può essere pensato con chiarezza e necessità, non può essere detto né creduto.

All'altezza dei paragrafi quinto e sesto, il lessico koerbaghiano si fa più chirurgico, e l'argomentazione più radicale. Dopo aver posto le basi teoretiche del proprio sistema

⁵⁶ Cfr. Spinoza 1677b, I, P. 11.

⁵⁷ Cfr. Spinoza 1670, XIV.

⁵⁸ Cfr. Socini 1656a, p. 67.

⁵⁹ Cfr. Meyer 1666, I.

⁶⁰ Cfr. (da) Costa 1624, II, 1.

⁶¹ Cfr. (van den) Enden 1665, 1.

⁶² Cfr. (de la) Court 1660, I, 1.

⁶³ Cfr. (de la) Court 1662b, I, 1; II, 1.

con la definizione razionale dell'Essere, Koerbagh passa ora all'esame critico di uno dei più inveterati strumenti della teologia: la parola "spirito". Lo fa con precisione logica e con una vena ironica che non ne attenua la profondità speculativa, ma anzi la esalta. È proprio la vaghezza semantica del termine – la sua capacità di sopravvivere a ogni scrutinio definitorio – che lo rende, per Koerbagh, il veicolo ideale della mistificazione. Il bersaglio non è semplicemente l'uso generico del termine "spirito", ma il fatto che esso viene impiegato senza che ne sia mai stata chiarita l'essenza. La Scrittura – afferma – si limita a dichiarare che Dio è spirito, senza spiegare che cosa significhi essere spirito, né in cosa consista la "natura" di uno spirito. Anzi, là dove cerca di negarne i caratteri materiali – ossia carne e ossa – non fa altro che produrre una definizione negativa, che lascia l'interrogativo iniziale irrisolto. L'esempio scelto è emblematico: se uno spirito è ciò che non ha corpo, ciò non implica affatto che si sappia che cosa sia, ma solo che cosa non è. Neppure l'aria o il pensiero, per quanto privi di carne e ossa, possono essere ridotti a quella categoria. Il risultato è che la parola "spirito", lungi dal rischiarare l'essere di Dio, ne vela ulteriormente la comprensione. A questo punto, la critica linguistica si innesta su una denuncia ontologica. Koerbagh constata come i teologi abbiano sostituito la chiarezza concettuale con una rete di immagini e metafore che attribuiscono all'Essere comportamenti propri di un corpo o di una creatura animata: salire, scendere, parlare, infuriarsi, ruggire. Ma se Dio è eterno, immutabile e infinito, nulla di tutto ciò può veramente appartenere alla sua essenza. Il Dio della Scrittura, lungi dall'essere puro spirito, è descritto in termini affettivi, mobili e corporei, e dunque incoerenti con l'idea di un Essere assoluto. È qui che l'autore introduce una delle sue affermazioni più taglienti: chi ha scritto la Bibbia non conosceva Dio, e chi oggi pretende di interpretarla, se non parte dalla ragione, non può fare altro che perpetuare l'errore. Ma questa diagnosi non si esaurisce in una condanna delle Scritture. Koerbagh rivolge la sua accusa anche alla teologia sistematica dei dotti, che non ha saputo fare altro che "spiegare" le incongruenze testuali ricorrendo alla categoria dell'"improprietà" o della "metafora". Quando si dice che Dio "scende", bisogna intendere che è un modo di dire, un linguaggio adattato alla nostra limitata comprensione. Ma se questo vale per ogni attributo, allora niente di ciò che si dice su Dio è proprio, e tutto è figurato. Ne segue una conclusione inevitabile: se tutto è detto in modo improprio, nessuno può sapere veramente cosa Dio sia. La teologia, che pretende di illuminare il divino, finisce così per oscurarlo dietro un velo di parole.

Koerbagh smaschera il meccanismo apologetico: i teologi si limitano ad aggiustare i testi sacri a posteriori, costruendo spiegazioni che salvano l'apparenza della coerenza ma non portano alcuna conoscenza effettiva. Per questo, egli afferma senza esitazione che nessun vero concetto può derivare dalla Scrittura, se non viene prima tratto dalla ragione. È la filosofia – e non la religione – che possiede gli strumenti per dire qualcosa di vero su Dio, perché solo la filosofia opera con definizioni chiare, distinzioni rigorose, deduzioni necessarie. Alla luce di queste affermazioni, la riflessione sul concetto di spirito si rivela tutt'altro che marginale. Essa costituisce un crocevia teorico fondamentale: perché, se l'Essere è pensiero – e dunque attività puramente razionale – allora tutto ciò che non può essere pensato con chiarezza è semplicemente falso o privo di senso. In questo contesto, affermare che Dio è “spirito” non solo non aggiunge nulla alla nostra comprensione, ma contribuisce a perpetuare un'illusione semantica che avvantaggia soltanto il potere ecclesiastico, la cui autorità si fonda sulla distanza tra il significante e il significato. In conclusione, la critica koerbaghiana al concetto di spirito non è soltanto un attacco semantico o esegetico: è il cuore di una nuova ontologia razionale. Dire “Dio è spirito” equivale, nel sistema dell'autore, a non dire nulla. Solo sostituendo l'enunciazione ambigua con un contenuto concettuale determinato – pensiero, necessità, ragione – si potrà veramente parlare del divino. Il resto, ovvero tutto ciò che si è detto finora, è mito.

La critica di Koerbagh al concetto di “spirito” come descrizione della natura divina trova convergenze significative nel pensiero filosofico radicale e razionalista del Seicento. La prima affinità si incontra in Giordano Bruno, che nel *De la causa*⁶⁴, rifiuta ogni dualismo sostanziale tra spirito e materia, affermando che l'infinito è uno e la distinzione tra incorporeo e corporeo è solo apparente. In questa chiave, parlare di Dio come “spirito” diventa, per Bruno, un impoverimento dell'unità universale. In maniera simile, Hobbes nel *Leviathan*⁶⁵ denuncia l'uso confuso del termine “spirito” come retaggio dell'ignoranza popolare. Per lui, tutto ciò che non si può ricondurre a una causa materiale deve essere considerato sospetto o privo di significato. L'impiego del linguaggio spirituale da parte dei teologi è una strategia per mantenere il controllo sulle coscienze, non un reale atto di conoscenza. Anche Spinoza, nell'*Ethica*⁶⁶, disintegra il

⁶⁴ Bruno 1584b, II.

⁶⁵ Cfr. Hobbes 1651, I, 12; IV, 46.

⁶⁶ Cfr. Spinoza 1677b, II, P. 13.

concetto di spirito separato: l'anima, afferma, non è una sostanza autonoma, ma l'idea del corpo. Dio, a sua volta, è sia pensiero sia estensione, e ogni tentativo di definirlo in termini non deducibili razionalmente è una forma di finzione. La mente umana non può affermare nulla del divino che non sia fondato su una conoscenza chiara e distinta. Una linea parallela si ritrova in Descartes. Sebbene nelle *Meditationes*⁶⁷ egli affermi che l'anima è una sostanza pensante, evita accuratamente di attribuirle qualità positive non deducibili dalla ragione. Per lui, parlare di anima o spirito ha senso solo se si resta entro i confini del cogito: ogni descrizione ulteriore è sospetta di antropomorfismo. Uriel da Costa, nell'*Exame*⁶⁸, è ancora più esplicito. Per lui, i teologi ebrei e cristiani hanno riempito la Scrittura di attributi fittizi riferiti a Dio, descrivendolo come spirito, giudice, re o pastore, senza interrogarsi sul significato reale di questi termini. L'unico linguaggio legittimo su Dio è quello fondato sull'esperienza della legge naturale, non sulle metafore religiose. Socini, nel *De Jesu Christo Servatore*⁶⁹, accetta la descrizione di Dio come "spirito", ma ne limita radicalmente l'uso: il termine non ha alcuna efficacia se non è accompagnato da un'esposizione razionale e coerente. Il concetto deve essere intellegibile e utile alla comprensione del fedele, altrimenti è fonte di confusione. Lodewijk Meyer, nel *Philosophia Sacrae Scripturae Interpres*⁷⁰, insiste che i termini teologici debbano essere trattati con lo stesso rigore dei concetti filosofici: ogni parola usata nella Scrittura per riferirsi a Dio – compreso "spirito" – deve essere sottomessa a una lettura logica e filologica. La non-definibilità del termine non è una prova della trascendenza, ma un sintomo di ignoranza. Nei *Politike Discoursen*⁷¹ di Pieter de la Court, emerge un principio simile in ambito civile: ogni concetto che non può essere discusso razionalmente non può entrare nella sfera pubblica. L'uso di nozioni vaghe come "spirito" è contrario all'interesse dello Stato, che si fonda sulla chiarezza dei principi. Frans van den Enden, nelle *Stellingen*⁷², suggerisce che un'educazione laica debba eliminare dal vocabolario pubblico ogni concetto non definibile, "spirito" incluso, a meno che non venga

⁶⁷ Cfr. Descartes 1641, AT VII, p. 27.

⁶⁸ Cfr. (da) Costa 1624, II, 3.

⁶⁹ Cfr. Socini 1656b, p. 132.

⁷⁰ Cfr. Meyer 1666, II.

⁷¹ Cfr. (de la) Court 1662b, I, 6; II, 1.

⁷² Cfr. (van den) Enden 1665, 2.

rigorosamente reinterpretato in senso naturalistico o razionale. Infine, Machiavelli, nei *Discorsi*⁷³, non affronta il concetto di spirito in modo diretto, ma mostra come ogni linguaggio religioso, se non criticamente controllato, diventa strumento di potere. La sua strategia consiste nel demistificare la funzione delle parole sacre, un'operazione analoga a quella di Koerbagh. In sintesi, il rifiuto koerbaghiano del concetto di spirito come attributo divino non è isolato, ma trova riscontro in un'intera costellazione di pensatori che ne mettono in discussione la consistenza, l'utilità e la legittimità epistemica⁷⁴.

Nel settimo paragrafo del *Ligt*, Adriaan Koerbagh approda a una delle denunce più lucide e radicali dell'intera opera: la constatazione della debolezza strutturale e concettuale delle interpretazioni teologiche tradizionali, a partire dall'uso improprio del linguaggio. Il bersaglio è l'incapacità, o forse la non volontà, dei teologi di esprimere concetti chiari e intelligibili riguardo a Dio e alla sua essenza, nonostante la loro pretesa di essere i soli depositari della verità. Koerbagh smonta, con meticolosa precisione, il meccanismo retorico attraverso cui la teologia, pur sapendo che le Scritture contengono espressioni improprie e umanizzanti, insiste nel legittimarle ricorrendo a un doppio registro: da un lato il riconoscimento formale dell'improprietà, dall'altro la persistente perpetuazione delle stesse immagini, con l'effetto di consolidare l'antropomorfismo e l'ambiguità concettuale. Ciò che viene messo in discussione non è soltanto il contenuto delle formulazioni teologiche, ma la struttura stessa del loro discorso, fondato sull'uso di parole che, invece di chiarire, nascondono. Koerbagh rileva come, di fronte alle evidenti assurdità attribuite a Dio – come salire, scendere, parlare, adirarsi, oppure, più grottescamente, ruggire come un leone – la teologia non si limiti a prendere le distanze, ma cerchi invece di giustificare tali espressioni sostenendo che esse vanno intese “in senso improprio”. Questa formula, apparentemente innocua, si rivela invece il cuore del

⁷³ Cfr. Machiavelli 1531, I, 12.

⁷⁴ La critica al concetto di spirito come attributo divino rientra in un più ampio processo di secolarizzazione epistemologica, in cui le categorie della teologia vengono sottoposte a vaglio razionale e, in molti casi, dissolte in quanto prive di contenuto verificabile o intelligibile. In Koerbagh, il rifiuto dello “spirito” non si limita a un'istanza lessicale o concettuale, ma si configura come una vera e propria operazione filosofica, volta a sottrarre alla teologia il monopolio del discorso sull'essere e sul divino. Come ha sottolineato Israel, ciò rappresenta una delle cifre distintive del pensiero radicale olandese, che sostituisce la metafisica dell'anima e delle sostanze immateriali con una scienza razionale della natura e dell'uomo (cfr. *id.* 2001). In questa prospettiva, Koerbagh si colloca accanto a figure come Spinoza, Meyer e van den Enden, per i quali il ricorso a entità spirituali è sintomo di un sapere ancora mitologico, da superare attraverso una riformulazione interamente razionalista del linguaggio e dell'ontologia. L'eliminazione dello “spirito” coincide così con l'avvio di una nuova grammatica della realtà, in cui l'accesso alla verità non passa più per l'intuizione teologica, ma per la comprensione razionale e naturalistica dei fenomeni.

problema: affermare che un testo “non va preso alla lettera” senza specificare con che criterio esso vada reinterpreted equivale a lasciare il lettore nella totale indeterminatezza. Non si chiarisce nulla, ma si perpetua un uso di parole che non conducono a conoscenza, bensì a confusione. L’attacco non è rivolto solo all’intelligenza dei teologi, ma alla pretesa di rendere accessibile la verità attraverso un linguaggio che, nei fatti, resta opaco. Koerbagh si domanda: se gli autori della Scrittura e i loro esegeti avessero veramente conosciuto Dio nella sua essenza, come mai si sono serviti di parole così imprecise, così umane, così inadatte a descrivere l’infinito? La risposta è spietata e lucida: chi scrive in modo oscuro, o non conosce l’oggetto di cui parla, oppure intende consapevolmente nascondere. E poiché Koerbagh esclude – almeno in linea di principio – che vi sia un intento deliberato di inganno, ne conclude che la causa sia una sola: ignoranza. I teologi parlano come parlano perché non sanno. Scrivono in modo improprio perché conoscono in modo improprio. Ed è proprio questa conoscenza “oscura”, approssimativa, non fondata su definizioni chiare e universali, che diventa oggetto della sua critica. A sostegno di questa tesi, Koerbagh ricorre a un esempio empirico e didattico: il popolo, la “gente comune”, quando ascolta parole come “Dio è spirito” o “Dio è onnipresente”, non ne trae alcuna conoscenza effettiva, ma finisce per immaginare Dio come un uomo magnificato, un sovrano seduto in un luogo fisico chiamato “cielo”. La ragione è semplice: il linguaggio usato non è adeguato alla verità che pretende di trasmettere. Si parla di un ente eterno e immutabile con i termini dell’esperienza quotidiana. Si attribuiscono a Dio passioni, gesti, persino voci umane. Si traduce il mistero in metafora, e la metafora in dogma, creando un circolo vizioso in cui la verità sfugge, e resta solo l’autorità del linguaggio ecclesiastico. Da ciò discende una delle conclusioni fondamentali del pensiero koerbaghiano: se Dio è un Essere eterno, immutabile, infinito, allora nulla di ciò che è mutevole, affettivo, contingente, può essere detto propriamente di lui. La teologia, nel momento stesso in cui riconosce l’improprietà del proprio linguaggio, ne attesta il fallimento epistemologico. Ed è su questo punto che Koerbagh insiste: un linguaggio che non permette la conoscenza, non è neutro, ma dannoso. Non soltanto non istruisce, ma disorienta. Non solo non illumina, ma acceca. È un linguaggio che non nasce dalla chiarezza, ma dalla confusione, e la perpetua. L’alternativa, per Koerbagh, non è un silenzio devoto, ma un nuovo linguaggio fondato sulla ragione. Se la Scrittura non basta, se la teologia confonde, allora occorre tornare al solo strumento di cui l’uomo dispone

per accedere alla verità: l'intelletto. L'uomo può conoscere Dio, ma solo nella misura in cui conosce l'Essere attraverso i suoi attributi razionali. Ogni altra via è fallace. Ogni altra pretesa di mediazione è una forma di idolatria semantica, un affidarsi a parole senza contenuto. La conoscenza autentica non è quella che ripete, ma quella che comprende. Non quella che crede, ma quella che sa. Ecco allora che l'intero paragrafo si configura come un'accusa alla teologia non in quanto sapere erroneo, ma in quanto forma di non-sapere mascherata da dottrina. La sua debolezza non è contingente, ma strutturale. Il suo linguaggio non è solo impreciso, ma strutturalmente inadatto. E la sua autorità non è fondata sulla verità, ma sull'opacità. In questa luce, la polemica koerbaghiana non è solo filologica o filosofica, ma etica: mantenere un linguaggio che non illumina significa impedire all'uomo di accedere alla verità. E in questo, secondo Koerbagh, si cela la più grave colpa della teologia⁷⁵.

La denuncia di Koerbagh, al settimo paragrafo, nei confronti dell'ambiguità semantica e dell'inconsistenza teoretica della teologia tradizionale, trova consonanze profonde con numerosi autori del pensiero moderno che, seppur con approcci differenti, convergono nel rifiuto della mistificazione religiosa fondata su linguaggio oscuro e autorità non razionale. In Giordano Bruno, in particolare nello *Spaccio*⁷⁶, la religione viene apertamente accusata di perpetuare l'ignoranza attraverso l'uso di nomi e titoli che, pur pretendendo di nominare il divino, non producono alcuna conoscenza ma solo venerazione passiva. I simboli sacri, secondo Bruno, sono spesso vuoti di contenuto, meri strumenti di potere che sostituiscono il pensiero con l'obbedienza. Allo stesso modo, Thomas Hobbes, nel *Leviathan*⁷⁷, analizza criticamente la funzione del linguaggio religioso, sottolineando come i teologi utilizzino parole non referenziali per costruire

⁷⁵ In riferimento è qui alla critica strutturale, non occasionale, rivolta da Koerbagh all'intero impianto concettuale della teologia dogmatica, tanto cristiana quanto ebraica, fondata sull'autorità e sull'uso opaco del linguaggio. Per Koerbagh, la teologia pecca non tanto nel contenuto quanto nel metodo: essa rinuncia alla definizione razionale dei concetti e perpetua, consapevolmente o meno, un sistema di espressioni improprie, metaforiche e oscure, incapaci di produrre vera conoscenza. Tale giudizio emerge esplicitamente nel *Ligt*, dove l'autore denuncia come la Scrittura non insegni nulla se non è letta con il lume della ragione, e come nessun concetto chiaro possa derivare da espressioni come "spirito", "onnipotente" o "onnipresente" se queste non sono sottoposte a definizione filosofica. In questo senso, la "colpa" della teologia consiste nell'aver costruito un linguaggio religioso funzionale all'autorità ma privo di contenuto conoscitivo, col risultato di impedire l'accesso razionale alla verità e di allontanare gli individui dalla salvezza. La medesima accusa è rivolta, con parole analoghe, da Spinoza nel *Tractatus Theologico-Politicus*, cap. XV, dove afferma che i teologi non cercano di istruire il popolo ma solo di intimidirlo.

⁷⁶ Bruno 1584d, I.

⁷⁷ Cfr. Hobbes 1651, IV, 46.

un'autorità inattaccabile. I concetti centrali della fede – come “spirito”, “eternità”, “sacrificio” – non vengono definiti razionalmente, ma imposti come misteri da credere. Hobbes⁷⁸ afferma che un linguaggio che non può essere tradotto in termini chiari e comprensibili non può fondare né la politica né la religione. Anche Spinoza, in apertura dell'*Ethica*⁷⁹, fonda la propria critica alla religione sulla necessità di abbandonare ogni concetto oscuro e indeterminato, stabilendo che solo ciò che è deducibile secondo ragione può essere considerato vero. Nella sua visione, la conoscenza di Dio non può passare attraverso il mito o la rivelazione opaca, ma deve essere costruita a partire da definizioni chiare e distinte. E in ciò risuona fortemente l'istanza koerbaghiana di sostituire il linguaggio religioso con una terminologia filosofica fondata sulla razionalità. Descartes, pur muovendosi in un quadro teologico più cauto, afferma nel *Discours*⁸⁰ che ogni verità – inclusa quella religiosa – deve essere vagliata dal pensiero razionale. La fede non può contraddire l'intelletto, e ogni affermazione che pretenda di imporsi come vera deve poter essere compresa. Anche in lui, come in Koerbagh, vi è il rifiuto di un sapere che si basa sull'autorità anziché sull'evidenza. Lodewijk Meyer, nel *Philosophia*⁸¹, insiste che la Scrittura debba essere interpretata come un documento storico e linguistico, e non come una rivelazione sovranaturale e immutabile. Le metafore bibliche, se non chiarite e riformulate, conducono all'errore: la verità non è nel testo, ma nella sua comprensione razionale. Uriel da Costa, nell'*Exame das tradições phariseas*⁸², compie una critica parallela: i concetti centrali della religione, così come trasmessi dalle autorità, non sono spiegati, ma imposti. La legge naturale – accessibile con la ragione – è per lui l'unico fondamento legittimo della condotta umana, e l'unico criterio per discernere il vero dal falso. Frans van den Enden, nelle *Stellingen*⁸³, si oppone con decisione alla teologia fondata su dogmi linguistici non verificabili. La fede dev'essere educata con strumenti razionali, e ogni termine religioso deve poter essere tradotto nel linguaggio della ragione pubblica. Infine, Fausto Socini e Pieter de la Court convergono nel rifiutare una religione

⁷⁸ Cfr. Hobbes 1651, IV, 46.

⁷⁹ Cfr. Spinoza 1677b, I, P. 11.

⁸⁰ Cfr. Descartes 1637, AT VI, pp. 24-25.

⁸¹ Cfr. Meyer 1666, VI.

⁸² Cfr. (da) Costa 1624, II, 6.

⁸³ Cfr. (van den) Enden 1665, 3.

fondata su misteri e parole sacre non comprensibili. Socini⁸⁴ insiste che il messaggio evangelico deve essere trasparente e deducibile logicamente, mentre de la Court⁸⁵ afferma che uno Stato razionale non può tollerare dottrine fondate su concetti ambigui. In sintesi, Koerbagh è parte integrante di una costellazione intellettuale che rifiuta la teologia come sapere opaco, rivendicando per la ragione il diritto esclusivo a fondare la verità, anche – e soprattutto – in ambito religioso.

Nel paragrafo dodici, Koerbagh affronta con acume filologico e rigore razionale il termine *elohim*, spesso tradotto come “Dio”, ma che, secondo lui, non indica un’essenza divina trina e personale, bensì una qualità, una potenza, un attributo applicabile a diverse entità, incluse quelle umane. La sua disamina parte dal confronto lessicale e grammaticale tra i termini *elohim* e *Jehova*, dimostrando che il primo è un aggettivo usato con valore collettivo e relativo, mentre il secondo denota l’essenza assoluta, ossia l’Essere. Egli mostra che nella Scrittura *elohim* viene attribuito anche a uomini dotati di autorità politica o giudiziaria. Il passo dell’Esodo citato da Koerbagh (“il suo padrone lo condurrà davanti agli *elohim*”) è chiaro esempio di come il termine indichi “potenti” o “giudici”, e non una divinità. Anche il Salmo in cui si legge “voi siete *elohim*” è, secondo Koerbagh, una prova del suo uso esteso: i destinatari sono uomini, non esseri sovrumani. Di conseguenza, l’interpretazione trinitaria, che fonda sulla presunta pluralità del termine una distinzione di persone nella divinità, è, per lui, un’assurdità grammaticale e teologica. A ciò Koerbagh aggiunge una seconda argomentazione: *elohim* non solo non designa un ente trino, ma nemmeno un agente cosciente. Spiega che il termine *rouach*, spesso tradotto come “spirito”, significa letteralmente “soffio”, “respiro”, “vento”. Nell’espressione “lo spirito di Dio aleggiava sulle acque”, ciò che va inteso è un moto dell’aria, un fenomeno atmosferico, non una persona divina. È l’ennesima metafora interpretata alla lettera da secoli di teologi incapaci di distinguere tra descrizione poetica e definizione filosofica. Koerbagh conclude che *elohim* è un termine che indica potere, forza attiva, capacità di agire, e che la sua attribuzione all’Essere deve essere compresa come espressione della sua energia ordinatrice, non come allusione a un soggetto personale. L’errore teologico

⁸⁴ Cfr. Socini 1656b, p. 95.

⁸⁵ Cfr. (de la) Court 1662b, I, 7; II, 2.

più grave consiste, per lui, nell'aver confuso l'attributo con l'essenza, la figura retorica con il concetto⁸⁶.

Koerbagh, nel dodicesimo paragrafo, interpreta *elohim* come un aggettivo che indica potenza e autorità, rifiutando ogni lettura trinitaria. Tale interpretazione trova consonanze in autori che, in modi differenti, hanno smontato la semantica del sacro. Giordano Bruno, nello *Spaccio*⁸⁷, smaschera la funzione simbolica dei nomi divini: essi non indicano realtà metafisiche, ma sono proiezioni del bisogno umano di ordine e dominio. Per Bruno, i “nomi santi” sono invenzioni funzionali alla morale pubblica. Spinoza, nel *Tractatus*⁸⁸, insiste che Dio non ha attributi personali, né può essere pensato come trino. La Scrittura attribuisce a Dio nomi e gesti umani per farsi capire, ma chi prende quei nomi alla lettera cade in superstizione. Hobbes, nel *Leviathan*⁸⁹, dichiara che i nomi attribuiti a Dio – tra cui *elohim* – sono prodotti dell'immaginazione e del linguaggio politico. Essi servono a stabilire autorità, non a descrivere essenze. Uriel da Costa⁹⁰ vede nell'uso di *elohim* un esempio di come la religione ebraica abbia sacralizzato parole comuni. Il “soffio” divino è, per lui, metafora di eventi naturali. Nessuna “persona” aleggia sulle acque: è il vento. Meyer⁹¹ afferma che i termini biblici devono essere interpretati razionalmente. *Elohim* è un titolo, non un nome proprio: equivale a “potente”. Il suo uso non implica alcuna ontologia trinitaria, solo un riconoscimento di autorità.

⁸⁶ La distinzione tra *elohim* e *Jehova* ha profonde implicazioni non solo esegetiche ma filosofiche. Koerbagh non si limita a una correzione filologica: il suo intento è quello di dissolvere l'ontologia trinitaria fondata su ambiguità linguistiche. *Elohim*, inteso come attributo collettivo o qualificativo di potenza, viene sottratto alla sfera dell'essenza e restituito alla sua funzione retorica e semantica: designa un potere diffuso, impersonale, e spesso umano. *Jehova*, invece, è per Koerbagh il nome propriamente filosofico dell'Essere, cioè dell'unica realtà assoluta e necessaria, spogliata di ogni connotazione antropomorfa. La sua operazione anticipa in modo radicale la distinzione tra linguaggio mitico e linguaggio concettuale, dissolvendo la pretesa teologica di dedurre ontologie complesse da dati testuali ambigui. Come osserva Wielema, Koerbagh applica i metodi della semantica razionale ai termini sacri, abolendo così il loro status sacrosanto (cfr. *id.* 2004). In tal senso, l'opposizione *elohim*–*Jehova* va letta come parte di una strategia filosofica che mira a privare il linguaggio religioso della sua funzione ontopoietica, e a ristabilire un uso dei termini che non confonda l'efficacia retorica con la verità ontologica. È qui che il *Ligt* mostra tutta la sua forza demolitrice: rivelando che la teologia trinitaria non è che il risultato di un fraintendimento grammaticale elevato a dogma.

⁸⁷ Cfr. Bruno 1584d, I.

⁸⁸ Cfr. Spinoza 1670, XIII.

⁸⁹ Cfr. Hobbes 1651, IV, 46.

⁹⁰ Cfr. (da) Costa 1624, II, 12.

⁹¹ Cfr. Meyer 1666, XIX.

Socini⁹² nega che il termine possa fondare la Trinità. Per lui, la divinità è una, semplice e indivisa. Tutto ciò che viene attribuito a Dio deve essere compatibile con la ragione e la grammatica. Van den Enden⁹³ vede in *elohim* un termine politico, non metafisico: una designazione di potere, che deve essere restituita al discorso civile e morale, non a quello teologico. Bruno, Spinoza, Hobbes, Meyer e gli altri, come Koerbagh, denunciano la confusione tra linguaggio poetico e pensiero concettuale. *Elohim* non dice ciò che Dio è⁹⁴, ma ciò che gli uomini hanno bisogno che sia.

Origine del Mondo, ovvero l'Eterno Ordine della Natura

Con i paragrafi ottavo e nono, Adriaan Koerbagh entra nel vivo della sua contestazione alla dottrina cristiana della creazione, concentrando l'attenzione sulla sua presunta origine "dal nulla", ovvero *ex nihilo*. Tale dottrina, considerata da secoli uno dei pilastri della teologia cristiana, viene qui sottoposta a un duplice esame: da un lato, Koerbagh ne dimostra l'infondatezza filologica rispetto al testo biblico, e dall'altro ne contesta la coerenza logico-razionale, mostrando come essa contraddica i principi stessi dell'essere e del pensiero. Il risultato è un rovesciamento totale della concezione tradizionale: il mondo non è stato creato da Dio in un atto temporale e assoluto, ma è coeterno con l'Essere, di cui costituisce una delle manifestazioni necessarie. La sua argomentazione prende le mosse da un'analisi ontologica delle proprietà fondamentali dell'Essere, che sono, secondo Koerbagh, due: l'estensione e il pensiero. Entrambe queste proprietà non sono accidentali né transitorie, ma appartengono all'Essere in modo eterno e necessario.

⁹² Cfr. Socini 1656b, p. 145.

⁹³ Cfr. (van den) Enden 1665, 4.

⁹⁴ L'analisi di Koerbagh del termine *elohim* si sviluppa in tre passaggi progressivi e strettamente concatenati. In primo luogo, egli ne dimostra l'uso grammaticale e semantico come termine collettivo e aggettivale, attribuito non solo a entità divine ma anche a uomini investiti di potere civile o giudiziario, smontando così l'idea che il termine indichi esclusivamente una divinità trascendente. In secondo luogo, partendo da questo dato linguistico, confuta l'interpretazione teologica trinitaria, mostrando che il presunto plurale non giustifica affatto la distinzione delle tre persone nella divinità, ma è piuttosto frutto di una proiezione dogmatica retroattiva sulla Scrittura. Infine, Koerbagh conclude che la teologia ha scambiato un attributo contestuale (potenza, autorità) per un'essenza assoluta, elevando a dogma una figura retorica. In questa sequenza, l'analisi linguistica non è un semplice preludio, ma il fondamento critico su cui si costruisce la dissoluzione della Trinità, che viene mostrata come un prodotto della confusione tra significato descrittivo e valore ontologico. Koerbagh, come Spinoza, rifiuta che si possano derivare verità metafisiche da termini equivoci: il suo metodo consiste nel riportare ogni affermazione teologica al vaglio della ragione e della semantica, in un'operazione di disincantamento sistematico.

Se dunque l'Essere è estensione e pensiero, e se queste qualità sono eterne, allora non si può parlare di una creazione temporale del mondo, poiché ciò implicherebbe che prima della creazione vi fosse solo il nulla, e che poi, per un atto volontario, sia nato qualcosa. Ma un tale passaggio dal nulla all'essere è, secondo Koerbagh, logicamente inconcepibile. Il nulla, per definizione, non può essere causa di nulla. Nessun ente può derivare da ciò che non è. Ne consegue che l'essere è eterno, e che ogni cambiamento o trasformazione avviene all'interno di un ordine eterno, non come rottura assoluta ma come mutamento interno. Koerbagh si appoggia inoltre a un'analisi del testo biblico che esclude esplicitamente la lettura tradizionale. Il versetto di Genesi 1:1 – “In principio Dio creò il cielo e la terra” – non dice nulla riguardo al nulla, e la parola “creò” (*bara*) non implica necessariamente la creazione *ex nihilo*, ma può significare anche “formare”, “dare figura”, “ordinare”. Il concetto di “inizio” (*bereshit*) non è un termine temporale, ma un'indicazione di primato, di ordine logico o ontologico. Inoltre, nulla nel testo suggerisce che la creazione avvenga a partire da una totale assenza dell'essere. Al contrario, come nota Koerbagh, l'intera narrazione biblica presuppone l'esistenza di un materiale caotico (le acque, le tenebre, l'abisso), che Dio semplicemente ordina. Il concetto di una creazione assoluta, dunque, è una sovrastruttura teologica introdotta a posteriori per rafforzare l'idea di un Dio onnipotente e completamente separato dal mondo. La critica si intensifica quando Koerbagh mostra le conseguenze di questa impostazione. Se si afferma che l'Essere ha creato il mondo dal nulla, si introduce una cesura insanabile tra il creatore e il creato, tra il tempo e l'eternità, tra la necessità e la contingenza. Ma questo è contrario alla natura stessa dell'Essere, che è, per definizione, eterno, necessario, immutabile. Un atto di creazione assoluto implicherebbe un cambiamento nell'Essere, una decisione, un passaggio da una condizione all'altra, e ciò è inammissibile. L'Essere non può decidere, né mutare, né volere: esso è. E se è, è sempre stato, e sarà sempre. Non può esistere un prima e un dopo nell'essere necessario. La temporalità appartiene all'apparenza, non alla sostanza. A partire da questa impostazione, Koerbagh afferma con forza che la concezione tradizionale della creazione non solo è infondata, ma è anche pericolosa. Essa introduce nel pensiero umano l'idea che l'essere possa derivare dal non-essere, che la realtà sia fondata su una rottura, su un atto arbitrario. Ma così facendo, essa apre la porta a ogni forma di irrazionalismo e di autoritarismo religioso. Se Dio ha creato il mondo dal nulla, allora ha anche il potere di distruggerlo, di

modificarlo a suo piacimento, e il suo volere diventa legge assoluta. È su questa base che si giustifica ogni dominio clericale, ogni forma di potere che si presenta come rappresentante della volontà divina. Negando la creazione dal nulla, Koerbagh nega anche questo potere: il mondo è come è per necessità, e la verità non ha bisogno di rivelazione, ma solo di comprensione. Il suo pensiero si iscrive così in una lunga tradizione filosofica che, fin dall'antichità, ha rifiutato la nozione di creazione assoluta. Ma Koerbagh compie un passo ulteriore, trasformando questa negazione in un atto politico: rifiutare la creazione dal nulla significa rifiutare un certo tipo di religione, una religione fondata sul miracolo, sulla rottura, sull'eccezione. In sua vece, egli propone una religione della continuità, della necessità, dell'eternità. Una religione che non chiede fede, ma comprensione; che non chiede obbedienza, ma intelligenza. Una religione in cui Dio non è il sovrano dell'universo, ma il suo fondamento razionale e immanente.

La critica di Koerbagh alla creazione *ex nihilo* e la sua affermazione dell'eternità dell'Essere si inseriscono in una tradizione razionalista che attraversa, con diverse modulazioni, il pensiero filosofico e teologico del XVII secolo. Giordano Bruno, nel *De la causa*⁹⁵, sostiene che l'universo è infinito e che la materia non ha avuto inizio né avrà fine. Il mondo, per Bruno, non è stato creato, ma esiste da sempre come manifestazione del principio eterno e unitario. La molteplicità dei corpi e delle forme non è effetto di un atto creativo, ma di una necessità insita nella natura stessa della realtà. Un'impostazione affine si ritrova in Baruch Spinoza, il quale, nell'*Ethica*⁹⁶, definisce Dio come sostanza assolutamente infinita, causa di sé, eterna e necessaria. Per Spinoza, l'idea di una creazione dal nulla è una finzione logica: ciò che esiste deriva necessariamente dalla natura divina, secondo un ordine eterno e immutabile. Nello Spinoza latino del *Tractatus*⁹⁷, l'autore afferma che la Bibbia deve essere letta come un documento storico, e non come un trattato metafisico: parlare di "inizio" non significa affermare un'origine temporale, ma solo descrivere l'ordine delle cose come lo percepisce la mente umana. Anche Descartes, nella sua esposizione metafisica, afferma che Dio è causa prima e necessaria del mondo, ma non lo immagina come soggetto di una decisione temporale.

⁹⁵ Cfr. Bruno 1584b, II.

⁹⁶ Cfr. Spinoza 1677b, I, P. 11.

⁹⁷ Cfr. Spinoza 1670, II.

Nel *Discours*⁹⁸, sottolinea che l'eternità di Dio implica che ogni suo atto sia anch'esso eterno: la creazione non è un evento, ma una relazione costante e immutabile. Ne deriva che il mondo, sebbene dipendente da Dio, non è mai “venuto all'essere”, ma è sempre stato in quanto effetto necessario della sostanza divina. Più radicale, in senso materialista, è la posizione di Hobbes. Nel *Leviathan*⁹⁹, Hobbes rifiuta ogni dottrina che non possa essere espressa nei termini della ragione naturale. L'idea che qualcosa possa venire dal nulla è, per lui, un'assurdità che non appartiene al pensiero razionale. Il mondo è in continuo movimento, e ogni mutamento è solo una modificazione interna di una sostanza che non ha origine né termine. Il concetto di “creazione” è accettabile solo se reinterpretato in termini di trasformazione naturale, e non come atto sovranaturale. Uriel da Costa, nell'*Exame*¹⁰⁰, insiste sul fatto che la legge naturale non può essere superata da miracoli o atti straordinari, come sarebbe la creazione dal nulla. Egli rifiuta ogni evento che violi il corso naturale del mondo, e afferma che Dio opera secondo la necessità della sua essenza, non per volontà libera o arbitraria. Ogni dottrina che introduca atti fuori dalla logica naturale è, per lui, superstizione. Fausto Socini, nel *Servatore*¹⁰¹, si muove con cautela, ma afferma che Dio non agisce secondo capriccio, bensì secondo ragione e giustizia. Anche se non nega formalmente la creazione, esclude che essa possa essere intesa come passaggio dal nulla all'essere. L'azione divina, dice, è sempre conforme alla sapienza: e la sapienza, per essere tale, deve essere comprensibile dalla ragione. Lodewijk Meyer, nel *Philosophia*¹⁰², sostiene che i racconti biblici devono essere interpretati con criteri filologici e logici. Il termine “creò” va compreso come “ordinò”, “distinse”, “formò”, e non come “fece dal nulla”. Meyer ribadisce che ogni parola della Scrittura deve essere riportata al suo significato originario, liberandola dalle incrostazioni dogmatiche. Frans van den Enden, nelle *Stellingen*¹⁰³, si oppone alla concezione teologica della creazione, affermando che il mondo è eterno come la ragione. La verità non ha inizio, né lo ha la realtà: pensare una creazione assoluta equivale a negare la razionalità

⁹⁸ Cfr. Descartes 1637, AT VI, pp. 34-35.

⁹⁹ Cfr. Hobbes 1651, I, 12; II, 31; IV, 46.

¹⁰⁰ Cfr. (da) Costa 1624, II, 8.

¹⁰¹ Cfr. Socini 1656b, p. 141.

¹⁰² Cfr. Meyer 1666, VI.

¹⁰³ Cfr. (van den) Enden 1665, 5.

della natura. Il suo pensiero, impregnato di naturalismo etico e politico, si allinea con Koerbagh nel rifiuto di ogni atto assoluto fondato sulla volontà di un soggetto supremo. Infine, de la Court, nei *Discoursen*¹⁰⁴, pur parlando in chiave politico-economica, applica il principio della continuità anche al discorso religioso. Ogni società, afferma, deve fondarsi su concetti chiari e stabili. L'idea di un inizio assoluto destabilizza l'ordine: solo una realtà concepita come eterna e razionale può fondare un ordine politico giusto.

Nel decimo paragrafo del *Ligt*, Adriaan Koerbagh applica il metodo razionale e filologico all'interpretazione del versetto iniziale della Genesi, compiendo un'operazione esegetica che, per rigore e portata teorica, rappresenta uno dei punti più alti del suo progetto. L'obiettivo è duplice: da un lato, smascherare le distorsioni introdotte dai teologi attraverso traduzioni e interpretazioni arbitrarie; dall'altro, ricostruire il significato autentico del testo biblico alla luce del senso delle parole originali, della logica della lingua e della ragione umana. Il risultato è una riformulazione radicale del concetto di "principio", che non è più un evento temporale, ma una struttura ontologica: non un momento iniziale della storia, ma la designazione del fondamento razionale dell'ordine delle cose. Koerbagh comincia col mettere in discussione la traduzione tradizionale di *bereshit* come "in principio". Egli mostra, con un'argomentazione linguistica puntuale, che il termine *reshit* non significa affatto "inizio" nel senso temporale, bensì "primato", "principio primo", "elemento fondamentale". L'uso del prefisso *be-* implica una collocazione logica o causale, non cronologica. Ne consegue che il versetto non afferma che Dio "creò" il cielo e la terra in un dato momento iniziale del tempo, ma che, nel fondamento sommo delle cose, gli elementi supremi – ciò che viene designato con "cielo" e "terra" – ricevettero una forma. Non si parla dunque di una creazione *ex nihilo*, né di un atto temporale, ma di un ordinamento, di una strutturazione dell'essere. Questa lettura è confermata dall'analisi dei termini successivi. *Bara*, tradotto come "creò", non significa "produrre dal nulla", ma "formare", "modellare", "dare figura". È un verbo che, nell'ebraico biblico, può designare anche l'azione di dare ordine a qualcosa di già esistente. L'oggetto di questa azione – *haschamaim vехаarets* – è poi sottoposto a un'ulteriore analisi semantica. *Haschamaim*, spiega Koerbagh, è un termine composto da radici che indicano "fuoco" (*esch*), "acqua" (*maim*), e un elemento relazionale (*ha*), il che

¹⁰⁴ Cfr. (de la) Court 1662b, I, 12; II, 4.

suggerisce un fenomeno fisico, e non un'entità metafisica. Allo stesso modo, *haarets* non è una "terra" creata come opposta al cielo, ma una dimensione della materia che prende forma. L'intero versetto, se letto senza i filtri teologici, appare dunque come una descrizione naturalistica dell'ordinamento della materia secondo le leggi del movimento e della differenziazione. A questo punto, l'autore pone la sua interpretazione in contrapposizione alla lettura tradizionale proposta dai teologi, che, pur di difendere il dogma della creazione dal nulla, piegano il senso originario delle parole bibliche, aggiungendo, togliendo, e interpolando secondo necessità apologetica. Koerbagh denuncia apertamente questa pratica, affermando che nessun elemento testuale giustifica la dottrina della creazione assoluta, e che i teologi ne sono consapevoli: sanno bene, egli afferma, che la Scrittura non dice ciò che essi pretendono che dica. Eppure, continuano a sostenerlo, convinti che la loro autorità basti a mantenere la credenza popolare nell'ignoranza. È questa, per Koerbagh, una forma di violenza culturale, che trasforma la religione in strumento di dominio attraverso la manipolazione del linguaggio. Ma l'analisi di Koerbagh non si limita alla filologia. Essa è al servizio di una concezione della verità che è essenzialmente razionale e naturale. Se la creazione non è un atto sovrannaturale, ma un processo fisico intelligibile, allora l'intero edificio della teologia, fondato sulla rottura tra Dio e mondo, deve essere riconsiderato. Non vi è un Dio che interviene nel tempo, ma un ordine eterno che si manifesta nella razionalità della natura. La differenza tra cielo e terra, luce e tenebre, ordine e caos, non è imposta dall'esterno, ma generata da dentro, attraverso la dinamica della materia. In questo senso, la Genesi non è un testo sacro che rivela un mistero, ma un documento che – se ben interpretato – conferma le leggi della fisica, la razionalità dell'universo, la coerenza del tutto. È su questo terreno che la lettura koerbaghiana della Genesi si salda con la sua visione filosofica complessiva. Il rifiuto della creazione *ex nihilo* non è solo una posizione filologica o teologica, ma la condizione stessa per affermare una religione razionale, libera da dogmi e fondata sulla conoscenza. La salvezza non passa per l'accettazione cieca di un testo tradotto e interpretato male, ma per la comprensione della verità che quel testo può contenere, una volta liberato dagli errori secolari. In questo senso, Koerbagh si presenta come un riformatore: non nel senso di chi propone una nuova religione, ma di chi rivendica il diritto di pensare Dio attraverso la ragione, e non attraverso.

L'interpretazione di Koerbagh del versetto iniziale della Genesi come descrizione di un ordinamento naturale e non di una creazione *ex nihilo* trova corrispondenze significative in diverse tradizioni filosofiche coeve. Giordano Bruno, nel *De la causa*¹⁰⁵, nega che l'universo abbia avuto un'origine temporale e afferma che il principio non è un evento, ma una condizione permanente e immanente dell'essere. Il mondo non nasce, ma si manifesta secondo necessità, come articolazione infinita dell'unico Uno. In Spinoza, questa stessa intuizione è sistematizzata nel linguaggio della sostanza. Nell'*Ethica*¹⁰⁶, egli afferma che tutto ciò che esiste è o in Dio o è una conseguenza della sua natura. Nel *Tractatus*¹⁰⁷, sottolinea che la Scrittura parla in modo figurato e che concetti come "inizio" o "creazione" devono essere reinterpretati: non descrivono un evento, ma una prospettiva umana sul necessario ordine delle cose. La Genesi, letta con attenzione, mostra più una sistemazione del caos che una produzione dal nulla. Hobbes, nel *Leviathan*¹⁰⁸, rifiuta la possibilità logica della creazione *ex nihilo*. Per lui, tutto ciò che può essere conosciuto deve avere una causa intellegibile. La nozione di un Dio che crea dal nulla è priva di significato se non tradotta in termini di azione ordinatrice o meccanica. Anche Hobbes, quindi, privilegia un'interpretazione della Genesi come esposizione mitica di un processo razionale. Descartes, nel *Discours*¹⁰⁹, pur ammettendo che Dio è la causa prima dell'essere, insiste che ogni creazione è regolata dalla razionalità: Dio non agisce in modo arbitrario. L'ordine del mondo riflette un principio necessario e non un atto discreto di volontà. Anche per lui, il termine "principio" non coincide con un inizio cronologico, ma con la fondazione logica del reale. Uriel da Costa, nell'*Exame*¹¹⁰, afferma che la legge naturale è eterna e non può essere contraddetta da miracoli o atti sovranaturali. L'idea che Dio abbia creato il mondo come evento isolato è, per lui, frutto di letture errate e superstiziose della Scrittura. Il testo biblico va inteso secondo il senso comune e la ragione. Lodewijk Meyer, nel *Philosophia*¹¹¹, si muove nello stesso solco.

¹⁰⁵ Cfr. Bruno 1584b, IV.

¹⁰⁶ Cfr. Spinoza 1677b, I, P. 15.

¹⁰⁷ Cfr. Spinoza 1670, XIV.

¹⁰⁸ Cfr. Hobbes 1651, II, 31; IV, 46.

¹⁰⁹ Cfr. Descartes 1637, AT VI, pp. 40-41.

¹¹⁰ Cfr. (da) Costa 1624, II, 9.

¹¹¹ Cfr. Meyer 1666, VI.

Egli rifiuta ogni interpretazione dogmatica e sostiene che i termini della Genesi – *bereshit*, *bara*, *haschamaim* – vanno letti secondo il loro significato originario e non secondo l'uso teologico che ne ha deformato il senso. La creazione, per Meyer, è un processo interno alla natura, non un atto esterno. Van den Enden, nelle *Stellingen*¹¹², respinge ogni evento fondativo assoluto, e afferma che il mondo e la sua legge sono eterni. Le narrazioni religiose hanno valore solo se reinterpretate come allegorie politiche o morali. L'”inizio” di cui parla la Genesi è per lui un mito pedagogico, utile ma non letteralmente vero. Fausto Socini, nel *De Auctoritate Scripturae Sacrae*¹¹³, pur mantenendo una visione cristiana, insiste sulla compatibilità tra Scrittura e ragione. Egli afferma che ogni atto di Dio dev'essere comprensibile, e che la creazione non può contraddire i principi logici. *Bara*, nel suo uso biblico, indica spesso una formazione ordinata, non una generazione assoluta. Infine, de la Court¹¹⁴ afferma che anche i fondamenti religiosi devono essere interpretati secondo chiarezza e utilità pubblica. Le nozioni astratte, come “creazione”, devono servire a rafforzare la ragione e non a oscurarla. La stabilità sociale nasce da una concezione razionale della realtà, non dalla fede nei miracoli o nei dogmi incomprensibili.

Nel paragrafo undicesimo del *Ligt*, Adriaan Koerbagh affronta un nodo decisivo della sua revisione filosofico-teologica della Scrittura: il significato del concetto di “creazione”. Dopo aver respinto l'idea di una creazione *ex nihilo* nei paragrafi precedenti, e dopo aver mostrato come il versetto iniziale della Genesi sia stato travisato da secoli di esegesi dogmatica, Koerbagh si concentra ora sul cuore del racconto biblico: il momento in cui, secondo il testo sacro, Dio dice “Sia la luce” e la luce fu. In questa formula, centrale nella narrazione ebraico-cristiana della creazione, Koerbagh non vede un atto sovranaturale compiuto dalla volontà di un Dio-persona, ma un fenomeno fisico riconducibile a processi naturali intelligibili. La parola divina, nel suo sistema, è spogliata della sua carica sacrale e interpretata come espressione metaforica di dinamiche meccaniche insite nella materia stessa. Il fondamento dell'argomentazione sta in un principio semplice ma dirompente: ogni atto di creazione va inteso come un'operazione di trasformazione e configurazione interna alla sostanza materiale, e non come imposizione esterna da parte di un agente trascendente. Koerbagh parte da

¹¹² Cfr. (van den) Enden 1665, 5.

¹¹³ Cfr. Socini 1656a, p. 110.

¹¹⁴ Cfr. (de la) Court 1662b, I, 12; II, 4.

un'osservazione linguistica, come sempre, ma la fa evolvere rapidamente in una riflessione fisico-ontologica: il "parlare" di Dio, l'"atto creativo" enunciato nel testo, è in realtà una metafora per indicare movimenti e trasformazioni naturali. Quando la Scrittura dice "Dio parlò e la luce fu", non si deve intendere che un suono uscì da una bocca divina o che una volontà si attivò nel tempo, ma semplicemente che la materia si mise in moto in un certo modo, generando effetti percepibili come luce, ordine, distinzione. Secondo Koerbagh, questo movimento fondamentale si realizza attraverso l'alternanza di due stati: il moto e la quiete. Sono essi, nella sua cosmologia, i veri agenti del formarsi del mondo. La creazione, dunque, è sinonimo di "dare forma", ed è attraverso la combinazione di quiete e movimento che ciò che era informe assume un contorno, ciò che era caotico si ordina. In questa prospettiva, la "luce" non è l'effetto della parola divina, ma la conseguenza della separazione tra parti più sottili e mobili della materia e parti più dense e opache. Le forme che noi percepiamo sono il risultato di un processo continuo e necessario, in cui non vi è intervento esterno ma solo attività interna della natura. Koerbagh sottolinea che lo stesso concetto di tempo, spesso utilizzato per giustificare la narrazione biblica in termini sequenziali, non è che una percezione relativa delle differenze tra movimenti. Il tempo nasce dalla nostra attenzione ai cambiamenti, dalla nostra osservazione delle transizioni tra stati diversi. Dire che Dio parlò "e subito fu" significa solo che, tra un movimento e l'altro, si verificò una trasformazione sensibile. Ma nulla accadde che non fosse già contenuto nelle leggi eterne della materia. Il tempo, come la creazione, è un fenomeno relativo, non assoluto. E il linguaggio biblico, carico di antropomorfismi, deve essere decifrato alla luce della ragione per coglierne il senso profondo. Il bersaglio polemico è, ancora una volta, la teologia tradizionale, che prende alla lettera ciò che dovrebbe essere compreso secondo l'analogia e la logica naturale. Quando si afferma che Dio parlò, i teologi intendono confermare un'azione personale, un volere, una intenzione. Ma per Koerbagh, parlare in quei termini significa cadere in errore. L'Essere non ha voce, né desideri, né progetti. L'Essere è ciò che è, e agisce secondo necessità, non secondo arbitrio. Attribuire all'Essere azioni personali equivale a negarne l'infinità e l'immutabilità, riducendolo a un sovrano umano trasposto su scala cosmica. L'alternativa proposta è una lettura fisico-meccanicistica dell'universo, in cui la creazione non è un evento isolato e straordinario, ma un processo naturale, continuo, governato da leggi determinabili. È questa concezione che rende superfluo il miracolo e,

con esso, l'intermediazione teologica. Il mondo, dice Koerbagh, si spiega da sé: non vi è bisogno di ricorrere a un agente esterno che, in un certo punto del tempo, abbia deciso di dare inizio all'essere. Basta comprendere il movimento e la quiete, le loro relazioni, le condizioni che generano forme, successioni, trasformazioni. In ciò consiste la vera conoscenza della realtà: non nell'accettare racconti sacri, ma nel decifrare le leggi della natura. Il valore filosofico di questa operazione è evidente: Koerbagh non intende solo correggere un errore esegetico, ma proporre una cosmologia nuova, in cui la causalità razionale sostituisce la narrazione mitica. La creazione non è più un mistero da venerare, ma un fatto da comprendere. La teologia, che pretende di spiegare l'origine del mondo con la volontà di un Dio-persona, diventa obsoleta. Solo una scienza della natura, capace di leggere le Scritture come testi allegorici e non dogmatici, può condurre alla verità. È questo il messaggio implicito dell'undicesimo paragrafo: la vera rivelazione non si trova nelle parole pronunciate da Dio, ma nel moto stesso della materia, che parla a chi sa osservare.

Koerbagh propone una rilettura radicale della creazione come processo interno alla materia, fondato sul movimento e la quiete. Questa visione trova affinità in una costellazione di pensatori che, fra XVII e XVIII secolo, rifiutarono l'intervento miracoloso e proposero invece spiegazioni naturali e razionali. Giordano Bruno, nello *Spaccio*¹¹⁵, demistifica il linguaggio della teologia e denuncia la trasformazione della creazione in un mito. Secondo lui, la natura è infinita e autoattiva: non ha bisogno di una parola che la faccia essere, ma si dispiega secondo leggi interne. Lo "spirito" che anima il cosmo è il moto stesso, eterno e necessario. Baruch Spinoza, nell'*Ethica*¹¹⁶, afferma che Dio non può agire per fini, né secondo volontà, ma solo secondo la necessità della sua natura. Ogni atto che sembra creativo è, in verità, una conseguenza del suo stesso essere. Le trasformazioni della materia, comprese quelle narrate dalla Scrittura, sono modi dell'unica sostanza, non eventi eccezionali. Hobbes, nel *Leviathan*¹¹⁷, identifica l'universo con il corpo in movimento. Nulla può essere creato dal nulla, e la "parola di Dio" non è che un modo di rappresentare l'ordine fisico. Ogni narrazione sacra deve essere letta come allegoria delle dinamiche corporee. Il linguaggio teologico, per Hobbes,

¹¹⁵ Cfr. Bruno 1584d, III.

¹¹⁶ Cfr. Spinoza 1677b, II, P. 13.

¹¹⁷ Cfr. Hobbes 1651, II, 31; III, 34.

è un linguaggio del potere, non della verità. Descartes, nel *Discours*¹¹⁸, sebbene riconosca a Dio il ruolo di creatore, insiste che il mondo segue leggi meccaniche immutabili. Il concetto di “creazione” va inteso come l’instaurazione di un ordine necessario, non come un atto volontaristico. La materia si muove per inerzia, e Dio non interviene nei fenomeni naturali dopo averli stabiliti. Uriel da Costa, nell’*Exame*¹¹⁹, contesta la tesi secondo cui Dio possa modificare la natura tramite la parola. Per lui, ogni cosa procede secondo causa naturale, e non v’è luogo per il miracolo. Il racconto biblico della creazione è un’espressione allegorica da intendere come poetica e non come cronaca degli eventi. Lodewijk Meyer, nel *Philosophia*¹²⁰, sostiene che “Dio disse” equivale a “la natura agì”. Meyer legge la Scrittura con l’occhio del filologo e del razionalista: per lui, le azioni attribuite a Dio non sono che movimenti della materia descritti in forma narrativa. Fausto Socini, nel *De Auctoritate Sacrae Scripturae*¹²¹, afferma che Dio non agisce con arbitrio, ma secondo la ragione. Le parole bibliche devono essere interpretate alla luce del pensiero razionale: il “parlare di Dio” è una metafora pedagogica. La creazione è un processo ordinato, intelligibile, non un gesto magico. Van den Enden, nelle *Stellingen*¹²², insiste sul fatto che l’ordine naturale non deve essere interrotto da spiegazioni soprannaturali. La creazione, per lui, è un’espressione della razionalità del mondo, che l’uomo deve comprendere con gli strumenti della scienza. Il linguaggio religioso è uno strumento morale, non cosmologico. Pieter de la Court, nei *Discoursen*¹²³, considera ogni linguaggio che non sia trasparente e utile alla vita civile come superstizione. La “creazione” deve essere interpretata come fondazione di un ordine, non come evento miracoloso. Le istituzioni, come l’universo, si fondano su equilibrio e necessità, non su volontà. Infine, Machiavelli, nei *Discorsi*¹²⁴, afferma che ogni ordine che pretende fondarsi su una parola detta da Dio è debole. Solo ciò che nasce da necessità e virtù ha stabilità. L’analogia tra

¹¹⁸ Cfr. Descartes 1637, AT VI, pp. 36-38.

¹¹⁹ Cfr. (da) Costa 1624, II, 10.

¹²⁰ Cfr. Meyer 1666, VI.

¹²¹ Cfr. Socini 1656a, p. 112.

¹²² Cfr. (van den) Enden 1665, 6.

¹²³ Cfr. (de la) Court 1662b, I, 12; II, 4.

¹²⁴ Cfr. Machiavelli 1531, I, 12.

fondazione politica e fondazione del mondo implica che entrambe devono essere comprensibili, naturali, ragionevoli.

La Tri-Unità, ovvero il Tre nell'Uno, ovvero un inganno dei teologi

L'esordio del secondo capitolo si apre con un attacco frontale a uno dei dogmi più intoccabili della teologia cristiana, il concetto di Trinità, qui subito decostruito nella sua definizione canonica come "tre persone in un'unica essenza divina". La strategia adottata da Koerbagh non è quella della polemica teologica interna, bensì quella di un'analisi razionale che svela, attraverso una procedura lessicale e ontologica, la struttura contraddittoria del dogma stesso. L'obiettivo, sin dalle prime righe, è mostrare l'assoluta impossibilità logica di una triplicità reale contenuta in una natura dichiarata semplice, eterna e indivisibile. Per Koerbagh, infatti, "*drieheyd*" ed "*eenheyd*" non possono mai coesistere all'interno dello stesso ente se si mantiene il rigore della ragione, e tale opposizione non è solo formale, ma ontologica¹²⁵. L'interrogazione sul significato del termine "persona" assume qui un ruolo chiave, giacché la legittimità della costruzione trinitaria dipende interamente dalla coerenza semantica e ontologica della nozione stessa di "*persoon*". Per disinnescare l'uso dogmatico del termine, Koerbagh inizia col ricostruirne la genealogia linguistica e culturale, mostrando come in origine esso indicasse la maschera teatrale usata dagli attori. Tale origine rivela immediatamente la natura rappresentativa e non sostanziale del termine, un'astrazione che implica distinzione e molteplicità di ruoli, non unità di essere. Il Dio cristiano, così concepito, sarebbe una costruzione scenica, una molteplicità di "apparenze" o "facce" che dissimula

¹²⁵ L'opposizione tra *drieheyd* (trinità) ed *eenheyd* (unità) non si configura in Koerbagh come una semplice contraddizione logica o linguistica, ma come una incompatibilità ontologica ed epistemologica insieme. Dal punto di vista ontologico, la coesistenza di tre persone distinte in un'unica sostanza indivisibile viola il principio di identità e non contraddizione: una sostanza non può essere al contempo una e triplice senza perdere la propria semplicità costitutiva. Tuttavia, Koerbagh non si limita a rilevare l'assurdità metafisica del dogma: egli mostra che tale affermazione è anche epistemologicamente insostenibile, perché contraddice i criteri di intelligibilità razionale che rendono possibile la conoscenza. Una proposizione come "tre persone in una sostanza semplice" non è solo falsa in senso ontologico, ma non ha senso per un intelletto che voglia muoversi secondo i principi della chiarezza e della distinzione. In questo, Koerbagh riprende implicitamente criteri cartesiani di evidenza razionale, rifiutando ogni conoscenza fondata sull'opacità linguistica o sul mistero. L'opposizione tra *drieheyd* ed *eenheyd*, dunque, non è soltanto un conflitto tra entità metafisiche, ma un conflitto tra modi di conoscere: da una parte il sapere razionale, dall'altra l'adesione dogmatica a formule semanticamente spurie. La dissoluzione della Trinità diventa così una tappa fondamentale di quel processo di purificazione del linguaggio e della conoscenza che attraversa l'intero *Ligt*.

una divisione reale dell'essenza, in aperta contraddizione con l'attributo fondamentale della semplicità divina. Tale impostazione porta a un primo nodo argomentativo: se Dio è uno in essenza e se ogni persona è distinta, allora o le persone non sono vere distinzioni, e il dogma è vuoto, oppure sono vere distinzioni, e allora si infrange l'unità essenziale. Non è possibile mantenere contemporaneamente l'identità assoluta dell'essenza e la molteplicità reale delle persone. La tesi implicita, ma ineludibile, è che il dogma non possa sfuggire all'alternativa tra tautologia e contraddizione. In entrambi i casi, esso cessa di avere validità come verità razionale. La sola via d'uscita teologica, ossia la dichiarazione del mistero come "incomprensibile", è rigettata sin dall'inizio come segno di debolezza logica e di costruzione ideologica. Koerbagh rafforza la propria posizione mostrando come la definizione della Trinità sia viziata da un uso abusivo di termini che nella loro origine non designano affatto l'essere, ma solo la sua rappresentazione. Non si tratta, dunque, solo di smascherare un errore metafisico, ma di denunciare un artificio linguistico perpetuato da secoli allo scopo di mantenere l'illusione di una coerenza dogmatica. L'"*een God in drie Personen*" diventa il simbolo stesso di un linguaggio che dissimula, che produce idolatria semantica, in cui la molteplicità viene nascosta sotto il velo dell'unità. In tal senso, il bersaglio di Koerbagh non è semplicemente la Trinità come dottrina, ma il meccanismo discorsivo attraverso cui le religioni costruiscono la propria autorità dogmatica. Questo meccanismo è descritto come fondato su una doppia mistificazione: da un lato, la definizione di Dio come essere semplice, eterno, infinito, ecc., e dall'altro la pretesa che tale essere possa contenere in sé una triplice differenziazione interna, chiamata "persone". Ma se si assume la semplicità dell'essenza divina, allora ogni differenziazione è negata; se invece si ammette la differenziazione, allora cade l'attributo della semplicità. Non si tratta qui di sottigliezze teologiche, ma di principi logici elementari. L'analisi koerbaghiana assume la forma di un sillogismo che implode nel momento stesso in cui i suoi termini sono chiariti con precisione. La radicalità di questa critica non è solo filosofica, ma anche politico-culturale. Dimostrare che la Trinità è un'illusione costruita linguisticamente significa anche rivelare che la sua accettazione è il frutto di un'abitudine dogmatica, di una sottomissione intellettuale imposta per secoli attraverso il controllo del linguaggio e del significato. L'analisi semantica diventa così strumento di liberazione razionale: non basta più credere, bisogna sapere cosa si dice quando si parla di "persone" divine. La conoscenza, per Koerbagh,

non è un lusso, ma una necessità per smascherare le strutture mitologiche del potere religioso. È su questa base che il filosofo amstelodamense apre un varco verso la secolarizzazione del discorso teologico, anticipando una tendenza che troverà nei decenni successivi piena espressione. L'unità di Dio non è una verità imposta dalla rivelazione, ma una necessità del pensiero. Ogni ipotesi che contraddica la coerenza razionale è rigettata come superstizione o come abuso. La Trinità, dunque, non è che un residuo idolatrico, una maschera linguistica che occulta la vera natura dell'essere. E chi continua a difenderla – conclude Koerbagh per implicito – non è altro che un attore che ha dimenticato di essere su un palcoscenico¹²⁶.

Il rigetto della Trinità come entità logicamente coerente trova riscontro, con diverse modulazioni, in una costellazione di autori che, pur non sempre affrontando direttamente il dogma cristiano, ne mettono in discussione le premesse fondamentali. A partire da Bruno, che nel *De la causa*¹²⁷ dissolve ogni molteplicità nel principio unitario dell'Uno assoluto, ogni pluralità all'interno di Dio appare come una degradazione del concetto stesso di infinità e semplicità. Il suo monismo cosmologico, in cui tutte le cose partecipano dell'unico principio, non tollera la coesistenza di tre persone in una sola essenza. Spinoza, più esplicitamente, nell'*Ethica*¹²⁸ postula l'impossibilità di concepire più sostanze dotate dello stesso attributo, rendendo logicamente assurda l'idea di tre persone divine distinte ma ugualmente infinite. La sostanza è una, e in essa tutte le cose sono contenute come modi. Anche nel *Tractatus*¹²⁹, egli denuncia l'inconsistenza dei

¹²⁶ L'uso del concetto teatrale di *persona* da parte di Koerbagh, che ne recupera l'origine latina (dal greco *πρόσωπον*) come maschera scenica, anticipa con sorprendente lucidità una critica moderna della soggettività come costruzione rappresentativa. La sua strategia non mira solo a contestare la coerenza del dogma trinitario, ma a smascherare l'intera operazione semantica che trasforma un artificio retorico in fondamento ontologico. In questo senso, la genealogia koerbaghiana del termine *persoon* si situa su una linea che conduce fino alla decostruzione novecentesca del soggetto come entità unificata e sostanziale. Per esempio, Michel Foucault ha mostrato come il soggetto moderno sia il prodotto di dispositivi discorsivi che mascherano una frammentazione originaria, mentre Judith Butler ha sostenuto che la "persona" non è un dato naturale ma una posizione enunciativa prodotta da pratiche linguistiche e performative. Si tratta, è bene precisarlo, di esempi integrativi e non esaustivi, volti esclusivamente a rafforzare la comprensione del punto teorico centrale: Koerbagh demistifica la nozione di persona non solo sul piano teologico, ma come costruzione linguistica dotata di potere simbolico, rivelando un'anticipazione di quella che sarà, secoli dopo, una linea critica della rappresentazione soggettiva. Non si intende dunque avviare qui un confronto sistematico con le teorie contemporanee dell'identità, che condurrebbe fuori dal fuoco storico-filosofico del testo, ma semplicemente mostrare la profondità e l'attualità implicita nella scelta polemica di Koerbagh.

¹²⁷ Cfr. Bruno 1584b, II.

¹²⁸ Cfr. Spinoza 1677b, I, P. 5.

¹²⁹ Cfr. Spinoza 1670, XV.

dogmi non fondati sulla ragione e nega che si possa credere senza comprendere. Meyer, nel *Philosophia*¹³⁰, sostiene che i dogmi devono essere comprensibili alla luce della ragione e coerenti con il significato delle Scritture. In quest'ottica, la Trinità è una costruzione estranea al testo sacro, inserita a posteriori tramite una terminologia filosofica greca, che non trova riscontro né linguistico né concettuale nel messaggio biblico originale. Descartes, pur non polemizzando direttamente con il dogma, nelle *Meditationes*¹³¹ afferma che la verità si manifesta con chiarezza e distinzione, e che la confusione mentale è segno di errore. Se la Trinità è incomprensibile, allora non può essere conosciuta come vera. Nel *Discours*¹³², insiste sul principio per cui bisogna rifiutare ogni cosa dubbia, anche se accettata dalla tradizione. Socini¹³³ dedica molte pagine alla confutazione della divinità di Cristo e della distinzione personale all'interno della divinità. Sostiene che la Scrittura non contiene alcuna base per credere in una triade divina e che l'unicità di Dio deve essere mantenuta senza compromessi, perché fondata su un principio razionale oltre che biblico. Hobbes, nel *Leviathan*¹³⁴, analizza il linguaggio religioso come frutto di convenzioni umane e sostiene che molte dottrine derivano da fraintendimenti linguistici. Egli riduce la nozione di persona a un ruolo rappresentativo, rendendo evidente come il suo uso in ambito trinitario sia metaforico e non ontologico. Uriel da Costa, nell'*Exame*¹³⁵, attacca con forza la dottrina rabbinica della molteplicità divina implicita nelle attribuzioni angeliche o profetiche e riduce Dio a un essere unico e indivisibile, escludendo qualsiasi mediazione personale all'interno dell'essenza divina. La pluralità in Dio è, per lui, una forma di idolatria filosofica. Van den Enden, nelle *Stellingen*¹³⁶, sostiene che tutte le dottrine devono essere valutate con criterio politico e razionale, e che i dogmi che introducono elementi irrazionali o confusi devono essere eliminati dalla sfera pubblica. La Trinità, in quanto incomprensibile, è per lui non solo un errore teologico, ma anche un ostacolo alla costruzione di una cittadinanza

¹³⁰ Cfr. Meyer 1666, I.

¹³¹ Cfr. Descartes 1641, AT VII, p. 36.

¹³² Cfr. Descartes 1637, AT VI, p. 18.

¹³³ Cfr. Socini 1656a, pp. 271-280; 1656b, pp. 98-105.

¹³⁴ Cfr. Hobbes 1651, II, 16; IV, 46.

¹³⁵ Cfr. (da) Costa 1624, II, 11.

¹³⁶ Cfr. (van den) Enden 1665, 7.

razionale. Machiavelli, pur non trattando direttamente la Trinità, nei *Discorsi*¹³⁷ mostra come i dogmi servano spesso da strumenti politici per legittimare il potere. In questo contesto, l'incomprensibilità del dogma diventa funzionale al dominio dei pochi sui molti, più che alla ricerca della verità. Infine, de la Court, sia nelle *Consideratien*¹³⁸ che nei *Discoursen*¹³⁹, sostiene che la religione, per essere utile alla repubblica, deve essere chiara e comprensibile al popolo. La Trinità, con la sua struttura concettuale opaca, non può che favorire l'autorità del clero a scapito della libertà razionale del cittadino.

All'interno del serrato percorso di smantellamento dei fondamenti dottrinali della Trinità, Koerbagh non si limita a denunciare l'incoerenza della struttura concettuale trinitaria; egli mira piuttosto a svuotare il termine stesso di "persona" del suo prestigio teologico, riducendolo al livello delle sue origini semantiche più prosaiche, a partire dalla loro banalità quotidiana fino alla loro inadeguatezza ontologica. In questi paragrafi, il lessico si fa strumento di demistificazione: ogni definizione di "persona" viene progressivamente passata in rassegna, mostrando come la sua applicazione all'essere divino si fondi su un equivoco tanto ingenuo quanto pericoloso. Koerbagh individua nella lingua e nella convenzione l'origine della confusione concettuale che ha permesso alla dottrina della Trinità di radicarsi. Il suo approccio si fonda su una logica stringente: se il termine "persona" viene definito a partire dal suo uso nel mondo sensibile e sociale, ogni sua trasposizione in ambito metafisico non può che risultare inappropriata. Il primo bersaglio è costituito dalle personificazioni architettoniche – quelle sculture applicate alle fontane o agli edifici che raffigurano volti intenti a sputare acqua o a compiere espressioni strane. Koerbagh, nell'associerle alla nozione di persona divina, non si limita a ironizzare: egli mostra che il concetto stesso, se derivato da tali modelli, è talmente povero da non poter essere seriamente attribuito a ciò che si pretende assoluto e infinito. La derisione non è gratuita, ma mira a minare l'autorità simbolica del termine stesso. Segue poi l'analisi della persona come individuo umano – una nozione che, in quanto legata alla corporeità e all'identità individuale, non può essere trasferita senza incoerenza alla divinità. Dio non è "qualcuno" né "qualcosa" in senso umano; e ogni tentativo di attribuirgli "persone" nei termini in cui si intende comunemente l'individualità umana

¹³⁷ Cfr. Machiavelli 1531, I, 11.

¹³⁸ Cfr. (de la) Court 1660, I, 6.

¹³⁹ Cfr. (de la) Court 1662b, I, 12; II, 2.

significa abbassarlo al rango dell'essere finito. L'argomentazione non si fonda solo sulla differenza di grado, ma su una radicale incommensurabilità tra i due piani: ciò che è determinato e distinto nel mondo umano non può che essere incongruo rispetto all'unità assoluta del divino. Il discorso si fa più sottile quando Koerbagh affronta la definizione di persona in termini di "stato" o "condizione": il ricco e il povero, il vecchio e il giovane, il marito e il celibe. Qui si rivela appieno la forza dell'argomentazione: se persona significa una condizione mutevole che distingue un uomo dall'altro, come si può attribuire tale concetto a un essere che si definisce come immutabile, eterno, semplice? L'intera impalcatura dottrinale viene dunque colpita nel suo punto cieco: essa si fonda su una traslazione indebita di concetti umani all'ambito del divino, senza alcuna mediazione critica. E la ragione, quando interpellata, non può che rilevare l'assurdità dell'operazione. Koerbagh non si limita a denunciare questa incongruenza: egli la teatralizza. Il suo stile, seppur sobrio, lascia trasparire un'ironia tagliente, una volontà di ridicolizzazione che si rivela strumento polemico potente. Il lettore non è più solo spettatore di un'analisi logica, ma partecipa a un processo di smascheramento: il dogma, privato del suo vocabolario specialistico e delle sue difese autoritative, si rivela nella sua nudità concettuale. E ciò che resta è una collezione di significati banali, inadatti, perfino grotteschi se applicati alla divinità. La radicalità di questo approccio si misura anche nell'assenza di qualsiasi tentativo di conciliazione. Non si concede al dogma alcuna possibilità di reinterpretazione metaforica o simbolica. Ogni accezione del termine "persona" è analizzata nella sua concretezza storica e semantica, e ogni volta viene mostrato come essa sia incompatibile con l'idea di un essere assoluto. La varietà delle definizioni non amplia il concetto, ma ne mostra la confusione, e l'uso indiscriminato del termine in teologia diventa segno della sua inconsistenza. Infine, la critica assume una valenza politica implicita. Se il termine "persona" è così povero e inadatto, perché è stato mantenuto al centro della dottrina cristiana per secoli? La risposta è implicita: per la sua funzione di controllo. Un termine opaco, ambiguo, apparentemente nobile ma semanticamente vuoto, permette di esercitare un dominio linguistico e dottrinale senza possibilità di contestazione. Koerbagh, così facendo, non attacca solo una parola, ma l'intero sistema teologico che da quella parola ha tratto legittimazione.

Il percorso di svuotamento semantico condotto da Koerbagh sul termine "persona" trova un'eco importante in più autori, i quali, pur con differenti impostazioni,

condividono la critica all'abuso concettuale e teologico del termine. Spinoza, nell'*Ethica*¹⁴⁰, riduce ogni entità a modo della sostanza divina, e ogni distinzione personale – inclusa quella teologica – è concepita come una finzione mentale, non come realtà ontologica. L'individualità, persino quella umana, non ha consistenza autonoma, ma è solo espressione parziale della sostanza unica. In Descartes, la distinzione tra persona e sostanza è altrettanto netta: nelle *Meditationes*¹⁴¹, l'“io” non è altro che una *res cogitans*, non un'identità sociale o relazionale. La nozione di persona legata a stati, ruoli o condizioni è per lui irrilevante dal punto di vista dell'essenza. La vera sostanza è ciò che può esistere indipendentemente da altro – ed è ciò che la nozione comune di persona non è mai. Hobbes, nel *Leviathan*¹⁴², fornisce una definizione cruciale per il pensiero politico e teologico: persona è colui le cui parole o azioni sono considerate come rappresentanti proprie o altrui. L'identità personale è qui un costrutto rappresentativo, non sostanziale: applicare tale concetto a Dio significa ridurre la divinità a un attore istituzionale, come un sovrano o un ambasciatore. Il termine non ha quindi valore ontologico, ma solo funzionale e performativo. Bruno, nel *De la causa*¹⁴³, dissolve ogni distinzione interna all'Uno in quanto tale. Ogni individuazione – compresa quella personale – è un accidente della materia o un'imposizione mentale. Parlare di persone divine significherebbe per lui frammentare ciò che, per natura, è assolutamente indiviso. Socini, con ancora maggiore precisione, demolisce il significato trinitario della persona. Per lui, nel *De Jesu Christo Filii Dei Natura*¹⁴⁴, “persona” è sinonimo di individuo umano, e applicare tale termine a Dio è un errore di categoria: non solo teologico, ma logico. Dio non è persona in senso umano, e la pretesa di tre persone in una essenza nega l'unità stessa dell'essere divino. Meyer, nel suo *Philosophia*¹⁴⁵, affronta in termini scritturali la questione: la parola “persona” non ha riscontro nella lingua originale della Bibbia in riferimento a Dio. Le interpretazioni trinitarie si basano su termini greci e latini estranei al testo ebraico, e la loro presenza nei dogmi successivi è frutto di interpolazioni

¹⁴⁰ Cfr. Spinoza 1677b, I, P. 15; II, *def.* 5.

¹⁴¹ Cfr. Descartes 1641, AT VII, pp. 24-25.

¹⁴² Cfr. Hobbes 1651, II, 16.

¹⁴³ Cfr. Bruno 1584b, III.

¹⁴⁴ Cfr. Socini 1656a, pp. 271-280.

¹⁴⁵ Cfr. Meyer 1666, II.

concettuali. Uriel da Costa, nell'*Exame*¹⁴⁶, rifiuta ogni antropomorfismo linguistico: Dio non ha forma, volto, né stati. Parlare di persona è, per lui, un'invenzione rabbinica e cristiana destinata a corrompere la semplicità della dottrina mosaica. Il concetto di "persona" è umano, troppo umano, per essere associato al divino. Van den Enden¹⁴⁷, nella sua critica al lessico religioso, sostiene che ogni parola teologica deve essere trasparente e razionale. La parola "persona", nei suoi scritti, è una delle più ambigue e quindi una delle più dannose nel lessico della teologia dogmatica. L'ambiguità serve solo a rafforzare la confusione utile al potere. Infine, de la Court e Machiavelli denunciano la strumentalità del concetto. Il primo, nei *Discoursen*¹⁴⁸, mostra come l'uso oscuro dei termini rafforzi il potere del clero. Il secondo, nei *Discorsi*¹⁴⁹, mette in luce come il linguaggio religioso sia costruito per mascherare interessi politici. La persona divina è, in entrambi i casi, un utile inganno linguistico.

Il sesto paragrafo del secondo capitolo rappresenta un passaggio fondamentale nella destrutturazione concettuale della Trinità: qui il termine "persona" viene affrontato nella sua accezione scolastica più elevata – quella che definisce la persona come "sostanza razionale individuale". L'analisi koerbaghiana non si limita più alla ridicolizzazione delle accezioni comuni; si confronta invece con il cuore speculativo della teologia cristiana, smascherandone, con altrettanta lucidità, la fragilità concettuale. Per Koerbagh, definire Dio come tre "individue sostanze razionali" significa, di fatto, moltiplicare gli enti dove la ragione ne impone uno solo: significa dissolvere l'unità divina in una pluralità ontologicamente contraddittoria. La strategia adottata non è apologetica, ma chirurgica. Il linguaggio teologico viene spogliato della sua autorevolezza attraverso un procedimento che ne svela le implicazioni logiche: se ogni "persona" è una sostanza razionale indivisa, e se tali persone sono tre, allora o vi sono tre sostanze realmente distinte – con conseguente politeismo mascherato –, oppure si tratta di mere denominazioni senza contenuto ontologico. In entrambi i casi, il dogma fallisce: o si abbandona la sua pretesa di verità razionale, o si accetta la sua inconsistenza metafisica. Koerbagh accentua la sua critica mostrando come tale dottrina sia stata costruita per

¹⁴⁶ Cfr. (da) Costa 1624, II, 12.

¹⁴⁷ Cfr. (van den) Enden 1665, 7.

¹⁴⁸ Cfr. (de la) Court 1662b, I, 13; II, 8.

¹⁴⁹ Cfr. Machiavelli 1531, I, 11.

sostenere un potere: non il potere della verità, ma quello dell'istituzione ecclesiastica. I teologi sono descritti come maestri di un'arte retorica capace di offuscare le menti semplici, mantenendo intatta l'illusione del mistero e l'autorità che da esso deriva. La dottrina della Trinità non è dunque solo falsa; è anche funzionale al dominio. La "persona divina" diventa così il nodo attraverso cui si esercita una pedagogia dell'obbedienza. L'apparente astrazione della definizione tomista viene rovesciata e fatta rientrare nel campo delle forme più sofisticate della manipolazione. Koerbagh mette in scena, attraverso le parole dei teologi, la distanza tra ciò che si afferma e ciò che si è disposti a dimostrare. L'intera costruzione trinitaria si rivela come un'architettura verbale, una macchina dottrinale costruita su un termine che, nella sua forma più nobile, nasconde l'impossibilità della sua applicazione all'essere assoluto. Il passaggio cruciale sta nell'inconciliabilità tra l'unità e l'individuazione: l'essere divino, per essere tale, deve essere uno, semplice, indivisibile. Ma se è composto da tre persone, allora è diviso, molteplice, distinto. Ne consegue una contraddizione ontologica che nessuna elaborazione terminologica può colmare. L'apparente profondità del dogma cede così alla sua inconsistenza quando esaminato con gli strumenti della ragione pura. Ciò che resta, al termine di questa confutazione, non è solo l'invalidazione di un concetto centrale della teologia cristiana, ma la messa in discussione di un intero paradigma di pensiero. Il linguaggio, quando usato per mascherare la contraddizione, non è più uno strumento di verità, ma un veicolo di autorità cieca. E la teologia, se rifiuta il giudizio della ragione, si trasforma in superstizione. Koerbagh non si limita a denunciare questa deriva: egli la indica come il vero bersaglio della sua opera. La sua battaglia contro il termine "persona" è la battaglia per una teologia liberata dal dogma¹⁵⁰, per un sapere che possa parlare la

¹⁵⁰ In questo passaggio, Koerbagh compie una delle operazioni logiche più incisive dell'intero *Ligt*, portando alla luce l'instabilità interna e strutturale del dogma trinitario. L'alternativa che pone — tra tautologia e contraddizione — non è un semplice artificio retorico, ma un dispositivo analitico volto a smascherare il vuoto semantico e la falsità logica su cui si regge l'intera costruzione teologica. Se le "persone" sono realmente distinte e dotate di sostanza razionale individuale, allora si ha politeismo. Se invece sono solo modi di dire, allora il dogma è ridotto a una tautologia terminologica, che afferma in forma diversa ciò che nega ontologicamente: un Dio uno che è tre e tuttavia uno. La contraddizione emerge in modo lampante nel tentativo di affermare la triplicità reale senza abbandonare l'unità sostanziale: si vuole salvare contemporaneamente l'individuazione e l'indivisibilità, l'identità assoluta e la differenza personale. Ma il linguaggio della scolastica, lungi dal risolvere la tensione, la cristallizza in una formula che implode sotto il peso della sua stessa pretesa di coerenza. Koerbagh mostra qui con chiarezza che non è possibile conciliare razionalmente le definizioni tradizionali del dogma, senza incorrere in una di due derive: o la moltiplicazione degli enti (e quindi la rottura dell'unicità divina), o la cancellazione della distinzione personale (e quindi la vacuità del dogma stesso). Questa biforcazione analitica svela la natura profondamente ideologica della Trinità: non una verità metafisica, ma una architettura discorsiva costruita

lingua della chiarezza e della coerenza. In questa lotta, la definizione scolastica della persona non rappresenta un punto d'arrivo, ma l'emblema di una decadenza concettuale da cui occorre affrancarsi per ricostruire un pensiero che non abbia paura di dire ciò che è, in modo chiaro, semplice e comprensibile.

La definizione tomista di persona come “sostanza razionale individuale” trova forti resistenze nei testi di autori che, pur appartenenti a tradizioni diverse, convergono nel rifiutare la sua estensione al divino. Spinoza, ad esempio, nell'*Ethica*¹⁵¹, nega ogni distinzione reale all'interno della sostanza. La sostanza divina non ha parti, e l'unicità di Dio non tollera componenti individuali: ogni concetto di persona, se inteso come entità autonoma, è per lui un'illusione. Le persone sono modi della sostanza, non sostanze in sé. Hobbes, nel *Leviathan*¹⁵², relega la persona al solo ambito rappresentativo: è un attore, un portavoce, non un'entità sostanziale. Applicare questa nozione alla divinità significa introdurre un fraintendimento: Dio non è rappresentante, né rappresentato. Parlare di tre persone equivale, per lui, a moltiplicare i ruoli, non gli esseri, e dunque a trasformare Dio in un concetto teatrale. In Descartes¹⁵³, la sostanza è ciò che può esistere per sé: nel cogito, si scopre l'io come sostanza pensante, ma mai molteplice. L'identità dell'ego non è tripartita, e tanto meno lo è l'essere infinito. La sostanza divina è assoluta e indivisa: la persona, nella sua accezione razionale, non può che restare esclusa dalla teologia razionale cartesiana. Socini, in diverse opere¹⁵⁴, contesta apertamente che la definizione scolastica possa riferirsi a Dio. Ogni persona è per lui un individuo umano, e l'unità divina esclude la pluralità sostanziale. L'identificazione delle persone divine con soggetti autonomi è rifiutata perché logicamente incoerente e priva di supporto scritturale. Anche Meyer, nel *Philosophia*¹⁵⁵, sottolinea che il termine “persona”, nella sua accezione ontologica, è assente nella Scrittura. La definizione tomista è un prodotto scolastico, non una verità rivelata. Egli rifiuta che concetti razionali moderni siano retroproiettati nel

per resistere al giudizio della ragione, fondata su una performatività linguistica che sopravvive solo finché non viene interrogata logicamente. La forza della critica koerbaghiana risiede esattamente in questo: mostrare che il dogma non è solo falso o non dimostrabile, ma autodistruttivo, in quanto incapace di tenere insieme le condizioni minime della coerenza semantica e ontologica.

¹⁵¹ Cfr. Spinoza 1677b, I, PP. 5, 15.

¹⁵² Cfr. Hobbes 1651, II, 16.

¹⁵³ Cfr. Descartes 1641, AT VII, p. 25.

¹⁵⁴ Cfr. Socini 1656a, pp. 274-278; 1656b, pp. 102-104.

¹⁵⁵ Cfr. Meyer 1666, III.

linguaggio biblico. Uriel da Costa, nell'*Exame*¹⁵⁶, insiste che ogni divisione nell'essere divino è idolatria. Il concetto di persona, come entità autonoma razionale, è una costruzione umana che applicata a Dio distorce l'unicità della legge mosaica e il significato originario della fede. Bruno, nello *Spaccio*¹⁵⁷, ridicolizza i simulacri teologici: ogni distinzione interna al divino è negata a favore di un principio unitario assoluto. La razionalità attribuita a tre persone non fa che moltiplicare le apparenze di un Uno che, per definizione, non ammette scissioni. Van den Enden, nelle *Stellingen*¹⁵⁸, critica duramente ogni concetto che non possa essere spiegato razionalmente e condiviso pubblicamente. La persona, se definita come "sostanza razionale", è accettabile solo in ambito antropologico. In teologia, è una costruzione opaca e pericolosa per la libertà intellettuale. Machiavelli e de la Court, infine, mostrano entrambi come il concetto di persona possa essere manipolato per fini politici. Nei *Discorsi*¹⁵⁹, Machiavelli denuncia la commistione tra filosofia e religione quando questa diventa strumento di dominio. De la Court, nei *Discoursen*¹⁶⁰, sottolinea che le astrazioni come "persona divina" servono più a giustificare il potere ecclesiastico che a spiegare la realtà.

Nel secondo capitolo, ai paragrafi compresi tra il settimo e il decimo, Koerbagh avanza una critica radicale alla concezione della Trinità proposta dalla teologia cristiana. Al centro della sua analisi vi è il concetto di ipostasi, cioè la dottrina secondo cui le tre persone divine (Padre, Figlio e Spirito Santo) sono distinte, ma appartengono a un'unica sostanza divina. Koerbagh inizia la sua confutazione da un punto di vista strettamente logico e ontologico, mettendo in evidenza l'impossibilità di coniugare una sostanza unica con una molteplicità di ipostasi. Il filosofo neerlandese rifiuta l'idea che Dio possa essere concepito come un'unica sostanza che, pur rimanendo indivisibile, contenga in sé tre persone distinte. A partire da questa premessa, Koerbagh sostiene che la Trinità è una contraddizione logica in quanto implica la coesistenza di tre realtà distinte in un unico essere. Se Dio è una sostanza unica e indivisibile, come si può pensare che in essa esistano tre ipostasi distinte, ognuna delle quali dotata di una propria individualità e autonomia?

¹⁵⁶ Cfr. (da) Costa 1624, II, 13.

¹⁵⁷ Cfr. Bruno 1584d, III.

¹⁵⁸ Cfr. (van den) Enden 1665, 8.

¹⁵⁹ Cfr. Machiavelli 1531, I, 12.

¹⁶⁰ Cfr. (de la) Court 1662b, I, 13; II, 9.

La nozione stessa di persona diventa problematica, in quanto legata a concetti che appartengono al mondo finito, dove la sostanza è necessariamente separata da ogni altra sostanza. L'applicazione di questo termine al divino, quindi, si configura come un errore logico che non può essere mantenuto senza incorrere in contraddizioni. Koerbagh affronta il termine persona e ne svela le problematiche. Secondo lui, persona è un concetto che trova la sua applicazione nel contesto umano, dove la persona è un essere distinto, dotato di una propria identità e autonomia. Quando i teologi usano questo termine per parlare della Trinità, lo fanno in modo improprio, trasferendo un concetto limitato e finito (quello di persona) all'interno di un essere infinito e indivisibile. Questo trasferimento crea una discrepanza ontologica che porta alla contraddizione. In effetti, se persona implica una distinzione, come può una sostanza divina, che per definizione deve essere unica e indivisibile, contenere in sé tre distinzioni? La critica koerbaghiana non è rivolta solo alla Trinità come dottrina, ma alla logica stessa su cui essa si fonda. Per Koerbagh, la dottrina trinitaria si regge su un errore di categoria. L'applicazione del concetto di persona a Dio, secondo Koerbagh, non è solo un errore semantico, ma un errore logico e ontologico. La sostanza divina non può essere multipla; essa è unica e, per definizione, indivisibile. Introducendo la Trinità, si violano le leggi della razionalità e della coerenza concettuale. Il Dio che i teologi cristiani descrivono è un Dio che si auto-contraddice: è al tempo stesso unico e molteplice, e questa contraddizione è ciò che Koerbagh si sforza di smascherare. Egli non solo rifiuta la molteplicità di persone in Dio, ma nega anche la possibilità che la sostanza divina possa essere concepita in termini di ipostasi. La sostanza, secondo Koerbagh, è un principio che deve essere indivisibile, e qualsiasi tentativo di dividerla in ipostasi o persone costituisce una violazione del concetto stesso di divinità. La divinità, essendo infinita e sovrana, non può essere frazionata in tre parti, neppure metaforicamente. Nel *Ligt*, Koerbagh insiste sul fatto che la confusione fra *substantia*, *hypostasis* e *selfstandigheid* – spesso usati come sinonimi dai teologi – sia alla base dell'errore trinitario. *Substantia*, derivando da *substare*, andrebbe piuttosto intesa come *onderstandigheid*, ossia ciò che dipende da un ente sovraordinato, e non come *ipstantia*, cioè ciò che sussiste da sé. Solo il *Wesen*, l'Essere, può essere detto *ipstantia* in senso proprio. Ne consegue che parlare di tre *hypostaseis* come tre *substantiae* equivale, in termini razionali, ad ammettere tre *ipstantiae*, dunque tre enti autosussistenti: una molteplicità che nega l'unità divina. Questo ragionamento, già anticipato e applicato da

Koerbagh nel *Bloemhof*¹⁶¹ per confutare la dottrina della transustanziazione, trova qui piena estensione teologica. Se, infatti, come lì si afferma, nessuna *ipstantia* può mutarsi in un'altra *ipstantia* senza annullare la propria autosussistenza, allora tanto più è assurdo sostenere che la sostanza divina possa articolarsi in tre forme sussistenti. In entrambi i casi, il bersaglio è lo stesso: una teologia che contraddice se stessa perché ignora, o finge di ignorare, i fondamenti logici dell'essere. Un altro aspetto importante della critica koerbaghiana riguarda l'uso di termini e concetti che, secondo lui, sono stati abusati e distorti dalla teologia cristiana. In particolare, egli sostiene che la parola persona è stata adottata senza una vera riflessione sul suo significato originario. Koerbagh spiega che il termine persona in realtà deriva dal mondo umano, dove indica un ruolo o una maschera. La sua applicazione al divino, quindi, non solo è inappropriata, ma produce confusione e distorsione della vera natura di Dio. Koerbagh avanza anche una critica alla tradizione teologica che ha permesso la perpetuazione di questi concetti senza metterli mai seriamente in discussione. La Trinità, per Koerbagh, è una costruzione filosofica che ha trovato spazio solo grazie all'autorità del clero, che ha imposto dogmi irrazionali a una massa di credenti. La vera conoscenza di Dio, secondo Koerbagh, non può essere raggiunta attraverso la fede in concetti illogici, ma solo attraverso la ragione. In tal senso, il dogma trinitario è visto come un ostacolo alla vera comprensione di Dio. In sintesi, Koerbagh respinge l'intero impianto teologico della Trinità, mostrando come essa sia fondata su una contraddizione logica che ne rende impossibile l'accettazione razionale. La vera divinità deve essere concepita come unica e indivisibile, e ogni tentativo di introdurre più ipostasi al suo interno non è altro che un errore che mina la razionalità e la coerenza del pensiero teologico. La sostanza divina deve restare semplice e unica, e qualsiasi divisione, sia essa filosofica o teologica, rappresenta una distorsione concettuale.

La critica di Koerbagh al concetto trinitario di ipostasi e persona trova importanti riscontri in altri pensatori che, pur non trattando direttamente il dogma della Trinità, ne rifiutano gli assunti metafisici. Spinoza, nel *Tractatus Theologico-Politicus*¹⁶², sviluppa una visione di Dio come sostanza unica e indivisibile, rifiutando l'idea di più ipostasi in un'unica sostanza divina. La sua concezione di Dio come *Deus sive Natura* implica che

¹⁶¹ Cfr. *supra*, al cap. 3.1 di questa *Dissertazione*.

¹⁶² Cfr. Spinoza 1670, VI.

non vi possano essere distinzioni ontologiche all'interno della divinità. La pluralità di istanze in un'unica sostanza divina sarebbe per Spinoza una contraddizione. Anche Hobbes, nel *Leviathan*¹⁶³, respinge l'idea di più *personae* in Dio. Per lui, l'unità di Dio è indivisibile e qualsiasi divisione, anche concettuale, è irrilevante dal punto di vista metafisico. La religione, come pure la Trinità, deve essere interpretata in termini razionali e non deve contenere contraddizioni. La pluralità di istanze in una singola sostanza divina non trova alcuna base razionale. Machiavelli, pur non trattando direttamente la Trinità, nel *Discorsi*¹⁶⁴ suggerisce che i concetti religiosi, pur avendo una funzione sociale e politica, non devono essere confusi con la verità razionale. La religione, sebbene utile alla coesione sociale, non può essere fondata su dogmi illogici. In tal modo, la dottrina trinitaria, con la sua divisione di sostanza divina, appare per lui come una costruzione artificiale. Nel pensiero di Uriel da Costa, nell'*Exame*¹⁶⁵, il rifiuto della Trinità è particolarmente esplicito. Da Costa smonta la dottrina trinitaria, mostrando che l'idea di tre ipostasi in un'unica sostanza divina è un errore che ha contaminato la teologia ebraica e cristiana. La Trinità è per lui una deformazione della vera conoscenza di Dio. Anche Spinoza, nel *Tractatus Theologico-Politicus*¹⁶⁶, esprime una visione simile, rifiutando l'idea di più ipostasi in un'unica sostanza divina. La sua teologia si fonda sulla razionalità, e qualsiasi separazione all'interno di Dio è inconcepibile. Il suo monismo elimina ogni distinzione sostanziale tra le istanze divine. Infine, de la Court, nelle sue opere¹⁶⁷, critica la religione istituzionalizzata, che fa uso di concetti oscuri come la Trinità per mantenere il controllo politico e sociale. La dottrina della Trinità, con la sua divisione di ipostasi all'interno di una sostanza divina, è per lui una manipolazione delle masse¹⁶⁸.

¹⁶³ Cfr. Hobbes 1651, IV, 46.

¹⁶⁴ Cfr. Machiavelli 1531, I, 11.

¹⁶⁵ Cfr. (da) Costa 1624, 2, 14.

¹⁶⁶ Cfr. Spinoza 1670, XV.

¹⁶⁷ Cfr. (de la) Court 1660, I, 9; 1662b, I, 13; II, 6.

¹⁶⁸ Il confronto con Spinoza è senza dubbio centrale nella comprensione del rigetto koerbaghiano della Trinità, ma va trattato con cautela. A livello terminologico, Koerbagh non condivide il lessico tecnico spinoziano: termini come *Deus sive Natura*, *attributum*, *modus* o *causa sui* non compaiono nel *Ligt* e, anzi, l'autore si mantiene su un piano linguistico che privilegia la chiarezza e la semplificazione divulgativa, spesso attraverso il ricorso all'etimologia o alla decostruzione semantica. Tuttavia, a livello strutturale, il parallelo concettuale è evidente: come Spinoza, Koerbagh concepisce l'essere divino come una sostanza unica, eterna, necessaria e indivisibile, negando la possibilità di una molteplicità interna reale. La critica alla Trinità, dunque, non si limita a una questione filologica o dogmatica, ma si iscrive in una più ampia ontologia razionale e monistica che Koerbagh condivide con lo spinozismo nascente. È probabile che Koerbagh, pur non adottando il vocabolario metafisico spinoziano, abbia condiviso con quest'ultimo le

Nel capitolo secondo, all'interno dei paragrafi decimo e undicesimo, Koerbagh continua a smantellare il concetto di Trinità, concentrandosi sul paradosso insito nell'idea che Dio possa essere sia unico sia molteplice. Questo passo segna un momento cruciale della sua critica alla dottrina cristiana, in cui l'autore evidenzia la contraddizione logica che deriva dal tentativo di mantenere un'unica sostanza divina mentre, contemporaneamente, si ammette la molteplicità delle persone in essa. La questione centrale della critica koerbaghiana è la relazione tra sostanza e ipostasi, che Koerbagh vede come irrisolvibile. Per Koerbagh, Dio non può essere sia una sostanza unica e infinita che composta da tre persone distinte senza violare i principi logici di coerenza ontologica. La definizione cristiana di Dio come un unico essere che si presenta in tre ipostasi – il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo – è, secondo Koerbagh, un'assurdità teologica e metafisica. L'ipostasi, un concetto utilizzato per designare le distinzioni interne alla divinità, implica una separazione che non può essere applicata a una sostanza divina che è definita come indivisibile e infinita. In questo passo, Koerbagh prende di mira la dottrina cristiana che cerca di risolvere questa contraddizione utilizzando la nozione di "modi di esistere" di Dio. I teologi tentano di presentare la Trinità come una pluralità di modi di esistere di una sostanza unica, ma Koerbagh smonta questa visione, dimostrando che l'idea stessa di modo di esistere non è compatibile con una divinità infinita e indivisibile. Se si ammette che Dio è uno, semplice e infinito, non è possibile, per definizione, che esso esprima se stesso in più modi distinti. Qualsiasi tentativo di spiegare la Trinità in termini di "modi di esistere" non fa altro che aggiungere una nuova contraddizione alla concezione già problematica di una sostanza divina multipla. Koerbagh riprende, quindi, il termine persona e lo analizza ulteriormente. Se una persona è definita come una sostanza razionale individuale (secondo la definizione scolastica), allora l'idea di tre persone in un'unica sostanza divina implica che la sostanza divina debba essere composta da tre sostanze razionali. Ma se Dio è una sostanza unica e indivisibile, non si può parlare di tre persone senza tradire la definizione stessa di sostanza

strutture logiche e le premesse ontologiche di un pensiero che circolava nell'ambiente intellettuale radicale di Amsterdam ben prima della pubblicazione dell'*Ethica*. In tal senso, il suo rifiuto delle ipostasi non è solo una reazione alla scolastica, ma anche una presa di posizione implicita a favore di un modello di Dio come unità assoluta, in cui ogni molteplicità è concepita come finzione linguistica o fraintendimento concettuale. Si potrebbe dunque parlare, più che di una dipendenza diretta, di una collaborazione strutturale, che colloca entrambi i pensatori nella stessa traiettoria di dissoluzione del teismo trinitario e di affermazione di una teologia razionalista e immanentistica.

divina. La sua natura infinita e indivisibile sarebbe infranta dalla divisione in tre ipostasi. L'argomentazione koerbaghiana si sviluppa quindi in due direzioni principali. Prima di tutto, la Trinità è logicamente incoerente, poiché il concetto di sostanza indivisibile esclude qualsiasi forma di molteplicità. In secondo luogo, l'idea di modi di esistere e persone all'interno di una sola sostanza è una costruzione che non trova giustificazione né nella filosofia né nella metafisica. L'ipostasi diventa una finzione logica, un espediente concettuale usato per mascherare la contraddizione interna alla dottrina della Trinità. Koerbagh, quindi, rifiuta completamente l'idea che la Trinità possa essere concepita come un'unica sostanza che si manifesta in tre persone o modi distinti. La molteplicità di persone all'interno di una sostanza divina è, per Koerbagh, incompatibile con la definizione di Dio come ente unico e infinito. Non è possibile conciliare una sostanza indivisibile con una pluralità di ipostasi, e l'intera costruzione teologica si rivela essere non solo logicamente incoerente, ma anche filosoficamente insostenibile. L'autore, alla fine del paragrafo, esprime la sua disillusione nei confronti di una dottrina che, pur essendo al centro della fede cristiana, non ha alcuna solidità razionale. L'idea che Dio possa essere tre persone in un'unica sostanza divina è per lui una contraddizione che non può essere accettata senza compromettere la coerenza stessa della ragione. Se la teologia cristiana vuole essere razionale, Koerbagh sostiene che deve abbandonare il concetto di Trinità e tornare a una visione più semplice e compatibile con la razionalità. Solo un Dio unico e indivisibile può essere concepito come vero e logico.

Il rifiuto, in Koerbagh, di una divinità composta da più persone – incompatibile con la sua infinità e indivisibilità – trova riscontro in diversi autori che, pur da prospettive differenti, mettono in discussione la coesistenza di molteplicità e assolutezza nell'essere divino. Spinoza, tanto nell'*Ethica*¹⁶⁹ quanto nel *Tractatus Theologico-Politicus*¹⁷⁰, afferma che la sostanza non può essere molteplice né composta, poiché ciò ne negherebbe l'autonomia e l'infinità. La sostanza è unica e infinita, e parlare di tre entità coeterne e coesenziali equivale a dissolvere il concetto stesso di divinità. Anche Socini nega che Dio possa essere tripartito in istanze distinte. Nel *Filii Dei Natura*¹⁷¹, rigetta la nozione di "persona divina" come incompatibile con l'unicità essenziale dell'essere infinito. La

¹⁶⁹ Cfr. Spinoza 1677b, I, PP. 5-14.

¹⁷⁰ Cfr. Spinoza 1670, I; V.

¹⁷¹ Cfr. Socini 1656a, pp. 271-278.

divinità è assoluta, non divisibile in parti logiche o relazionali. Questo vale ancor più nel *Servatore*¹⁷², dove accusa i teologi trinitari di contraddire la definizione stessa di Dio. In Descartes¹⁷³, pur nella reticenza sul dogma, si afferma che Dio è l'essere supremo, perfetto e semplice. La sua unità è tale che nulla può essere distinto nella sostanza divina. Attribuire tre modi di essere alla sostanza divina, come nella Trinità, infrange la regola della chiarezza e distinzione – base della conoscenza veritativa. Bruno, nel *De la causa*¹⁷⁴, sottolinea che l'Uno non può essere composto senza perdere la sua semplicità ontologica. Ogni molteplicità all'interno dell'unità è un regresso verso l'imperfetto. Dio è l'unità assoluta, e ogni "persona" aggiunta è una finzione. Hobbes, nel *Leviathan*¹⁷⁵, mostra come il concetto di persona, nella sua origine, sia solo rappresentativo. Applicarlo all'essenza divina significa fraintendere l'ontologia: tre persone equivalgono a tre rappresentazioni, ma non a tre istanze reali. Meyer, nel *Philosophia*¹⁷⁶, sostiene che la Scrittura non insegna una molteplicità in Dio, ma l'unità radicale della sua essenza. Le nozioni trinitarie derivano da sovrapposizioni esegetiche e filosofiche post-bibliche. Da Costa, nell'*Exame*¹⁷⁷, attacca con forza il concetto stesso di ipostasi: Dio non può contenere distinzioni interne, pena la perdita della sua perfezione e unicità. Anche van den Enden denuncia la pluralizzazione del divino. Nelle *Stellingen*¹⁷⁸, respinge ogni concetto che non possa essere dimostrato pubblicamente e logicamente. Tre persone in una sola essenza è, per lui, un'affermazione incontestabile e pericolosa per la razionalità civile. De la Court, nei *Politike Discoursen*¹⁷⁹, afferma che la religione deve basarsi su ciò che è comprensibile al popolo: la Trinità, in quanto concetto oscuro e divisivo, è inutile e dannosa. Infine, Machiavelli, nei *Discorsi*¹⁸⁰, pur non trattando la Trinità, mostra come i concetti oscuri servano a mantenere il potere. La molteplicità nel divino, accettata senza comprensione, è strumento di dominio, non di verità.

¹⁷² Cfr. Socini 1656b, pp. 102-106.

¹⁷³ Cfr. Descartes 1641, AT VII, p. 45.

¹⁷⁴ Cfr. Bruno 1584b, II.

¹⁷⁵ Cfr. Hobbes 1651, II, 16.

¹⁷⁶ Cfr. Meyer 1666, I.

¹⁷⁷ Cfr. (da) Costa 1624, II, 15.

¹⁷⁸ Cfr. (van den) Enden 1665, 9.

¹⁷⁹ Cfr. (de la) Court 1662b, I, 13; II, 6.

¹⁸⁰ Cfr. Machiavelli 1531, I, 11.

Dopo aver ricostruito nel dettaglio la definizione trinitaria proposta dai teologi, Koerbagh ne affronta con lucidità polemica la struttura interna, confutando una per una le sei *stellingen* fondamentali, ovvero le proposizioni su cui si fonda l'intera architettura dogmatica della *Dryeenheid*. Il binomio dei paragrafi dodici e tredici rappresenta un momento centrale del suo impianto critico, in cui l'autore non solo demolisce la coerenza interna delle definizioni, ma introduce una serie di regole epistemologiche generali – le cosiddette *waare kundigheden* – capaci di screditare definitivamente ogni tentativo di giustificare razionalmente la Trinità. Koerbagh esordisce notando come i teologi, pur enunciando le sei proposizioni con sicurezza, non offrano alcuna prova, né logica né empirica, della loro validità. L'intera struttura, infatti, si sostiene non sul ragionamento ma sulla ripetizione autoritativa. Per opporsi a questo metodo, Koerbagh introduce una serie di assiomi conoscitivi che definisce *waare kundigheden*, cioè “veri criteri di conoscenza”, e li applica uno a uno per smascherare le contraddizioni interne delle proposizioni trinitarie. Il primo principio riguarda il fatto che ciò che è concepito come realmente esistente fuori dalla mente, deve necessariamente possedere un'esistenza sostanziale. Se, come affermano i teologi, le *wijzen van bestaan* (modi di esistere) sono “in Dio” e “fuori dalla mente umana”, esse devono essere delle entità reali, e quindi delle sostanze. Ma questo contraddice la seconda *stelling*, che afferma esplicitamente che tali modi di esistenza “non sono sostanze, ma soltanto modi del medesimo essere”. La contraddizione è evidente: se sono reali, devono essere sostanze; se non lo sono, non possono esistere fuori dalla mente. La teologia, dunque, cade in un'ambiguità insanabile. Il secondo criterio enunciato da Koerbagh afferma che solo ciò che è sostanza può possedere proprietà ontologiche come eternità, infinità, temporalità, ecc. I teologi negano che le tre istanze divine siano infinite o eterne, proprio perché non sono sostanze. Ma in questo modo cadono in una nuova aporia: se tali *wijzen van bestaan* non hanno alcuna proprietà ontologica, allora non sono nulla, e non possono nemmeno essere distinte. Il tentativo di spiegare la Trinità ricorrendo a categorie intermedie tra essere e non-essere viene così rigettato con fermezza. Il terzo principio stabilisce che qualsiasi cosa esistente, se è al di fuori della mente, deve essere o infinita o finita, eterna o temporale. Non è ammissibile, secondo Koerbagh, postulare un'entità che non sia né una cosa né una proprietà, né eterna né temporale, poiché ciò equivarrebbe a collocarla in un impossibile “interstizio ontologico”. Questa posizione viene direttamente opposta alla quinta *stelling*,

dove si afferma che le tre modalità non sono né infinite né finite, né eterne né temporali. Ma questa proposizione, agli occhi di Koerbagh, equivale a dire che esse non esistono affatto. Il quarto criterio epistemologico esprime un principio metafisico: Dio non può dipendere da ciò che non è essenziale al suo essere. Se le tre modalità non fanno parte essenziale della sostanza divina, Dio può sussistere anche senza di esse, e quindi esse non sono necessarie. Se però si ammette che Dio non può esistere senza di esse (come nella sesta *stelling*), allora tali modalità diventano parte essenziale del suo essere, e dunque, ancora una volta, sostanze vere e proprie. La conseguenza è devastante: la Trinità viene smascherata come una costruzione contraddittoria, incapace di mantenere la distinzione fra modi e sostanze senza contraddire se stessa. Koerbagh mostra così che l'intera struttura della *Dryeenheid* si regge su una concatenazione di assunti reciprocamente contraddittori: se si assume la validità di uno, gli altri cadono; se se ne nega anche solo uno, l'intero edificio crolla. In tal senso, il filosofo dimostra che la Trinità, lungi dall'essere un mistero "che va oltre la ragione", è una costruzione che va contro la ragione, cioè contro i principi fondamentali del pensiero coerente. Non si tratta qui di spiegare l'inspiegabile, ma di denunciare un'illusione costruita da un linguaggio che pretende di dire l'essere, senza rispettarne la logica interna. Nel corso dell'argomentazione, Koerbagh si scaglia anche contro la pretesa che il dogma trinitario possa "superare la ragione". Egli mostra che i teologi, incapaci di sostenere razionalmente le proprie proposizioni, si rifugiano nel principio che la Trinità sarebbe un mistero, che non può essere compreso né giudicato dalla ragione umana. Ma questa posizione, per Koerbagh, è non solo debole, ma pericolosa: accettare che qualcosa sia vero nonostante sia contraddittorio equivale ad abbandonare del tutto il criterio della verità. Accettare un dogma pur sapendo che viola la coerenza logica significa sospendere l'uso della ragione, cioè, rinunciare a ciò che rende umano l'intelletto. Con tono sobrio ma intransigente, Koerbagh conclude che non solo ciascuna delle sei proposizioni è inaccettabile se presa isolatamente, ma che il loro insieme rappresenta un tentativo di costruire un'ontologia del compromesso: un Dio fatto a pezzi da distinzioni che non sono né enti né modi, né sostanze né pensieri, e che tuttavia pretendono di reggere la più alta delle dottrine. Di

fronte a questa costruzione, Koerbagh non ha esitazioni: la Trinità è filosoficamente invalida, teologicamente incoerente e politicamente utile solo al potere¹⁸¹.

La strategia di Koerbagh, che consiste nel demolire l'edificio trinitario mostrando la falsità anche di una sola delle sue premesse, è condivisa, seppure con linguaggi diversi, da autori che rigettano la possibilità di un dogma costruito su proposizioni non verificabili. Spinoza, nel *Tractatus*¹⁸², insiste sul fatto che ogni dottrina deve essere fondata su concetti chiari e distinti. Una proposizione oscura, fondata su distinzioni senza referenza reale, è da rifiutare come superstizione. Socini, nel *Servatore*¹⁸³, propone un metodo analogo: se una parte della dottrina è logicamente incoerente o contraddice la Scrittura, tutta la struttura teologica cade. Egli respinge l'idea che si possa salvare una dottrina invocando il mistero. Per lui, la Trinità è una catena di premesse inaccettabili. Descartes¹⁸⁴, pur non affrontando direttamente il dogma, afferma che ciò che contraddice le idee chiare e distinte non può essere vero. Una proposizione che ammette una presenza che non è sostanza non ha proprietà ontologiche e tuttavia esiste, è un non-ente travestito da logica. Il suo metodo rigetta simili ambiguità. Hobbes, nel *Leviathan*¹⁸⁵, denuncia come molte dottrine teologiche si fondino su giochi linguistici. Una proposizione che definisce qualcosa come reale ma senza proprietà sostanziali è per lui una contraddizione,

¹⁸¹ Il riferimento implicito a Hobbes, nella formulazione delle *waare kundigheden* da parte di Koerbagh, non va letto semplicemente come un parallelo concettuale, ma come una vera influenza teorica e metodologica. Come ha sostenuto Jongeneelen (cfr. *id.* 1987), è quasi certo che Koerbagh abbia attinto direttamente dal metodo deduttivo hobbesiano, applicandolo non solo alla scienza naturale o alla politica, ma anche all'analisi concettuale dei dogmi religiosi. La struttura dell'argomentazione in Koerbagh, fondata su assiomi epistemologici e sulla deduzione delle conseguenze logiche, ricalca da vicino il modello hobbesiano di "vera filosofia" come scienza delle definizioni e delle relazioni tra nomi. Inoltre, l'insistenza di Koerbagh sul fatto che ciò che esiste deve essere o sostanza o nulla, rifiutando ogni categoria intermedia, richiama direttamente il rigore ontologico hobbesiano, per cui ogni entità deve essere analizzata in base alla sua funzione semantica e alla sua posizione nella catena deduttiva. In questo senso, il progetto epistemologico di Koerbagh – e in particolare la sua applicazione alla decostruzione della Trinità – può essere letto come un trasferimento in ambito teologico delle strategie razionalistiche sviluppate da Hobbes nella filosofia civile e naturale. Ne deriva una concezione del sapere che rifiuta esplicitamente il principio del "mistero" e della "rivelazione opaca" come categorie epistemologicamente legittime, spingendo fino alle estreme conseguenze il razionalismo critico hobbesiano. L'analogia strutturale, dunque, si rafforza fino a configurarsi come una parentela concettuale diretta, tanto più significativa se si considera che entrambi gli autori si muovono in un contesto in cui la teologia è ancora saldamente intrecciata all'autorità politica. In Koerbagh, come in Hobbes, la *ratio* si oppone non solo al dogma, ma anche alla pretesa del dogma di fondare l'ordine sociale.

¹⁸² Cfr. Spinoza 1670, XV.

¹⁸³ Cfr. Socini 1656b, pp. 100-101.

¹⁸⁴ Cfr. Descartes 1641, AT VII, p. 36.

¹⁸⁵ Cfr. Hobbes 1651, I, 5; IV, 46.

utile solo a costruire obbedienza, non verità. Uriel da Costa, nell'*Exame*¹⁸⁶, smonta la sovrapposizione tra modi di essere e sostanze, accusando i teologi di introdurre nel pensiero giudaico-cristiano entità logiche ambigue che non hanno corrispettivo né nella Scrittura né nella ragione. Meyer, nel *Philosophia*¹⁸⁷, rigetta l'idea che concetti privi di fondamento ontologico possano costituire verità rivelate. Se non sono né sostanze né accidenti, sono non-enti: nessuna proposizione può reggersi su simili "modi di esistere". Bruno, nello *Spaccio*¹⁸⁸, critica le "astuzie teologiche" che servono solo a sostenere apparati religiosi: ogni sistema che si difende affermando che va "oltre" la ragione è, per lui, un culto della contraddizione. Van den Enden, nelle *Stellingen*¹⁸⁹, stabilisce che le proposizioni devono poter essere discusse pubblicamente, analizzate logicamente e verificate. Una dottrina che si sottrae a questo vaglio, e si basa su concatenazioni opache, deve essere esclusa dalla cosa pubblica. Machiavelli, nei *Discorsi*¹⁹⁰, pur restando distante da questa forma di teologia, sottolinea come la forza di una dottrina dipenda dalla sua chiarezza e dalla capacità di essere insegnata. Ciò che si fonda su affermazioni irrazionali è destinato alla decadenza politica. Pieter de la Court, infine, nei *Discoursen*¹⁹¹, afferma che ogni costruzione dottrinale dev'essere utile alla comprensione e alla coerenza civile: le distinzioni metafisiche senza fondamento empirico o razionale non servono né alla verità né alla libertà.

Nel cuore del secondo capitolo, Koerbagh porta a compimento la sua opera di destrutturazione del concetto trinitario smascherando, nei paragrafi successivi, l'assurdità logica e ontologica racchiusa nella nozione teologica di "modo di esistere". L'obiettivo polemico si sposta ora sulle fondamenta metafisiche e gnoseologiche di tale concetto: l'idea che possano darsi realtà intermedie tra essere e non-essere, ovvero che si possano concepire, all'interno dell'essenza divina, delle distinzioni reali che non siano né enti completi né semplici modi del pensiero. Koerbagh mostra come questa "invenzione" sia priva di ogni giustificazione razionale, frutto di una teologia priva di rigore, nutrita di

¹⁸⁶ Cfr. (da) Costa 1624, II, 16.

¹⁸⁷ Cfr. Meyer 1666, I.

¹⁸⁸ Cfr. Bruno 1584d, III.

¹⁸⁹ Cfr. (van den) Enden 1665, 10.

¹⁹⁰ Cfr. Machiavelli 1531, I, 11.

¹⁹¹ Cfr. (de la) Court 1662b, I, 14; II, 9.

oscurità e funzionale solo al mantenimento dell'autorità ecclesiastica. Il punto centrale dell'argomentazione consiste nella denuncia dell'impossibilità logica di concepire un ente che non sia né una sostanza, né un accidente, né un pensiero, ma qualcosa che si collochi tra queste determinazioni. I teologi, secondo Koerbagh, pretendono di far valere le loro sei "*stellingen*" affermando che in Dio esistano tre modi di esistere (*wijzen van bestaan*), i quali sarebbero "in Dio", "realmente distinti", ma non sarebbero "sostanze", né "accidenti", né proprietà essenziali. Essi, in altre parole, non sarebbero nulla di ciò che la ragione riconosce come reale, e tuttavia dovrebbero essere accolti come realtà sussistenti, presenti in Dio. Koerbagh smaschera questa costruzione definendola per quello che è: un tentativo di collocare qualcosa in un "intermedio" logico che non esiste, un "tra" ontologico che, in verità, è solo un nome per il nulla. La sua analisi riprende un motivo antico: tutto ciò che è, è o essere o non-essere. Nulla può esistere "in mezzo", né logicamente né metafisicamente. Quando i teologi affermano che le tre ipostasi non sono né sostanze né modi del pensiero né proprietà essenziali, ma qualcosa d'altro, stanno in realtà ammettendo che esse non sono nulla. Il ricorso al termine "modo di esistere" serve solo a mascherare l'inconsistenza di ciò che viene proposto. Koerbagh sostiene che tale tentativo di legittimare un "mistero" attraverso l'ambiguità semantica non solo non chiarisce, ma anzi aumenta la confusione, introducendo nella teologia concetti che contraddicono le premesse della stessa metafisica classica. Se i modi di esistere sono in Dio ma non sono sostanze né accidenti né pensieri, allora sono privi di ogni determinazione e non possono essere oggetto né di conoscenza né di fede. Il filosofo di Amsterdam rileva che i difensori della Trinità si rifanno spesso all'autorità dei cosiddetti "sopranaturalisti" (*boven natuurkundigers*), filosofi e scolastici che hanno cercato di giustificare tale mediazione attraverso analogie tratte dalla morale o dalla metafisica classica, ma che sono stati già smentiti da secoli di riflessione critica. Koerbagh individua in questa dottrina un vero errore di metodo: si finge di descrivere una realtà, ma in realtà si propone un puro atto linguistico che non corrisponde a nulla. Il concetto di "modo di esistere", nella forma in cui viene utilizzato dai teologi trinitari, è una categoria senza referenza, una finzione terminologica che non designa nulla di reale, ma che serve a riempire un vuoto logico. È una parola che pretende di salvare una costruzione dottrinale già crollata sotto il peso della sua inconsistenza. L'aporia non è solo teorica: se si accetta che in Dio ci siano realtà che non sono enti, né proprietà, né concetti, si rinuncia a ogni

possibilità di determinare che cosa si intenda per Dio. La posizione koerbaghiana è radicale: se si ammette una distinzione reale in Dio, questa deve essere sostanziale o accidentale; se non lo è, non esiste. La nozione di “modo di esistere” non può costituire una terza via, perché questa terza via non ha consistenza logica. Egli accusa i teologi di avere scambiato un costrutto mentale per una realtà, e di voler far accettare tale costruzione appellandosi non alla ragione ma al mistero. Ma Koerbagh rigetta apertamente l’idea che la verità possa contraddire la ragione: ciò che è vero deve essere chiaro, comprensibile, fondato su criteri di evidenza e non su affermazioni arbitrarie. Alla fine del paragrafo quindicesimo, Koerbagh smonta l’ultimo appiglio della teologia scolastica: l’idea che la Trinità non contraddica la ragione, ma la oltrepassi. Secondo lui, una dottrina che non solo non è comprensibile, ma che nega apertamente i principi primi della conoscenza, non va oltre la ragione: la contraddice. E dove c’è contraddizione, non può esserci verità. La fede che si pretende fondata sulla negazione della ragione non è fede, ma ignoranza istituzionalizzata. Credere a tre modi di esistere che non sono enti né proprietà, e che tuttavia sono reali, è come affermare che qualcosa sia e non sia al tempo stesso. È il principio stesso della non-contraddizione a essere violato. In definitiva, il tentativo di salvare la Trinità con il concetto di “modo di esistere” si rivela un’operazione retorica fallita. Koerbagh dimostra che il linguaggio teologico, nel momento in cui tenta di sottrarsi al giudizio della ragione, perde ogni contatto con la realtà e si trasforma in pura finzione. L’opera della teologia, quando diventa sistema di giustificazione dell’assurdo, non ha più nulla a che vedere con la conoscenza. Il Dio della Trinità, lungi dall’essere un mistero sublime, è per Koerbagh il risultato di un equivoco concettuale che solo la ragione può dissolvere.

L’attacco koerbaghiano alla nozione teologica di “modo di esistere”, smascherata come una finzione linguistica priva di contenuto ontologico, trova corrispondenza in autori che rifiutano simili tentativi di interporre tra essere e non-essere una categoria ibrida e illogica. Spinoza, nell’*Ethica*¹⁹², esclude ogni distinzione tra modi d’essere non fondati nella sostanza unica: ogni “modo” è effetto necessario della sostanza, ma non può sussistere indipendentemente né avere esistenza ontologicamente autonoma. L’idea che qualcosa possa esistere senza essere né sostanza né modo reale è, per lui, impensabile.

¹⁹² Cfr. Spinoza 1677b, I, *def.* 5; I, P. 15.

Anche Descartes respinge l'idea che possano esistere entità che non siano sostanze né modi. Nelle *Meditationes*¹⁹³, ogni cosa che si concepisce chiaramente è o una sostanza o una proprietà di essa. Nessun ente può “esistere” senza essere inquadrato in una delle due categorie fondamentali. Un “modo di esistere” senza determinazione sostanziale è solo una combinazione di parole. Hobbes, nel *Leviathan*¹⁹⁴, smonta sistematicamente i concetti scolastici privi di riscontro logico o empirico. Le “essenze” che non sono né materiali né pensabili sono, per lui, soltanto astrazioni verbali senza corrispettivo nel reale. Parlare di modi di esistere in Dio che non siano né enti né accidenti significa abbandonare ogni rigore. Meyer, nel *Philosophia*¹⁹⁵, contesta l'uso di categorie metafisiche non radicate nelle Scritture. Una distinzione reale in Dio che non sia sostanziale è, secondo lui, un'imposizione concettuale priva di giustificazione testuale e razionale. L'interposizione di un *tertium quid* tra essere e non-essere è priva di legittimità. Bruno, nel *De la causa*¹⁹⁶, rifiuta l'idea che l'Uno possa essere molteplice senza contraddirsi. L'essere è o uno o molteplice, e ogni tentativo di introdurre una molteplicità intermedia (modi, emanazioni, ipostasi) non è che un'invenzione del linguaggio umano che cerca di descrivere ciò che sfugge alla sua portata. Uriel da Costa, nell'*Exame*¹⁹⁷, si oppone radicalmente alla speculazione su entità teologiche prive di sostanza. Dio è uno e

¹⁹³ Cfr. Descartes 1641, AT VII, p. 40.

¹⁹⁴ Cfr. Hobbes 1651, I, 4; IV, 46.

¹⁹⁵ Cfr. Meyer 1666, I.

¹⁹⁶ Cfr. Bruno 1584b, II.

¹⁹⁷ Cfr. (da) Costa 1624, II, 17. Il riferimento a Uriel da Costa è particolarmente efficace per sottolineare il rigetto precoce, all'interno dell'ebraismo eterodosso, di ogni tentativo di articolare la divinità in distinzioni ontologiche non fondabili razionalmente. Tuttavia, è opportuno distinguere il registro critico di matrice ebraica da quello che caratterizza il razionalismo naturalistico olandese. Da Costa, pur anticipando molte delle posizioni radicali che saranno poi sviluppate nel contesto libertino e spinozista, non muove da un impianto metafisico-naturalistico: la sua opposizione alla molteplicità ipostatica in Dio nasce da una rilettura rigorista e anti-messianica del monoteismo biblico, incentrata sulla purezza della legge mosaica e sulla negazione di ogni mediazione tra Dio e l'uomo. La sua critica è quindi, in primo luogo, teologico-scritturale, e mira a epurare la religione da ogni sovrastruttura rabbinica e cristiana. Koerbagh, al contrario, non parte dalla Scrittura ma dalla ragione, e si colloca pienamente all'interno del razionalismo radicale olandese, che assume la chiarezza concettuale come unico criterio di verità. La sua opposizione alla Trinità non dipende da un'esegesi testuale o da un monoteismo legalista, ma da un'impostazione epistemologica fondata sulla trasparenza del concetto, sulla logica dell'essere e sulla critica del linguaggio religioso. Se per Da Costa l'errore è la corruzione della legge, per Koerbagh è la contraddizione nella struttura logico-ontologica del dogma. Questa distinzione consente di comprendere meglio la diversa portata e funzione delle rispettive critiche: quella di Da Costa si iscrive in una crisi interna al giudaismo del Seicento, quella di Koerbagh nella più ampia battaglia contro l'oscurità semantica e l'oppressione teologica delle Chiese cristiane europee. Solo il secondo, infatti, trasforma la negazione della persona divina in un dispositivo teorico per la demolizione della teologia come sapere.

non tollera distinzioni interne né nella legge né nell'essere. Un'entità che non è né sostanza né accidente è, per lui, una superstizione introdotta per rafforzare autorità umane. Socini¹⁹⁸ non concede spazio ad alcuna distinzione interna in Dio che non sia descrivibile con categorie razionali. Una "persona" che non è sostanza né modo è un errore che trasforma l'essere divino in una costruzione arbitraria e illogica. Van den Enden, nelle *Stellingen*¹⁹⁹, impone come regola che ogni dottrina sia pubblicamente comprensibile e logicamente analizzabile. L'introduzione di entità che non sono né sostanze né modi compromette la trasparenza del discorso politico e religioso. De la Court, nei *Discoursen*²⁰⁰, critica ogni teologia che fa uso di astrazioni incomprensibili per giustificare il potere. L'introduzione di "modi di esistere" non sostanziali è un esempio di oscurità dottrinale utile solo al dominio clericale. Infine, Machiavelli²⁰¹, nei *Discorsi*, pur non trattando direttamente queste distinzioni, denuncia ogni dottrina religiosa che affida il proprio fondamento a concetti estranei all'esperienza e alla ragione. Il mistero, per lui, è spesso strumento di manipolazione.

¹⁹⁸ Cfr. Socini 1656b, p. 103.

¹⁹⁹ Cfr. (van den) Enden 1665, 11.

²⁰⁰ Cfr. (de la) Court 1662b, I, 14; II, 10.

²⁰¹ Cfr. Machiavelli 1531, I, 11. La contrapposizione implicita tra Koerbagh e Machiavelli, evocata dal riferimento alla strumentalità della dottrina trinitaria, merita una distinzione concettuale precisa. In *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, Machiavelli riconosce alla religione una funzione eminentemente politica, in quanto fondamento simbolico e morale dell'ordine civile. La verità, nel suo pensiero, assume un carattere funzionale: ciò che conta non è la coerenza logica o ontologica dei dogmi, ma la loro capacità di rafforzare la disciplina sociale, la coesione della repubblica e l'autorità dello Stato. La religione, anche se fondata su finzioni, può dunque essere utile, anzi necessaria, alla conservazione del potere politico. Koerbagh, al contrario, muove da un impianto epistemologico radicalmente differente: per lui la verità non può mai essere subordinata alla funzione, né alla politica né alla tradizione. Se un concetto è contraddittorio, non può essere vero, e, se non è vero, non può avere alcun valore né epistemico né etico. La sua critica alla Trinità non intende quindi solo liberare la teologia dalla superstizione, ma anche emancipare il pensiero dal dominio della funzione ideologica. In tal senso, la religione non è più concepita come un utile strumento politico, ma come un possibile ostacolo all'autentica conoscenza se fondata sull'incomprensibile. Laddove Machiavelli legittima la finzione se socialmente utile, Koerbagh la denuncia come menzogna strutturale che degrada la facoltà razionale. Ne deriva una frattura profonda tra la religione come tecnica del governo (Machiavelli) e la religione come sapere conforme alla verità logica (Koerbagh). Questa distinzione è decisiva per comprendere la portata della critica koerbaghiana, che non mira a sostituire una finzione con un'altra, ma a smascherare ogni uso del linguaggio che – in nome dell'autorità – pretende di far credere l'intelligibile come se fosse intelligibile.

Tra fede cieca e ragione oscura. La Trinità come strumento di potere

Nella progressione serrata della sua critica, Koerbagh giunge nei paragrafi sedici e diciassette a un duplice nodo concettuale: da un lato, l'inutilità della dottrina trinitaria ai fini della salvezza; dall'altro, la sua inaccessibilità alla ragione umana. Questi paragrafi condensano un attacco durissimo non solo alla coerenza logica del dogma, ma anche alla sua pretesa efficacia spirituale. La Trinità, secondo Koerbagh, non solo non può essere creduta razionalmente, ma non serve a nulla nel processo di perfezionamento morale o conoscitivo dell'uomo. Koerbagh inizia osservando che, se i teologi insistono tanto sul fatto che l'argomento trinitario "supera" la comprensione razionale, allora bisogna concludere che nessuno può veramente capirlo. E se non si può capire, come può essere oggetto di fede autentica? Il filosofo distingue con precisione tra ciò che si può sapere, ciò che si può credere e ciò che si può ripetere senza comprendere. Quest'ultimo caso, secondo lui, è proprio quello della Trinità: una dottrina trasmessa, accettata per abitudine o autorità, ma mai interiorizzata razionalmente. L'argomentazione si sviluppa lungo una linea chiaramente epistemologica: per poter dire di credere in qualcosa, è necessario comprenderne almeno in parte il contenuto. Non si può credere in ciò che è interamente oscuro, poiché il concetto di fede, anche nel suo senso più ampio, richiede un minimo grado di intelligibilità. L'analogia implicita è con la conoscenza sensibile: nessuno può dire di vedere ciò che non ha mai nemmeno intravisto. La fede cieca, completamente separata dalla comprensione, non è fede ma abdicazione dell'intelletto. Koerbagh sottolinea poi l'assurdità di affidare la salvezza a una dottrina tanto incomprensibile. Se è vero – come insegnano le Chiese – che l'adesione al dogma trinitario è condizione necessaria per la redenzione, allora l'immensa maggioranza dell'umanità, inclusi i semplici, gli ignoranti, i non iniziati e perfino i bambini, sarebbero inevitabilmente esclusi dalla salvezza. Ma questo contraddice l'idea stessa di giustizia divina, che – almeno nella prospettiva cristiana – non può essere arbitraria. Come può Dio richiedere per la salvezza l'accettazione di qualcosa che nessun uomo può afferrare razionalmente? Tale riflessione, pur presentata in forma sobria, ha implicazioni devastanti per l'intera costruzione dogmatica cristiana. Koerbagh accusa i teologi di aver creato una struttura iniziatica, riservata a una ristretta cerchia di dotti (che peraltro non comprendono nemmeno essi stessi ciò che insegnano), e fondata su termini oscuri, formule ambigue, distinzioni arbitrarie. La Trinità è il fulcro di questo sistema: essa non illumina, ma confonde; non

salva, ma divide; non guida, ma smarrisce. Nel paragrafo diciassette, Koerbagh riprende l'argomento da un'altra angolazione, concentrandosi sul ruolo del linguaggio. Egli mostra come i difensori della Trinità si rifugino costantemente nel linguaggio delle eccezioni, delle analogie, delle dichiarazioni apofatiche. Ma tutto ciò non fa che peggiorare la situazione: una verità che deve essere difesa contro la chiarezza, che si afferma proprio perché incomprensibile, non è più una verità, ma un paradosso elevato a dogma. Koerbagh si mostra qui pienamente consapevole dell'uso strategico dell'oscurità nella costruzione del potere ecclesiastico: ciò che non si può capire non si può contestare. Il passaggio conclusivo del diciassettesimo paragrafo contiene un'osservazione di rilievo: se Dio è l'autore della ragione, se egli ha voluto che l'uomo si servisse dell'intelletto per distinguere il vero dal falso, allora non può aver rivelato un mistero che contraddice quella stessa ragione. Dio non si contraddice, e non chiede all'uomo di annullare ciò che ha creato. La ragione, lungi dall'essere nemica della fede, ne è la premessa indispensabile. Una dottrina che la nega si pone automaticamente fuori da ogni possibilità di rivelazione autentica. Koerbagh chiude il segmento con una riflessione implicita ma inequivocabile: la Trinità, oltre a essere filosoficamente insostenibile, è spiritualmente sterile. Non conduce alla verità, non aiuta la mente, non purifica l'anima. Il suo ruolo è quello di un meccanismo vuoto, un residuo liturgico che ha perso ogni capacità di significare. La vera salvezza, in questa prospettiva, non può che consistere nella conoscenza razionale dell'unico Dio, non nella ripetizione fideistica di formule incomprensibili.

L'idea che una dottrina oscura come la Trinità possa essere condizione necessaria alla salvezza è ampiamente rigettata da vari autori del Seicento razionalista, per i quali la verità religiosa deve fondarsi su concetti accessibili e comprensibili. Spinoza, nel *Tractatus Theologico-Politicus*²⁰², afferma che il contenuto della vera religione consiste nella giustizia e nella carità, non nell'adesione a misteri oscuri. Se una dottrina non può essere spiegata razionalmente, non può neppure obbligare nessuna coscienza. Socini, nel *Filii Dei Natura*²⁰³, considera assurdo che la salvezza dipenda dalla comprensione o accettazione di concetti come la Trinità. Egli afferma che Dio non avrebbe potuto rendere condizione di salvezza qualcosa che risulta indecifrabile perfino ai dotti. Il vero fondamento della religione non è la credenza in misteri, ma l'adesione a precetti morali

²⁰² Cfr. Spinoza 1670, XIV-XV.

²⁰³ Cfr. Socini 1656a, pp. 275-280.

comprensibili da ogni uomo. Hobbes, nel *Leviathan*²⁰⁴, sostiene che ciò che non può essere definito con parole chiare è privo di senso. La Trinità, dice implicitamente, è una di quelle dottrine che sono accettate solo per autorità e ripetizione, non per comprensione. Se non si può spiegare cosa sia, non si può nemmeno crederci in modo autentico. Anche Descartes, pur con cautela, afferma nel *Discours*²⁰⁵ che si deve evitare ogni principio che non si presenti come chiaro e distinto. Una dottrina come la Trinità, se non è comprensibile nemmeno in minima parte, non può avere valore epistemico né religioso. Meyer, nel *Philosophia*²⁰⁶, sostiene che la rivelazione deve essere compatibile con la ragione. Se qualcosa è veramente divino, non potrà mai risultare del tutto incomprensibile, altrimenti sarebbe indistinguibile da una superstizione. La Trinità è, per lui, un concetto non solo oscuro ma dannoso per la comprensione del vero significato delle Scritture. Uriel da Costa, nell'*Exame*²⁰⁷, denuncia la costruzione rabbinica e cristiana di misteri teologici che nessuno può realmente afferrare. La divinità non ha rivelato nulla che superi completamente l'intelletto umano: se lo avesse fatto, la rivelazione sarebbe inutile. La Trinità è, in questo contesto, l'emblema dell'errore istituzionalizzato. Bruno, nello *Spaccio*²⁰⁸, critica le religioni che elevano a verità i misteri indecifrabili. Dove manca la chiarezza, nasce la manipolazione. La Trinità è per lui un esempio di idolatria intellettuale, costruita su un'abitudine a credere invece che a capire. Van den Enden, nelle *Stellingen*²⁰⁹, dichiara che ogni concetto teologico deve essere intelligibile per poter avere valore civile e filosofico. La Trinità, oscuramente definita e dogmaticamente imposta, è incompatibile con una religione pubblica razionale. De la Court, nei *Discoursen*²¹⁰, sottolinea che la religione deve essere utile e comprensibile: ciò che non si capisce non può fondare né moralità né ordine civile. L'utilità della Trinità è nulla, se non nel mantenimento del potere ecclesiastico. Infine, Machiavelli, nei *Discorsi*²¹¹, osserva che i misteri religiosi vengono spesso imposti come strumenti di

²⁰⁴ Cfr. Hobbes 1651, IV, 46.

²⁰⁵ Cfr. Descartes 1637, AT VI, p. 20.

²⁰⁶ Cfr. Meyer 1666, I.

²⁰⁷ Cfr. (da) Costa 1624, II, 4.

²⁰⁸ Cfr. Bruno 1584d, III.

²⁰⁹ Cfr. (van den) Enden 1665, 12.

²¹⁰ Cfr. (de la) Court 1662b, II, 1.

²¹¹ Cfr. Machiavelli 1531, I, 11.

dominio. L'oscurità dottrinale – come quella della Trinità – serve a rendere il popolo dipendente dall'autorità dei sacerdoti, non a elevarne l'animo.

Con il binomio dei paragrafi diciotto e diciannove, Koerbagh affronta uno degli snodi centrali della teologia dogmatica: il concetto di onnipotenza divina, e la pretesa che questa possa giustificare qualunque affermazione, anche in contrasto con i principi logici fondamentali. La sua critica si muove in due direzioni: da un lato, smaschera l'uso ideologico dell'attributo "onnipotente" come scudo contro ogni obiezione razionale; dall'altro, mostra che, se la nozione di onnipotenza non è vincolata al principio di non contraddizione, essa perde ogni significato reale. Koerbagh inizia ricordando che molti teologi, una volta messi di fronte all'assurdità del dogma trinitario, non cercano più di spiegarlo, ma si appellano alla onnipotenza di Dio. Se Dio è onnipotente – sostengono –, egli può ben essere uno e trino allo stesso tempo, proprio perché la sua natura trascende la nostra ragione. Ma Koerbagh rigetta questa impostazione: se la potenza divina autorizza la contraddizione, allora tutto è possibile, anche l'assurdo. La teologia, in questo modo, non solo rinuncia alla ragione, ma la nega attivamente, rendendo impossibile qualsiasi conoscenza, anche minima, di Dio. Il ragionamento dell'autore si appoggia su un principio che ritorna costantemente in tutto il *Ligt*: la verità non può mai contraddire se stessa. Se una proposizione è logicamente falsa, non può diventare vera solo perché attribuita a Dio. L'onnipotenza non è un potere arbitrario, capace di produrre assurdità, ma un attributo che dev'essere inteso in armonia con la coerenza interna dell'essere. Per Koerbagh, Dio non può fare che il vero sia falso e che l'assurdo diventi reale, così come non può creare un cerchio quadrato. Una tale "potenza" non è divina, ma paradossale, e serve solo a proteggere dogmi indifendibili. Nel diciottesimo paragrafo, Koerbagh utilizza un esempio emblematico per denunciare questo vizio logico: la dottrina della transustanziazione. Secondo la Chiesa cattolica, nell'eucaristia il pane e il vino si trasformano realmente nel corpo e sangue di Cristo, pur conservando le apparenze esteriori. Questa trasformazione sarebbe resa possibile dalla potenza divina, che supera i limiti del senso e della ragione. Ma Koerbagh smonta il dogma punto per punto: se i sensi percepiscono pane e vino, allora è pane e vino; e se si dice che la realtà non corrisponde alle apparenze, allora non esiste più alcun criterio per distinguere vero e falso. La transustanziazione, afferma, è un caso paradigmatico di assurdità giustificata mediante la pretesa onnipotenza. L'autore sottolinea che l'uso distorto dell'onnipotenza è funzionale

al mantenimento del potere ecclesiastico: una volta che si accetta che Dio può contraddire la ragione, tutto ciò che viene detto in suo nome diventa inattaccabile. In questo modo, i teologi si assicurano un dominio incontrastato sul pensiero dei fedeli. Koerbagh smaschera così il meccanismo ideologico che trasforma l'incomprensibile in indiscutibile. Il dogma assurdo non chiede di essere capito, ma solo creduto, e ciò che non può essere compreso diventa un campo riservato a chi detiene l'autorità di interpretarlo. Nel paragrafo diciannovesimo, Koerbagh ritorna sul principio fondamentale della sua filosofia: solo ciò che è comprensibile può essere oggetto di fede razionale. Non si può chiedere all'intelletto umano di aderire a un contenuto che viola le sue leggi più profonde. L'onnipotenza, se autentica, deve manifestarsi nella coerenza dell'essere, non nella sua negazione. Un Dio che fa essere ciò che non è, o che impone come vero ciò che è contraddittorio, non è il Dio della verità, ma una proiezione arbitraria del potere. L'autore sostiene che, se si accetta una simile concezione dell'onnipotenza, allora tutte le scienze vengono annientate, perché non esistono più verità oggettive: ogni principio può essere negato in nome di una volontà assoluta. La fisica, la logica, l'etica stessa vengono sospese, e con esse la possibilità di giudicare, conoscere, argomentare. La religione, da strumento di elevazione dell'anima, diventa una tecnologia del mistero, utile solo a consolidare l'obbedienza cieca. Con questo ragionamento, Koerbagh non nega la divinità, ma ridisegna radicalmente il suo concetto: Dio non è un essere che può tutto, anche il falso, ma l'ordine stesso dell'essere, la necessità razionale che governa ogni realtà. L'infinità di Dio non consiste nella sua capacità di infrangere le regole, ma nel fatto che esse sono fondate su di lui. E proprio per questo, le pretese assurde della teologia dogmatica non sono una prova di fede, ma un'offesa alla divinità.

L'idea che l'onnipotenza divina possa legittimare il paradosso – rendendo possibile ciò che è logicamente impossibile – è una delle tesi che più radicalmente i pensatori moderni rigettano. Per Spinoza²¹², Dio non è un agente arbitrario, ma l'essenza stessa della necessità. Qualsiasi potenza che contraddica le leggi della logica o della natura è, per lui, una finzione linguistica: la vera onnipotenza consiste nella necessità razionale del reale. L'attribuzione di contraddizione alla divinità è, in quest'ottica, una forma di bestemmia concettuale. Anche Descartes, pur avendo oscillato nei testi giovanili,

²¹² Cfr. Spinoza 1677b, I, P. 17.

stabilisce nel *Discours* e ancor più nelle *Meditationes*²¹³ che ciò che è chiaramente e distintamente concepito non può essere falso. Se Dio è verace, non può volerci ingannare, e, se non può ingannare, non può affermare una cosa e il suo contrario. L'onnipotenza, allora, non è rottura della coerenza, ma fondamento della verità. Una posizione ancora più netta è assunta da Hobbes, per il quale ogni proposizione che implichi contraddizione è priva di senso. Nel *Leviathan*²¹⁴, egli denuncia il linguaggio religioso che si sottrae al giudizio della ragione, e afferma che Dio non può fare ciò che implica contraddizione logica. L'uso della parola "onnipotenza" per giustificare dogmi oscuri è, per lui, uno strumento retorico, non filosofico. In Socini, la riflessione si concentra sull'idea che Dio, proprio in quanto giusto e razionale, non può contraddirsi. Nel *Filii Dei Natura*²¹⁵, egli rifiuta esplicitamente che si possa attribuire a Dio una potenza che sovverte la ragione. Le sue critiche contro la transustanziazione si fondano proprio su questo: Dio non può rendere vero ciò che è falso secondo i sensi e l'intelletto. La potenza divina non è illimitata in senso caotico, ma ordinata, conforme al vero. Uriel da Costa, in aperta polemica con le autorità religiose del suo tempo, rifiuta l'idea che l'autorità teologica possa fondarsi sull'affermazione di misteri intrinsecamente irrazionali. Nell'*Exame*²¹⁶, insiste sul fatto che Dio non può esigere dall'uomo ciò che è logicamente impossibile da comprendere. Una religione che fonda la salvezza sulla contraddizione è, per lui, un sistema di coercizione mentale. Meyer, nel *Philosophia*²¹⁷, riprende questo argomento su base ermeneutica: se la Scrittura attribuisce a Dio caratteristiche che contraddicono la ragione, allora va reinterpretata. Dio non può essere autore del caos concettuale. Le proposizioni teologiche devono avere senso secondo le regole comuni dell'intelletto, altrimenti si dissolvono in superstizione. Nel pensiero di Bruno²¹⁸, la negazione della contraddizione è assoluta. In Dio, come Uno infinito, non può esserci opposizione: ogni divisione o conflitto è proiezione umana. La vera divinità si manifesta nella coerenza dell'essere, non nella frantumazione logica. Ogni dogma che pretende di essere creduto pur essendo

²¹³ Cfr. Descartes 1641, AT VII, p. 52.

²¹⁴ Cfr. Hobbes 1651, IV, 46.

²¹⁵ Cfr. Socini 1656a, pp. 275-279.

²¹⁶ Cfr. (da) Costa 1624, II, 5.

²¹⁷ Cfr. Meyer 1666, I.

²¹⁸ Cfr. Bruno 1584b, II.

assurdo è, per lui, idolatria della parola. Van den Enden, nelle *Stellingen*²¹⁹, pone il principio di intelligibilità pubblica come criterio etico-politico della verità: se una dottrina contraddice la logica, non può essere accolta né nello Stato né nella Chiesa. L'onnipotenza che giustifica il paradosso è un veicolo di tirannia spirituale, non una proprietà divina. De la Court, nei *Politike Discoursen*²²⁰, è ancora più pragmatico: la religione che si fonda sull'incomprensibile genera ignoranza e servitù. Non è utile né al cittadino né alla repubblica che Dio venga dipinto come un'entità che "può tutto", anche contro il buon senso. Il concetto stesso di onnipotenza, se separato dalla razionalità, si rivela nocivo. Infine, Machiavelli, pur restando in un ambito più politico, mostra nei *Discorsi*²²¹ come le religioni che impongono la fede in ciò che non può essere compreso alimentino la superstizione e rafforzino il dominio del clero. L'onnipotenza contraddittoria non eleva, ma piega; non libera, ma soggioga.

Nei paragrafi diciannove e venti, Koerbagh tocca un tema che costituisce uno dei pilastri della sua epistemologia: l'inconciliabilità tra fede cieca e conoscenza certa, ovvero tra l'accettazione passiva del dogma e il giudizio critico fondato sulla ragione. La riflessione è tanto breve quanto tagliente: in poche righe, l'autore mette in crisi l'intero paradigma religioso fondato sull'autorità, contrapponendogli la centralità di un sapere che non si affida all'altrui testimonianza, ma alla diretta evidenza dell'intelletto. Koerbagh chiarisce innanzitutto che credere e sapere non sono gradi diversi dello stesso atto, ma due operazioni dell'anima radicalmente distinte. La fede si fonda sull'altrui parola, la conoscenza su esperienza diretta o deduzione razionale. L'una è passiva, ricettiva, spesso manipolabile; l'altra attiva, strutturata, fondata su criteri che possono essere comunicati, replicati e verificati. La fede, in altre parole, è un atto che può essere imposto, la conoscenza mai. Il contrasto, per Koerbagh, non è tra due strumenti complementari, ma tra due modi di rapportarsi alla verità: uno che rinuncia all'indagine, l'altro che la esige come condizione necessaria. L'esempio scelto da Koerbagh per illustrare questa distinzione è quanto mai concreto. Se un uomo dichiara che fuori da casa sua c'è un albero, e un altro, senza averlo visto, gli crede, quest'ultimo crede, ma non sa. Non possiede alcuna certezza, né può verificarla se non recandosi sul posto. L'esempio vale

²¹⁹ Cfr. (van den) Enden 1665, 13.

²²⁰ Cfr. (de la) Court 1662b, II, 2.

²²¹ Cfr. Machiavelli 1531, I, 11.

per ogni contenuto religioso: se io affermo che Dio è uno e trino, ma non posso né comprendere né spiegare in che senso ciò sia possibile, allora non ne ho conoscenza, ma solo un'opinione inculcata o accettata per consuetudine. La fede, in questo senso, non si distingue dalla credulità. L'aspetto più corrosivo della riflessione koerbaghiana emerge però nel passaggio successivo: se la fede si fonda su testi che sono essi stessi incerti, interpolati, manipolati – come ad esempio la famosa formula trinitaria di 1 Giovanni 5:7, che Koerbagh cita per mostrarne la falsità filologica – allora non solo la fede non è conoscenza, ma non ha nemmeno una base stabile su cui appoggiarsi. La tradizione, lungi dal costituire un fondamento, si rivela un cumulo di trasmissioni incerte, accrescimenti posteriori, errori consapevoli. Credere sulla base della Scrittura, quando la Scrittura stessa è stata alterata, significa edificare sulla sabbia. Koerbagh sembra qui voler suggerire una conclusione implicita: se la verità non può fondarsi sulla fede, e se la fede si regge su un testo corrotto e su autorità interessate a conservarla, allora l'unica via alla verità è la conoscenza razionale, fondata su un criterio universale e condivisibile: la chiarezza concettuale. Solo ciò che può essere compreso senza contraddizione può essere detto vero. Il resto – anche se tramandato da secoli, anche se recitato nelle liturgie, anche se insegnato da uomini autorevoli – non è che opinione, e spesso opinione imposta. Questa posizione, portata avanti con rigore e misura, contiene una forza dirompente. La fede – intesa come adesione incondizionata a ciò che non si capisce – non è più una virtù, ma una forma di pigrizia intellettuale. La conoscenza, invece, diventa un imperativo etico: chi ha la possibilità di giudicare, deve farlo; chi può comprendere, non ha il diritto di accontentarsi della ripetizione. Non c'è salvezza nel mistero, ma solo nella verità. E la verità, per Koerbagh, non ha altro volto se non quello della ragione libera.

La distinzione tracciata da Koerbagh tra il sapere razionale e la fede cieca non è isolata nel panorama del pensiero moderno: essa trova forti consonanze, sebbene con accenti diversi, in gran parte degli autori che ne condividono la visione critica della religione dogmatica. In Spinoza, questa distinzione è radicale. Nel *Tractatus Theologico-Politicus*²²², egli precisa che la fede si riferisce solo all'obbedienza e alla prassi etica, non alla conoscenza della verità: ciò che non si può dimostrare con la ragione non può essere oggetto di sapere, e la religione autentica non consiste nel credere a dogmi, ma nel

²²² Cfr. Spinoza 1670, XIV-XV.

praticare la giustizia e l'amore. Descartes, sebbene più cauto, afferma che ogni conoscenza autentica deve fondarsi sulla chiarezza e distinzione delle idee. Nei momenti in cui la fede pretende di imporsi contro l'evidenza razionale, non siamo più nel campo della verità, ma in quello della sospensione del giudizio. Nelle *Meditationes*²²³, egli distingue con precisione ciò che può essere conosciuto da ciò che può solo essere ammesso per abitudine o per autorità. La stessa esigenza attraversa il pensiero di Socini, che nel *Filii Dei Natura*²²⁴ chiarisce che il messaggio cristiano deve essere intellegibile per potersi dire veramente universale. Una fede che dipende da misteri oscuri è una fede che divide e che esclude, non che illumina. Per lui, credere non è sottomettersi a ciò che non si comprende, ma riconoscere come vero ciò che può essere comunicato e discusso pubblicamente. Meyer, nel *Philosophia*²²⁵, accentua questo nesso tra verità e comunicabilità: ciò che non può essere spiegato razionalmente non ha valore teologico. Una distinzione tra fede e sapere che privilegi il mistero compromette la funzione etica della religione e tradisce il senso originario della Scrittura. La conoscenza, invece, fonda la coerenza e la moralità. Anche Hobbes esige una religione che non si fondi su oscurità ma su autorità politica chiaramente definita. Nel *Leviathan*²²⁶, egli mostra che ciò che viene accettato come dogma senza essere capito non è oggetto di fede autentica, ma di obbedienza forzata. Il cittadino deve conoscere le leggi e i principi a cui si sottomette;

²²³ Cfr. Descartes 1641, AT VII, p. 38.

²²⁴ Cfr. Socini 1656a, pp. 275-280.

²²⁵ Cfr. Meyer 1666, I.

²²⁶ Cfr. Hobbes 1651, IV, 43. Il richiamo a Hobbes non è solo pertinente, ma teoricamente strategico per comprendere l'analogia tra dogma religioso e obbedienza politica. In vari passi del *Leviathan*, Hobbes afferma esplicitamente che la religione, in quanto sistema di credenze pubblicamente prescritte, non ha fondamento in una verità rivelata o metafisica, bensì nella volontà del sovrano. È il potere civile che decide cosa debba essere considerato ortodosso, e la religione diventa così una costruzione artificiale, strumento di coesione sociale e disciplina collettiva, funzionale alla conservazione dell'ordine politico. La distinzione tra fede autentica e obbedienza forzata è centrale: ciò che non si comprende, ma si è obbligati ad accettare, non è oggetto di fede, bensì di sudditanza. In questo quadro, la teologia dogmatica – in particolare quella che si fonda su concetti oscuri e contraddittori come la Trinità – è vista da Hobbes come un dispositivo ideologico che sottrae al cittadino il diritto e la capacità di comprendere ciò cui si sottomette. La religione perde così la sua legittimità razionale e morale, diventando una tecnologia simbolica di controllo, non diversa, in fondo, da quella che Koerbagh denuncia nei teologi del suo tempo. Se Hobbes non nega l'utilità della religione civile, egli rifiuta però ogni autonomia del discorso teologico: la vera fede è per lui l'adesione alla legge sovrana, non il consenso cieco a misteri incomprensibili. Koerbagh, pur non fondando la religione sulla volontà del sovrano, condivide con Hobbes l'istanza di trasparenza concettuale e la denuncia della funzione politica del dogma. L'uso del mistero come strumento di soggezione è per entrambi un indice della sopravvivenza del dominio clericale sotto forme secolarizzate. In questo senso, l'accostamento tra i due autori non è solo tematico ma strutturale: entrambi smascherano la natura retorica della teologia come potere.

diversamente, l'adesione non è libera ma manipolata. Per Bruno, la scissione è netta e filosoficamente drammatica: credere in ciò che non si conosce è, nello *Spaccio*²²⁷, una forma di alienazione dell'intelletto. La fede cieca è l'alleata della superstizione; la conoscenza, al contrario, riconduce l'uomo all'unità divina attraverso la ragione. Dove la fede esclude il pensiero, si erge il dominio dei simulacri. Uriel da Costa, nella sua polemica col giudaismo rabbinico, vede nella preferenza accordata alla tradizione rispetto alla ragione un'involuzione della religione in ritualismo cieco. Nell'*Exame*²²⁸, egli denuncia proprio l'obbedienza meccanica e la ripetizione di formule che non si comprendono come la causa prima della corruzione religiosa. Similmente, van den Enden²²⁹ rifiuta la separazione tra fede e ragione: ogni principio valido nella sfera pubblica deve poter essere sottoposto a critica e spiegazione. Credere senza sapere è, per lui, un atto di minorità civile, non una virtù. Solo ciò che può essere conosciuto razionalmente merita di guidare l'azione collettiva. De la Court, nei *Discoursen*²³⁰, insiste sulla necessità che la religione sia intelligibile per essere utile alla società. Fede e conoscenza non devono essere separati, ma integrati: un popolo che crede senza capire è facilmente dominabile, mentre uno che conosce è capace di autonomia. Infine, Machiavelli, pur muovendosi su un piano più politico, osserva che le fedi fondate su misteri indiscutibili tendono a produrre sudditi, non cittadini. Nei *Discorsi*²³¹, egli mostra come le religioni che insegnano a non indagare favoriscono il potere dei pochi sull'ignoranza dei molti.

Nei paragrafi dal ventidue al ventiquattro, Koerbagh affronta direttamente la pretesa dei teologi di fondare la dottrina trinitaria sulla Scrittura, smascherando l'inconsistenza esegetica delle prove addotte. In questa sezione, la critica si sposta dal terreno puramente logico-metafisico a quello filologico, interpretativo e, in senso lato, storico. L'autore non si limita a negare la coerenza concettuale della Trinità: qui egli mostra che anche i passi biblici solitamente invocati per giustificarla non dicono ciò che si pretende vi sia scritto. La Trinità, insomma, non solo è contraddittoria nella sua formulazione, ma è anche

²²⁷ Cfr. Bruno 1584d, I.

²²⁸ Cfr. (da) Costa 1624, I, 3.

²²⁹ Cfr. (van den) Enden 1665, 14.

²³⁰ Cfr. (de la) Court 1662b, II, 4.

²³¹ Cfr. Machiavelli 1531, I, 11.

estranea alla lettera stessa della Bibbia. Koerbagh comincia rilevando che i teologi, incapaci di giustificare razionalmente la Trinità, si rifugiano nella testimonianza scritturale. Ma a loro stesso dire, questa dottrina non è “comprensibile”, e se non è comprensibile, allora neppure può essere trasmessa chiaramente nei testi sacri. Ciò conduce a un primo paradosso: si pretende che la Scrittura contenga qualcosa che la mente umana non può concepire. Per Koerbagh, questa pretesa è già in sé assurda: Dio, se ha voluto comunicarsi all'uomo, non può averlo fatto in termini contraddittori. La Scrittura, se autentica rivelazione, deve essere intellegibile. Nel ventiduesimo paragrafo, Koerbagh analizza alcuni tra i più frequentemente citati testi biblici che dovrebbero attestare la pluralità personale all'interno della divinità. Il primo è quello del battesimo di Gesù, in cui si parla della voce del Padre, del Figlio nel Giordano e dello Spirito Santo sotto forma di colomba. I teologi ne deducono la Trinità. Ma Koerbagh mostra con limpida ironia che si tratta di tre fenomeni distinti, tutti corporei o sensibili, i quali nulla dimostrano riguardo alla natura dell'essenza divina. Vedere una colomba, udire una voce e scorgere un uomo nel fiume non equivale a trovarsi di fronte a tre persone divine coeterni e consustanziali. Il passaggio biblico descrive un evento, non enuncia una dottrina ontologica. Lo stesso dicasi, nel paragrafo ventitreesimo, per il versetto in cui si legge che Cristo manderà lo Spirito Santo, definito come “altro Consolatore”. Per i teologi, questo dimostrerebbe la distinzione delle persone. Ma Koerbagh contesta la forzatura ermeneutica: l'espressione “mandare lo Spirito” è una figura linguistica, e l'intero passaggio può essere letto come trasferimento di funzione, non come ontologia delle ipostasi. Inoltre, il fatto che lo Spirito sia “mandato” dimostra semmai una relazione funzionale, non una distinzione sostanziale. Chi viene mandato non è per ciò stesso una persona distinta nel senso tecnico che i teologi postulano. Nel paragrafo ventiquattro, l'autore estende la critica alla pratica dell'accumulazione esegetica: i teologi, non trovando un passo decisivo, citano una serie di testi, ciascuno ambiguo, sperando che dalla somma delle incertezze emerga una certezza. Koerbagh ne svela il carattere illusorio. Egli afferma che dieci oscurità non fanno una chiarezza, e che moltiplicare le allusioni non equivale a una dimostrazione. L'esegesi trinitaria, fondata su interpretazioni forzate e su equivalenze arbitrarie, non regge alla verifica razionale. L'autore denuncia l'intero metodo esegetico della scolastica: laddove manca il concetto, si costruisce sul linguaggio, forzandolo a dire ciò che non dice. Un altro punto che emerge con forza è il disprezzo di Koerbagh per il principio d'autorità.

I teologi si appellano a ciò che “la Chiesa ha sempre insegnato”, o a ciò che “i Santi Padri hanno interpretato”. Ma, egli osserva, anche se cento uomini hanno ripetuto un errore, esso non diventa vero. E se anche la Chiesa ha insegnato per secoli la Trinità, ciò non prova che essa sia contenuta nella Bibbia, né tantomeno che sia vera. La verità non si decide per consenso, né si misura in secoli. Koerbagh invita il lettore a liberarsi dalla soggezione verso l'autorità e a leggere il testo con la sola guida dell'intelletto. Laddove si incontrano formule ambigue, bisogna interpretare alla luce della ragione. Dove vi è oscurità, non si deve inferire un mistero, ma riconoscere un problema. Dove i termini sono molteplici, non si deve dedurre una molteplicità reale, ma interrogarsi sul contesto. La Scrittura, per essere vera rivelazione, deve poter essere compresa. Se invece, come accade nella dottrina trinitaria, richiede continue aggiunte, glosse, interpretazioni allegoriche o speculative per essere “compresa”, allora essa non è più rivelazione, ma costruzione. Concludendo, Koerbagh afferma che la Trinità non si fonda né sulla ragione né sulla Scrittura. È il prodotto di un errore originario amplificato da secoli di teologia apologetica. È un esempio di come il pensiero religioso possa prendere forma dalla confusione tra linguaggio e ontologia, tra narrazione e concetto, tra funzione simbolica e realtà metafisica. Per recuperare una fede che sia anche vera conoscenza, occorre ricondurre la lettura dei testi alla chiarezza, alla coerenza, e soprattutto all'intelletto.

L'analisi koerbaghiana della Trinità come lettura forzata della Scrittura non è un caso isolato nel pensiero moderno. Al contrario, l'idea che la dottrina trinitaria sia stata sovrapposta ai testi biblici attraverso interpretazioni artificiali trova riscontro in autori che, per ragioni diverse, hanno decostruito il rapporto tra testo sacro e dogma. Spinoza, nel *Tractatus Theologico-Politicus*²³², affronta frontalmente il problema dell'esegesi arbitraria. Egli distingue tra il contenuto reale della Scrittura e ciò che la tradizione ha voluto leggervi. La Trinità, se non è esplicitamente contenuta nel testo, non può esservi “trovata” per via di interpretazioni soggettive. La vera lettura, per Spinoza, dev'essere filologicamente rigorosa e storicamente contestualizzata. Attribuire al testo sacro contenuti estranei significa trasformarlo in uno strumento ideologico. Meyer, nella sua *Philosophia*²³³, rafforza questa posizione, sostenendo che la Bibbia non può essere piegata a dottrine che nascono da categorie filosofiche posteriori, come l'idea di

²³² Cfr. Spinoza 1670, VII-XIV.

²³³ Cfr. Meyer 1666, III.

“persona” in senso trinitario. L’esegesi, per essere valida, deve muoversi secondo i significati originari, e non secondo le necessità sistematiche dei concili e dei teologi. L’introduzione della Trinità è per lui il risultato di un allontanamento dalla semplicità del linguaggio biblico. Similmente, Socini dedica ampie parti delle sue opere – in particolare del *Filii Dei Natura* e del *Servatore*²³⁴ – alla critica delle prove scritturali della Trinità. I testi addotti – afferma – non parlano affatto di tre persone divine, ma vengono stiracchiati al punto da far loro dire ciò che non dicono. Le interpolazioni, le glosse e le sovrastrutture patristiche hanno prodotto un edificio dottrinale che la Scrittura, letta nella sua lettera, non sostiene. Uriel da Costa, nell’*Exame*²³⁵, si oppone all’intera tradizione esegetica rabbinica e cristiana che pretende di cavare dai testi sacri dottrine che non vi si trovano. La Trinità, da questo punto di vista, è emblematica: è una costruzione teologica giustificata solo *ex post*, con versetti isolati, decontestualizzati, trasformati in fondamento ontologico. Per Da Costa, l’unico fondamento legittimo dell’esegesi è la coerenza interna del testo e il suo significato evidente. Anche Hobbes, nel *Leviathan*²³⁶, è lucido nel denunciare l’abuso del linguaggio biblico per sostenere dottrine complesse e oscurantiste. Quando i teologi costruiscono dottrine astratte sulla base di metafore o racconti storici, violano il senso originario delle Scritture e impongono la propria autorità in nome del testo. La Trinità è, per Hobbes, una delle principali distorsioni nate da questo processo. Descartes²³⁷, pur non entrando nel dettaglio esegetico, sottolinea che la fede deve essere

²³⁴ Cfr. in particolare Socini 1656a, pp- 265-284; 1656b, pp. 88-106.

²³⁵ Cfr. (da) Costa 1624, II, 7.

²³⁶ Cfr. Hobbes 1651, III, 36.

²³⁷ Cfr. Descartes 1641, AT VII, p. 36. Il contrasto tra il principio cartesiano di intellegibilità e la tradizione agostiniana del *mistero* è cruciale per comprendere la posta in gioco dell’analisi koerbaghiana. Quando Koerbagh, nel solco del razionalismo olandese, rigetta l’esegesi teologica che legittima la Trinità con il ricorso a “modi di esistere” oscuri e non verificabili, egli si colloca deliberatamente contro l’intera genealogia esegetica che – da Agostino in poi – ha elevato il mistero a fondamento della fede. Per Agostino, infatti, l’incomprensibilità della Trinità è segno della trascendenza divina, non difetto della dottrina: *si comprehendis, non est Deus* (“se lo comprendi, non è Dio”). In questa visione, il mistero è garanzia dell’infinità divina e fondamento epistemico della fede. Al contrario, per Cartesio – come per Koerbagh – ciò che non può essere colto con chiarezza e distinzione non può essere ritenuto vero né conosciuto: il criterio di validità è interno all’intelletto razionale, non a un’autorità esterna. In questo senso, la critica koerbaghiana non si limita all’analisi esegetica, ma investe la struttura epistemica stessa della teologia agostiniana e scolastica. Quando la Trinità viene giustificata per via di letture allegoriche o interpretazioni ambigue dei testi sacri, si opera una traslazione epistemica dal principio cartesiano della trasparenza semantica a quello teologico della sospensione razionale. Tale sospensione, che per Agostino è *virtus fidei*, diventa per Koerbagh rinuncia alla verità. Egli si muove dunque entro un paradigma epistemologico moderno che rifiuta di accettare come *vero* ciò che non è comprensibile con i criteri della ragione naturale. La posta in gioco, in questa alternativa, è radicale: o la verità è intellegibile, oppure è solo autorità imposta. In Koerbagh si coglie così una chiara tensione polemica verso ogni forma di *misterianismo*, che viene

distinta dalla conoscenza, e che nessuna dottrina teologica può pretendere valore se si fonda su parole opache. Un contenuto non chiaro non può essere oggetto di comprensione, né tanto meno di dimostrazione: vale anche per le letture bibliche. Bruno, nello *Spaccio*²³⁸, non si occupa direttamente di testi sacri, ma la sua critica alle religioni si fonda sul rifiuto delle allegorie teologiche usate per imporre l'obbedienza. La Trinità, per lui, è simbolo di un linguaggio diviso, frammentato, imposto come rivelazione e in realtà prodotto dal potere. Van den Enden, nelle *Stellingen*²³⁹, condanna il fatto che si fondi il dogma su testi la cui interpretazione è monopolizzata da un clero erudito. Ogni lettura pubblica della religione deve essere trasparente, intelligibile e verificabile. Le letture oscure, come quella trinitaria, sono strumenti di esclusione intellettuale e dominio. De la Court, nei *Discoursen*²⁴⁰, afferma che i contenuti religiosi devono essere utili alla società: un'interpretazione che produce misteri e confusione è dannosa, perché ostacola la chiarezza e quindi la libertà. La Trinità, come prodotto esegetico sofisticato, non serve al cittadino ma al prete. Anche Machiavelli, nei *Discorsi*²⁴¹, rileva che la religione dei Romani era efficace perché semplice. Le complicazioni teologiche e le interpretazioni mistiche hanno, al contrario, fiaccato le nazioni moderne. Una religione che si fonda su letture contorte genera soggezione, non virtù.

Nel paragrafo ventiseiesimo, Koerbagh rivolge la propria attenzione a una delle figure più enigmatiche del Nuovo Testamento: il Paracleto, o “altro Consolatore”, annunciato da Cristo come presenza destinata a guidare i discepoli “nella verità”. La teologia cristiana ha tradizionalmente identificato questa figura con la terza persona della Trinità, lo Spirito Santo, e l'ha elevata a soggetto divino, consustanziale al Padre e al Figlio. Koerbagh, con la consueta lucidità demistificatrice, rilegge questa figura in chiave del tutto razionale, mostrando che ciò che è stato interpretato come entità divina autonoma è in realtà una metafora pedagogica, una rappresentazione simbolica del pensiero illuminato dalla ragione. L'autore parte da un'osservazione filologica e semantica: il

smascherato come strategia retorica al servizio del potere. La sua posizione si pone all'incrocio tra la razionalità cartesiana e l'esigenza di una religione pubblica chiara e comprensibile, anticipando la secolarizzazione del discorso teologico operata nel tardo XVII secolo dai radicali olandesi.

²³⁸ Cfr. Bruno 1584d, II.

²³⁹ Cfr. (van den) Enden 1665, 14.

²⁴⁰ Cfr. (de la) Court 1662b, II, 6.

²⁴¹ Cfr. Machiavelli 1531, I, 11.

termine “Paracleto”, nella sua radice greca, non designa una persona in senso ontologico, ma una funzione – quella del “consolatore”, “avvocato”, “intercessore”. È dunque un ruolo, non un’essenza. Già questa constatazione, per Koerbagh, basta a scardinare l’interpretazione trinitaria, che trasforma un’espressione funzionale in una realtà sostanziale, e lo fa non per necessità del testo, ma per esigenze dogmatiche. Se il Paracleto è una funzione, non può essere una persona divina distinta: la sua esistenza ontologica è un’inferenza arbitraria. Ma Koerbagh non si limita alla filologia. La sua lettura è soprattutto epistemologica: il Paracleto, dice, non è altro che la luce della ragione stessa, quel pensiero chiaro e coerente che consola l’anima conducendola alla verità. Non una figura sovranaturale, ma un principio interiore, una facoltà dell’intelletto umano elevato. In altri termini: non una persona “inviata” da Dio, ma il processo razionale con cui l’uomo arriva a conoscere Dio. La promessa di Cristo non è dunque il rinvio a un’entità trinitaria, ma l’annuncio che, dopo la sua morte, i discepoli saranno guidati non più da una presenza esterna, ma dalla loro facoltà razionale risvegliata. L’operazione di Koerbagh consiste nel restituire alla parola “spirito” il suo significato originario, privo di ogni ipostasi. Lo spirito, in quanto tale, è il pensiero, l’intelligenza attiva, il discernimento. Quando il Vangelo dice che Dio “manderà” lo Spirito, non intende che una nuova persona apparirà nel mondo, ma che la comprensione della verità emergerà in coloro che, attraverso l’esempio e l’insegnamento di Gesù, saranno in grado di proseguire nel cammino del sapere. È la verità stessa che, divenendo chiara, si fa spirito consolante. Koerbagh denuncia, implicitamente ma con forza, il meccanismo per cui un testo originariamente allusivo e metaforico viene trasformato in affermazione ontologica. Il Paracleto, così come presentato nei Vangeli, non è mai descritto come un soggetto personale in senso proprio: non ha un corpo, non ha un volto, non ha un’azione propria se non quella di “ricordare”, “insegnare”, “guidare nella verità”. Tutti verbi che, se letti in chiave razionale, si applicano perfettamente al lavoro dell’intelletto. Attribuirli a una persona divina equivale, secondo Koerbagh, a trasformare la pedagogia in ontologia e l’allegoria in dogma. La critica si fa ancora più tagliente laddove Koerbagh osserva che la personalizzazione dello Spirito ha reso possibile l’edificazione di una terza persona divina e quindi la giustificazione del dogma trinitario, altrimenti privo di qualsiasi ancoraggio nei testi. Ma questa costruzione non nasce dal testo stesso, bensì da una volontà sistematica: è il frutto della teologia, non della rivelazione. Ed è una costruzione che,

come tutte le astrazioni scolastiche, si regge su distinzioni senza differenze, su formule ripetute senza pensiero. Koerbagh restituisce invece al lettore un'immagine essenziale, e in fondo profondamente umana: quella della verità come consolazione razionale, della conoscenza come presenza viva. Non è un'entità soprannaturale a guidare l'uomo, ma la sua stessa capacità di comprendere. Il Paracleto²⁴², allora, è ciò che accade quando l'ignoranza si dissolve, quando il mistero cede alla chiarezza, quando l'anima è condotta – non da fuori, ma da dentro – alla verità. Questo è il vero spirito che consola: l'intelligenza che illumina e libera.

L'operazione compiuta da Koerbagh – ridurre il Paracleto da ipostasi trinitaria a funzione razionale dell'intelletto – trova riscontro, diretto o strutturale, in più autori che, seppure per strade diverse, negano il carattere personale e ontologico dello Spirito Santo, sostituendovi una concezione più coerente con la razionalità naturale. Per Spinoza, ad esempio, ogni nozione di spirito disgiunta dalla sostanza unica e infinita è priva di significato. Nella *Ethica*²⁴³ come nel *Tractatus Theologico-Politicus*²⁴⁴, egli rifiuta ogni ipostasi trinitaria: lo “Spirito di Dio” è, per lui, nient'altro che la potenza stessa del

²⁴² L'interpretazione del Paracleto proposta da Koerbagh, in chiave eminentemente epistemica e razionalista, costituisce uno dei momenti più originali e radicali della sua opera. Nel leggere la figura dello “Spirito” non come soggetto personale, ma come *funzione del pensiero razionale*, Koerbagh si colloca all'interno di una tradizione minoritaria e spesso perseguitata, che ha rifiutato la lettura ipostatica dello Spirito Santo. La sua posizione presenta evidenti consonanze con alcune letture *ereticali antitrinitarie* fiorite tra XVI e XVII secolo, in particolare con quelle del socinanesimo polacco e olandese. Socini, ad esempio, pur non spingendosi fino alla completa identificazione dello Spirito con la ragione, ne nega recisamente la sussistenza personale autonoma, interpretandolo come *virtus Dei*, cioè come una forza operativa del Padre, priva di soggettività distinta. Analogamente, Johann Crell e Jonas Schlichting sottolineano che lo Spirito è una “energia comunicativa” e non un ente personale, enfatizzandone il valore funzionale e pedagogico. Tuttavia, Koerbagh compie un passo ulteriore: la sua rilettura non si ferma a una *spiritualizzazione funzionale* dello Spirito, ma ne compie una *trasposizione epistemologica integrale*. Il Paracleto non è più una forza che Dio esercita sull'uomo, ma una facoltà interiore, un processo cognitivo: *l'illuminazione della mente attraverso la chiarezza razionale*. È interessante notare che questa posizione riecheggia anche alcune intuizioni di Uriel da Costa, che, pur rifiutando le interpretazioni cristologiche dei testi veterotestamentari, intuisce nella ragione il vero criterio della “presenza divina”, contrapponendolo alla nozione superstiziosa di rivelazione miracolosa. In un contesto più ampio, si può leggere questa interpretazione koerbaghiana come parte del processo di *naturalizzazione delle figure religiose*, tipico della seconda generazione del razionalismo olandese, in cui anche Meyer e Van den Enden rifiutano sistematicamente ogni lettura metafisica del linguaggio sacro. Koerbagh, tuttavia, si distingue per la coerenza con cui porta alle estreme conseguenze questa visione: se il Paracleto è la verità che diventa intellegibile, allora il vero Consolatore non è una figura divina, ma un *effetto del sapere*. Il logos cristiano viene riassorbito in una *logica epistemica*, in cui ogni nozione dogmatica può (e deve) essere riconvertita in forma razionale o dissolta come mistificazione. In tal senso, la lettura koerbaghiana del Paracleto rappresenta non solo un rifiuto della Trinità, ma una proposta positiva: una *gnoseologia spirituale* senza teologia.

²⁴³ Cfr. Spinoza 1677b, II, P. 11.

²⁴⁴ Cfr. Spinoza 1670, I.

pensiero umano quando coincide con la conoscenza adeguata di Dio. Non vi è persona nello spirito, ma solo una modalità dell'agire razionale. Similmente, Socini, nel *Servatore*²⁴⁵ e nel *De Spiritu Sanctu*²⁴⁶, insiste che lo Spirito Santo non è un individuo, né un essere distinto dal Padre, ma una forma della volontà divina o della sua azione. Quando il Nuovo Testamento parla di “consolatore” o di “dono dello Spirito”, lo fa in senso morale e pratico, non ontologico. Si tratta di una energia trasmessa, non di un soggetto distinto. Descartes, pur non entrando direttamente nel dibattito cristologico, pone le basi filosofiche per una simile lettura. Nelle *Meditationes*²⁴⁷, ciò che viene da Dio e agisce in noi è la chiarezza, la comprensibilità, l'ordine. Ogni entità proposta come “vera” ma al di fuori del pensiero intellegibile è, per lui, da respingere. Uno spirito che consola e guida può solo coincidere con la rettitudine dell'intelletto. Anche Meyer, nel *Philosophia*²⁴⁸, mostra come tutte le rappresentazioni antropomorfe e personificate dello Spirito derivino da letture allegoriche mal comprese. Il “Paracleto”, lungi dall'essere persona, è il frutto della traduzione di metafore morali e didattiche in costrutti ontologici. Il suo è un lavoro filologico e razionalista, parallelo a quello di Koerbagh. Per Hobbes, lo “spirito” è da intendersi come movimento dell'anima o, più propriamente, come disposizione mentale. Nel *Leviathan*²⁴⁹, lo Spirito Santo è definito come la particolare ispirazione o influenza che spinge gli uomini a fare il bene. Lungi dall'essere una persona divina è un effetto interno alla psiche, un prodotto del linguaggio o dell'educazione. Nel pensiero di Uriel da Costa, si percepisce un'attitudine affine: egli rifiuta ogni ipostasi, ogni moltiplicazione divina. Nell'*Exame*²⁵⁰, mostra che gli “spiriti” evocati dalla tradizione rabbinica e cristiana sono strumenti retorici, mai realtà ontologiche. L'“altro consolatore” non è che la figura retorica di una legge interiore. Anche Bruno²⁵¹ rigetta la nozione di spirito personale. Per lui, lo spirito è la vita del tutto, l'anima del mondo, mai una coscienza distinta. Lo “spirito” che consola è quello dell'intelletto che, aderendo

²⁴⁵ Cfr. Socini 1656b, pp. 105-106.

²⁴⁶ Cfr. Socini 1656a, pp. 561-563.

²⁴⁷ Cfr. Descartes 1641, AT VII, p. 52.

²⁴⁸ Cfr. Meyer 1666, XIX.

²⁴⁹ Cfr. Hobbes 1651, III, 34.

²⁵⁰ Cfr. (da) Costa 1624, II, 18.

²⁵¹ Cfr. Bruno 1584b, IV.

all'uno, si riconcilia con la verità e quindi trova quiete. Van den Enden, nelle *Stellingen*²⁵², affronta la questione da una prospettiva politica: ogni dottrina religiosa che afferma entità non verificabili razionalmente è, per lui, sospetta. Il Paracleto, se inteso come guida alla verità, dev'essere identificato con l'uso pubblico e autonomo della ragione. Non si tratta di un'ipostasi da adorare, ma di un principio da esercitare. De la Court, nei *Discoursen*²⁵³, spinge ancora più in là la razionalizzazione: lo spirito che consola è, per lui, la conoscenza utile alla vita civile. Ogni interpretazione che trasforma la pedagogia religiosa in metafisica teologica è da respingere, perché oscura e inutile alla società. Anche Machiavelli, pur non trattando la teologia trinitaria, mostra che ogni ricorso a entità "intermedie" e misteriose serve più a fondare il potere del clero che a consolare l'animo umano. Il vero spirito che guida, nei *Discorsi*²⁵⁴, è la memoria razionale della storia e il giudizio prudente dell'uomo politico.

Nel paragrafo ventisette del secondo capitolo del *Ligt*, Koerbagh dirige la propria critica contro uno degli episodi evangelici più frequentemente utilizzati a sostegno della dottrina trinitaria: il battesimo di Gesù nel Giordano. Secondo la lettura tradizionale, in quel momento si manifesterebbero con chiarezza le tre persone divine: il Figlio immerso nelle acque, la voce del Padre dal cielo, la colomba – immagine dello Spirito – che scende dall'alto. Questa scena viene sistematicamente citata dai teologi come prova visibile e tangibile della Trinità. Ma Koerbagh, con acuta ironia e raffinata argomentazione, demolisce questa interpretazione, mostrandone l'inconsistenza concettuale e l'assurdità teologica. Il cuore della sua obiezione è chiaro: il fatto che si diano tre fenomeni distinti, percepibili con i sensi – un uomo nel fiume, una voce celeste, un animale in volo – non implica affatto che si tratti di tre persone consustanziali, eterne e coeterne, che coesistono in un'unica essenza divina. La teofania battesimale non è, per Koerbagh, che un episodio narrativo, una scena che non può reggere il peso ontologico che la dogmatica successiva vi ha caricato. Egli non nega la possibilità che il testo evangelico descriva un evento simbolico, ma rifiuta che da tale descrizione si possa trarre una definizione metafisica della natura di Dio. Koerbagh mostra come la lettura trinitaria si fondi su un salto indebito dal fenomeno al fondamento: si assumono tre presenze visibili come segno di tre essenze

²⁵² Cfr. (van den) Enden 1665, 15.

²⁵³ Cfr. (de la) Court 1662b, II, 7.

²⁵⁴ Cfr. Machiavelli 1531, I, 11.

divine distinte, senza che nulla nel testo imponga tale conclusione. La sua analisi mette in luce il meccanismo esegetico attraverso cui la teologia ha trasformato la narrazione in ontologia, e la descrizione in dogma. Si tratta, afferma l'autore, di un procedimento arbitrario, che presuppone ciò che pretende di dimostrare: ovvero che le tre figure del battesimo rappresentino le tre persone divine, e non – come sarebbe più semplice pensare – tre modi simbolici di rappresentare un evento religioso. L'argomento si rafforza quando Koerbagh invita il lettore a considerare con attenzione le entità in gioco: un uomo, un suono, un uccello. Nessuna di queste presenze può essere, nemmeno con l'aiuto delle più ardite metafore, l'espressione di una sostanza divina coeterna. La voce, per quanto solenne, non è una persona; la colomba, per quanto ispiratrice, non è uno spirito consustanziale. È ridicolo – scrive con tono tagliente – pretendere che da un uomo, un volatile e una voce si possa inferire una tri-unità ontologica. La scena, letta razionalmente, mostra tre oggetti corporei e sensibili. Tutto il resto è costruzione teologica posteriore. Koerbagh insiste sul fatto che questa costruzione è tanto più pericolosa quanto più si presenta come ovvia e indiscutibile. Il battesimo di Cristo, così come narrato, non dimostra nulla se non ciò che già si vuole trovare in esso. È l'esempio perfetto della lettura circolare: si assume la Trinità per interpretare il testo, e poi si usa il testo per provare la Trinità. Il passo evangelico, in realtà, non enuncia alcuna dottrina, ma racconta un evento. Tutto il resto – l'interpretazione trinitaria – è frutto dell'imposizione di categorie estranee al testo originario. La parte più corrosiva dell'argomentazione emerge nel momento in cui Koerbagh mostra che, portando avanti coerentemente il ragionamento trinitario, si arriverebbe a quattro persone e non tre. Se Cristo, in quanto uomo composto di anima e corpo, è una persona distinta, e se il Padre, il Figlio (in quanto Dio) e lo Spirito Santo sono tre, allora abbiamo una quarta persona. Il teologo, per evitare questo scivolamento, introduce una nuova distinzione – quella dell'unione ipostatica – ma così facendo non risolve il problema, lo moltiplica. Il tentativo di salvare la coerenza del dogma produce ulteriori complicazioni, che rivelano la natura arbitraria e autoalimentante del sistema dogmatico. Infine, Koerbagh richiama il lettore a un principio guida: Dio non è diventato nulla, né uomo, né carne, né immagine. L'essere eterno, infinito, immutabile non può trasformarsi né essere contenuto in una forma finita. Il Dio cristiano che “scende” nel mondo è, per Koerbagh, una contraddizione in termini: un infinito che diventa finito, un immutabile che muta, un trascendente che si fa figura. Tutto ciò non ha nulla di divino, e

tutto di mitologico. L'unico Dio che si può affermare con verità è quello che resta uno, semplice, assoluto – e non si lascia moltiplicare in ipostasi né ridurre a scena simbolica.

L'episodio evangelico del battesimo di Gesù, letto dai teologi trinitari come manifestazione ontologica delle tre persone divine, è stato invece riletto da molti pensatori moderni come una scena pedagogica, simbolica o retorica, priva di implicazioni metafisiche. L'argomentazione di Koerbagh²⁵⁵ trova infatti corrispondenza in più autori che, pur da prospettive differenti, negano che da un evento sensibile si possa trarre una verità sull'essenza di Dio. Spinoza, nel *Tractatus*²⁵⁶, è chiarissimo: la Scrittura non intende insegnare la verità filosofica, ma suscitare l'obbedienza morale. Le narrazioni bibliche – incluso il battesimo – vanno lette come strumenti di edificazione, non come formulazioni ontologiche. La voce, la colomba, l'uomo non sono entità divine, ma mezzi espressivi per ispirare timor di Dio e rettitudine. Leggerci la Trinità significa tradire il senso originario del testo. Anche Meyer, nel *Philosophia*²⁵⁷, insiste sulla necessità di distinguere tra retorica sacra e ontologia. Il battesimo, come ogni altra scena evangelica, usa figure per toccare il cuore, non per articolare una teoria dell'essere. Attribuire valore trinitario a un evento corporeo è, per lui, una forzatura e un anacronismo interpretativo.

²⁵⁵ La riduzione dello Spirito a facoltà dell'intelletto operata da Koerbagh ha un impatto teorico che va ben oltre la semplice critica al dogma trinitario: essa mina alle fondamenta l'intera impalcatura ontologica cristologica. Se lo Spirito non è una persona distinta ma un principio razionale interno all'uomo, allora l'evento evangelico del battesimo – tradizionalmente interpretato come manifestazione simultanea delle tre persone divine – perde ogni valore ontologico e diventa esclusivamente drammaturgia simbolica. Tale operazione implica una vera e propria demetafisicizzazione della rivelazione, in cui la narrazione sacra è letta secondo le categorie del linguaggio, dell'educazione morale e della funzione conoscitiva, e non più come espressione immediata dell'essere divino. Koerbagh, in questo senso, si collega alla tradizione antitrinitaria più radicale (Socini, Da Costa, Meyer), ma ne esaspera la portata razionalistica: dove Socini smonta l'ipostasi dello Spirito come *virtus Dei* e Da Costa nega ogni realtà ontologica agli eventi visibili, Koerbagh reinterpreta tutto l'apparato simbolico cristologico in chiave epistemica. L'affermazione che lo Spirito è una funzione dell'intelletto cancella la possibilità stessa di una distinzione personale intra-divina, trasformando ogni manifestazione "esterna" in espressione di un principio interno. In tal modo, l'episodio del battesimo non prova più nulla sull'essenza divina, ma solo sulla struttura pedagogica del messaggio cristiano: un passaggio dalla rivelazione oggettiva alla formazione soggettiva. Questa svolta ha conseguenze decisive anche per l'ontologia cristologica: se lo Spirito non è persona, allora anche il Figlio, nel suo rapporto con il Padre, non può essere persona divina in senso proprio. L'unità di Dio ritorna così ad essere assoluta, e ogni distinzione viene ridotta a nominalismo funzionale. La Trinità, da costruito metafisico, si dissolve in una sequenza di metafore pedagogiche. In tal senso, Koerbagh anticipa una visione proto-ermeneutica della religione, in cui il testo sacro non veicola essenze ma funzioni discorsive, e la comprensione sostituisce la fede come criterio di verità. L'operazione è tanto più radicale quanto più silenziosa: non si tratta solo di negare il dogma, ma di smontarne dall'interno le condizioni di pensabilità.

²⁵⁶ Cfr. Spinoza 1670, VII-XIII.

²⁵⁷ Cfr. Meyer 1666, II.

Socini, nel *Fili Dei Natura*²⁵⁸, contesta direttamente l'uso dogmatico del battesimo di Cristo: la voce udita, la discesa dello Spirito, l'immersione stessa non hanno alcun contenuto metafisico. Sono segni, atti, eventi storici, non fondamenti per costruire una distinzione eterna in Dio. La Trinità, dice, non nasce dal testo, ma vi è sovrapposta. Questa sovrapposizione è ciò che anche Hobbes denuncia con forza nel *Leviathan*²⁵⁹, dove mostra come i teologi trasformino le metafore in dogmi e i racconti in definizioni. Quando la religione si fonda su una lettura letterale e ipostatizzante di narrazioni simboliche, si apre la strada all'arbitrio e all'illusione. La Trinità è, in questo contesto, l'effetto di un uso retorico divenuto sistema. Nel pensiero di Uriel da Costa, ogni tentativo di derivare dottrine da eventi visibili è sospetto. Nell'*Exame*²⁶⁰, egli mette in guardia contro la tendenza a leggere in modo sostanziale ciò che va inteso come funzione o espressione. Lo Spirito in forma di colomba non è per lui una persona divina, ma una figura tradizionale per indicare la benedizione, la pace, o la presenza di Dio in senso simbolico. Anche Bruno²⁶¹, pur muovendosi in un registro diverso, mostra nei suoi dialoghi una forte avversione alla moltiplicazione delle ipostasi divine a partire da rappresentazioni corporee. La vera teologia, per lui, è cosmologica, non narrativa. L'Uno non si divide in tre perché si presenta sotto tre aspetti visibili: questa è, nella sua ottica, idolatria figurativa, non pensiero metafisico. Van den Enden, nelle *Stellingen*²⁶², critica duramente l'uso di eventi evangelici per sostenere concetti politici o teologici di portata assoluta. Ogni dottrina che nasce da immagini e viene poi assolutizzata, come la Trinità, è il risultato di un errore di lettura e di un abuso dell'autorità ecclesiastica. De la Court, nei *Discoursen*²⁶³, parte da un'altra angolazione ma arriva a simili conclusioni: ogni insegnamento religioso deve essere utile e chiaro. L'uso del battesimo per affermare una dottrina incomprensibile e inutile è, secondo lui, dannoso alla convivenza civile e alla libertà del pensiero. Descartes²⁶⁴, infine, sebbene non commenti il battesimo direttamente,

²⁵⁸ Cfr. Socini 1656a, pp. 282-284.

²⁵⁹ Cfr. Hobbes 1651, IV, 47.

²⁶⁰ Cfr. (da) Costa 1624, II, 19.

²⁶¹ Cfr. Bruno 1584d, III.

²⁶² Cfr. (van den) Enden 1665, 15.

²⁶³ Cfr. (de la) Court 1662b, II, 8.

²⁶⁴ Cfr. Descartes 1641, AT VII, p. 71.

afferma che ciò che è oggetto di fede non deve contraddire la ragione. Se da un evento si vuole trarre un contenuto dogmatico, è necessario che questo sia almeno concepibile. Ma l'idea che un uomo, una voce e una colomba possano essere tre persone di un unico Dio è, per lui, irricevibile. Persino Machiavelli, nei *Discorsi*²⁶⁵, mostra come le immagini sacre siano spesso usate per generare consenso e piegare la volontà del popolo. La trasformazione di segni in sostanze, di scene in dogmi, è parte di quella strategia politica che ha reso la religione cattolica più strumento di governo che fonte di verità.

Nei paragrafi ventottesimo e ventinovesimo, Koerbagh espone una delle sue critiche più radicali e storicamente consapevoli alla religione positiva: quella che riguarda la trasformazione degli uomini straordinari in divinità, processo che egli identifica come il motore primario dell'idolatria. È qui che la sua riflessione si fa al tempo stesso storica, antropologica e teologica: Dio, afferma Koerbagh, non è mai apparso direttamente all'uomo, ma sono gli uomini stessi ad avergli dato un volto, un corpo, una voce – e infine, un nome. In tal modo, l'invisibile è stato reso visibile, l'eterno trasformato in temporale, l'assoluto ridotto a immagine. E proprio in questo passaggio, apparentemente devoto, si cela la radice dell'errore: Dio è stato fatto a misura d'uomo, ed è da questa misura che si è generato l'idolo. Koerbagh descrive con tono disilluso il meccanismo con cui gli uomini, colpiti dalle doti morali, intellettuali o persino fisiche di certi personaggi, hanno finito per divinizzarli. La sequenza che egli tratteggia è lineare: prima l'ammirazione, poi la venerazione, infine il culto. Ciò che era straordinario è diventato soprannaturale, e infine oggetto di adorazione religiosa. Ma si tratta, egli afferma con decisione, di un processo errato tanto nel principio quanto nelle conseguenze: l'uomo straordinario non è Dio, e farlo tale significa corrompere l'idea stessa di divinità. La critica diventa più tagliente quando Koerbagh individua in Gesù il caso esemplare di questa dinamica idolatrica. Non si sofferma qui a negare la storicità del personaggio, né a confutare direttamente le sue parole o azioni. Il bersaglio è più ampio e più sottile: è il processo mediante il quale un uomo – forse eccellente, forse no – è stato progressivamente elevato al rango divino, fino a diventare la seconda persona della Trinità. Questo non è, per Koerbagh, un atto di fede, ma un tradimento della ragione. È l'ultima forma di idolatria: quella che non adora statue o simulacri, ma idee ipostatizzate. Il meccanismo è noto e

²⁶⁵ Cfr. Machiavelli 1531, I, 11.

ripetuto nella storia. Dopo la morte di uomini straordinari, i loro discepoli iniziano a moltiplicare i prodigi, ad aggiungere dettagli mitici, a costruire una narrazione salvifica. La memoria si trasforma in culto, e il culto in dogma. È così che il cristianesimo ha fatto di un predicatore giudeo il Figlio di Dio, di un evento umano la rivelazione assoluta, di un'esecuzione la redenzione del mondo. Koerbagh non accusa di malafede chi ha creduto, ma smaschera il meccanismo storico per cui ogni religione positiva, nel momento in cui si istituzionalizza, tende a fabbricare la divinità a partire dall'uomo. Nel paragrafo ventinove, l'argomentazione si allarga ulteriormente e si fa esplicitamente anticattolica. Koerbagh mostra come il processo di idolatria non si fermi alla figura fondatrice, ma si riproduca e si rafforzi con ogni generazione teologica. Se Cristo è stato divinizzato, allora anche il suo corpo, la sua immagine, i suoi simboli possono esserlo. È qui che egli introduce la critica alla transustanziazione: nella dottrina eucaristica, il corpo di Cristo – già divinizzato – viene trasformato nel pane consacrato. In questo modo, l'idolatria tocca l'apice: non solo si adora un uomo, ma si adora la sua materia, e in particolare una materia prodotta artificialmente – l'ostia. L'ostia consacrata diventa, agli occhi di Koerbagh, l'esempio perfetto dell'assurdo religioso: si pretende che Dio, essere infinito, si sia fatto carne; e che questa carne, a sua volta, possa essere contenuta in un frammento di pane; e che questo pane, pur non mutando aspetto né sapore, sia veramente il corpo di Dio. È difficile immaginare, suggerisce Koerbagh con pungente sarcasmo, una più evidente caricatura del divino. Il mistero della transustanziazione non è una verità profonda, ma un paradosso irragionevole. È l'ultima maschera dell'idolo. Koerbagh non si ferma all'analisi dottrinale. Egli denuncia la funzione politica e psicologica di queste operazioni idolatriche. Divinizzando l'uomo, e poi divinizzando le sue immagini e i suoi resti, la religione costruisce un sistema in cui il potere si esercita non con la ragione, ma con il timore, non con la verità, ma con la venerazione. L'idolo è potente perché non può essere discusso. È sacro perché non può essere esaminato. E ogni critica viene percepita come blasfemia. In questo modo, l'errore iniziale – la confusione tra grandezza umana e natura divina – si trasforma in strumento di controllo collettivo. La conclusione è chiara: Dio non è mai stato uomo, e nessun uomo potrà mai essere Dio. Ogni tentativo di unire il finito all'infinito, il temporale all'eterno, l'umano al divino, produce una religione non più basata sulla verità, ma sul mito. Per Koerbagh, il solo antidoto a questo processo è il ritorno a un'idea di Dio puramente razionale: un essere necessario, eterno, semplice, privo

di forma e di immagine. Laddove Dio assume un volto, inizia l'idolo. Laddove l'uomo si inginocchia davanti a un'ostia, un altare o un crocifisso, ha già dimenticato Dio.

L'analisi koerbaghiana del processo che conduce dalla grandezza umana alla divinizzazione, e da questa all'idolatria sistemica, trova eco in diversi pensatori del Seicento che, ciascuno a suo modo, hanno individuato nella deificazione dell'uomo un meccanismo pericoloso, storicamente reiterato, in grado di corrompere la religione e servire il potere. In Spinoza, questo processo è rifiutato con chiarezza. Nel *Tractatus Theologico-Politicus*²⁶⁶, egli denuncia come le religioni, per motivi politici e psicologici, tendano a trasformare uomini eccezionali in oggetti di culto. L'adorazione di Gesù non è, per lui, il fondamento della religione razionale, bensì una deviazione che ha prodotto superstizione e divisione. La vera pietà si fonda sulla conoscenza di Dio attraverso la natura, non sulla venerazione di persone o immagini. Un'analoga demistificazione si trova in Socini²⁶⁷, che respinge ogni forma di culto reso a Cristo in quanto Dio. Per lui, Gesù è uomo e maestro, non oggetto di adorazione. La trasformazione della sua figura in seconda persona della Trinità rappresenta l'errore originario da cui derivano le aberrazioni successive, tra cui quella – particolarmente esecrabile – della transustanziazione. Adorare un pezzo di pane è, secondo Socini, la forma estrema dell'idolatria cristiana. Hobbes, nel *Leviathan*²⁶⁸, sottolinea come la religione si serva di immagini, reliquie, e simboli per creare nel popolo un senso di reverenza verso entità che in realtà non comprendono. La divinizzazione dell'uomo, in questo contesto, è uno strumento di manipolazione: il re-sacerdote, il Cristo pantocratico, non sono che costruzioni del potere. Dove si adora un uomo, si obbedisce a chi parla in suo nome. Uriel da Costa, nell'*Exame*²⁶⁹, va oltre, mostrando come già nel giudaismo si fossero poste le basi per un culto dell'uomo mascherato da religione del Dio unico. Il passaggio al cristianesimo ha solo radicalizzato questa tendenza: Gesù, da maestro della legge, diventa entità divina, e con lui tutto il suo apparato simbolico. L'idolatria non è scomparsa con il monoteismo: ha solo cambiato forma. In Meyer²⁷⁰, la critica si concentra sulla lettura

²⁶⁶ Cfr. Spinoza 1670, XIV.

²⁶⁷ Cfr. Socini 1656a, pp. 284-290.

²⁶⁸ Cfr. Hobbes 1651, IV, 47.

²⁶⁹ Cfr. (da) Costa 1624, II, 20.

²⁷⁰ Cfr. Meyer 1666, I.

simbolica delle Scritture: ogni trasformazione dell'uomo in Dio nasce da interpretazioni allegoriche che tradiscono il senso letterale e storico dei testi. La divinizzazione nasce da una filologia corrotta, che moltiplica i significati per legittimare ciò che non è scritto. Bruno, nei suoi dialoghi, denuncia con passione la tendenza umana a cercare il divino nel volto dell'eccezionale. In particolare, nello *Spaccio*²⁷¹, mostra come la religione degeneri ogni volta che confonde la grandezza con l'eternità. L'eroe, il profeta, il martire diventano idoli, e il vero Uno si dissolve in immagini. La religione così intesa è idolatria di seconda generazione: più raffinata, ma non meno pericolosa. Van den Enden, nelle *Stellingen*²⁷², oppone a tutto ciò una religione civile fondata sulla ragione e l'utilità sociale. L'adorazione di uomini, di oggetti sacri, di simboli divinizzati è una pratica che serve solo a consolidare l'autorità dei pochi. Una religione libera non può tollerare alcuna forma di apoteosi personale. De la Court²⁷³, nel medesimo spirito, denuncia l'idolatria moderna come strumento di governo: la venerazione dell'ostia, delle immagini, dei santi non è altro che il riflesso di una struttura politica verticalizzata. Laddove si santifica l'uomo, si inchioda il cittadino alla sudditanza. Anche Descartes²⁷⁴, pur muovendosi con maggiore cautela, ammette che la verità non si può incarnare in nessun uomo. La ragione – e solo essa – è il criterio della fede. Ogni verità attribuita a una persona più che al contenuto stesso del suo insegnamento è sospetta. La persona, infatti, è mutevole; solo l'idea chiara e distinta è degna di fede. Infine, Machiavelli, nei *Discorsi*²⁷⁵, mette in guardia contro il culto degli uomini illustri: esso è sempre l'anticamera della corruzione politica. Là dove un cittadino è trasformato in essere sacro, la repubblica è minacciata. La divinizzazione dell'uomo è l'inizio della tirannide.

Il secondo capitolo del *Ligt* si chiude con un duplice movimento che unisce sintesi polemica e tensione emancipativa: da un lato, Koerbagh ribadisce con forza l'inconsistenza della dottrina trinitaria; dall'altro, eleva la ragione a criterio ultimo di discernimento, a strumento di liberazione, a luce che squarcia l'oscurità costruita dai teologi. Nei paragrafi trentesimo e trentunesimo, il tono si fa più netto, lo stile più

²⁷¹ Cfr. Bruno 1584d, III.

²⁷² Cfr. (van den) Enden 1665, 16.

²⁷³ Cfr. (de la) Court 1662b, II, 9.

²⁷⁴ Cfr. Descartes 1641, AT VII, p. 71.

²⁷⁵ Cfr. Machiavelli 1531, I, 12.

incisivo, l'intenzione più dichiarata: non si tratta più soltanto di smontare un dogma, ma di riconvocare l'intelligenza umana al suo compito più alto, che è quello di distinguere il vero dal falso, la chiarezza dall'ambiguità, la conoscenza dalla superstizione. Koerbagh apre il paragrafo trentesimo²⁷⁶ con un'affermazione che condensa il cuore di tutto il suo progetto: se la Trinità è vera, allora la ragione è falsa; e se la ragione è vera, la Trinità non può esserlo. Non c'è possibilità di conciliazione. Il dogma trinitario è, a suo avviso, la negazione sistematica del pensiero razionale: non può essere compreso, non può essere dimostrato, non può essere giustificato né con l'esperienza né con la logica. È dunque un costrutto privo di fondamento, mantenuto in vita solo dall'autorità ecclesiastica e dalla consuetudine sociale. Ma proprio per questo, aggiunge Koerbagh, esso è anche il simbolo di tutto ciò che ha oscurato il pensiero umano nel corso dei secoli. La verità, sostiene l'autore, non è nascosta, ma velata. Non manca, ma viene occultata. E il velo è costituito dal linguaggio dogmatico, dalle formule recitate ma non comprese, dalle tradizioni imposte come intoccabili. Ogni generazione ha ereditato la Trinità come un oggetto sacro che non si può né toccare né esaminare. Ma questo rispetto reverenziale è, in realtà, una forma di schiavitù mentale. Chi rinuncia a capire, rinuncia a essere uomo. Chi accetta il mistero come verità, rinuncia al giudizio. È questa la condizione che Koerbagh vuole spezzare: una religione che richiede obbedienza cieca al posto della comprensione è una religione contro l'umanità. Nel paragrafo trentunesimo, il discorso si allarga: l'oscurità

²⁷⁶ La distinzione tra ruolo e sostanza – introdotta da Koerbagh a partire dalla rilettura del Paracleto e culminante nei §§30-31 – costituisce un elemento cruciale per comprendere la struttura logica dell'intero attacco al dogma trinitario. Laddove la teologia cristiana ha progressivamente ipostatizzato funzioni narrative (il Padre che crea, il Figlio che redime, lo Spirito che guida) trasformandole in persone ontologiche, Koerbagh agisce in senso inverso: riconduce le "persone" a ruoli semantici, dissolvendone il fondamento sostanziale. Questa manovra di de-ipostatizzazione – già delineata nei paragrafi precedenti e ora ribadita in forma sintetica e militante – serve a scardinare l'intero edificio della Dryeenheid. Il nodo polemico è chiaro: se il dogma trinitario consiste nella coesistenza reale di tre persone in una sostanza divina unica, ma tali persone si rivelano essere solo nomi funzionali, allora l'intera struttura crolla. La teologia ha compiuto un salto abusivo: ha scambiato funzioni logico-discorsive per entità ontologiche. Koerbagh, invece, rivendica un principio di chiarezza epistemologica: dove nulla si distingue se non a parole, nulla si distingue in realtà. Questo smascheramento della nominalizzazione dell'essere è ciò che rende radicale il suo progetto. Quando afferma che "se la Trinità è vera, la ragione è falsa", Koerbagh non propone solo un'alternativa dottrinale, ma una vera e propria etica della conoscenza, fondata sull'integrità concettuale. Non è quindi solo la Trinità ad essere rifiutata, ma l'intera strategia ontologica della teologia dogmatica, che ha ipostatizzato il linguaggio per sottrarlo al giudizio della ragione. Il legame tra la distinzione ruolo/sostanza e la critica all'ipostasi si rivela quindi strutturale: nel momento in cui si dissolve la pretesa di una persona divina distinta (in quanto ruolo elevato a sostanza), si dissolve anche la possibilità di parlare di Trinità. E con essa, crolla tutta la metafisica che ha giustificato per secoli l'obbedienza al mistero come sostituto della verità. Koerbagh chiude non con una negazione, ma con una rieducazione dell'intelletto: la scelta della luce non è solo razionale, ma etica.

della Trinità è solo un esempio, per quanto clamoroso, di una più vasta oscurità che ha avvolto la teologia, la filosofia e la società intera. L'autore descrive un mondo in cui la luce è stata bandita e in cui ogni tentativo di vedere è stato punito. I filosofi sono stati messi al rogo, i pensatori imprigionati, le verità messe a tacere. E tutto questo – sottolinea – non per difendere Dio, ma per difendere il potere degli uomini che parlano in nome di Dio. Il dogma non è nato per illuminare, ma per dominare. E la Trinità, con il suo imperscrutabile intrico di persone, essenze e modi di esistere, è l'emblema perfetto di questo dominio dell'oscurità. Ma non tutto è perduto. Proprio in chiusura, Koerbagh lancia un invito e un auspicio: che la luce brilli nei luoghi oscuri, che la conoscenza torni a guidare l'uomo, che l'intelletto si rialzi dal lungo sonno nel quale è stato costretto. La verità, dice, non ha bisogno di mistero, ma di chiarezza. Non esige fede, ma comprensione. Non si impone per autorità, ma si conquista con fatica. In questo breve appello finale, si coglie una delle voci più limpide del razionalismo neerlandese: una voce che non urla, ma illumina, che non insulta, ma svela, che non comanda, ma conduce. Non è un caso che Koerbagh chiuda con l'immagine del lume che splende nei luoghi oscuri: essa non è solo retorica, ma programma. È un'etica della verità che si contrappone all'estetica del mistero. È una visione del mondo in cui Dio non è nascosto tra le pieghe dell'incomprensibile, ma presente nella coerenza dell'essere e nella trasparenza del pensiero. Per questo, il capitolo non si chiude su una condanna, ma su una possibilità. La possibilità, per chi legge, di scegliere la luce.

L'appello di Koerbagh affinché la ragione si rialzi, si liberi, torni a brillare nei luoghi oscuri della credulità, trova eco nel cuore stesso del razionalismo moderno. In quasi tutti i pensatori che ne accompagnano idealmente il percorso, la ragione non è solo uno strumento teorico: è una virtù civile, una pratica morale, una condizione di libertà. Che si tratti di critica teologica, politica o gnoseologica, la ragione è sempre ciò che emancipa, distingue, rischiarà. In Spinoza, essa è il fondamento stesso della libertà umana. L'*Ethica* è costruita come una geometria dell'intelletto: l'uomo libero è colui che comprende, e quindi non teme. Nel *Tractatus Theologico-Politicus*²⁷⁷, la ragione è ciò che permette di separare la fede autentica dalla superstizione, la religione civile dalla teocrazia. Dove la ragione non governa, regnano l'arbitrio e la paura. Socini, sul piano

²⁷⁷ Cfr. Spinoza 1670, XV.

teologico, nel *De Auctoritate Scripturae Sacrae*²⁷⁸ fa della razionalità il criterio di discernimento dottrinale: una verità che non può essere spiegata, dice, non può essere obbligatoria. La religione, per lui, deve rivolgersi all'intelletto, non soltanto all'autorità: credere razionalmente è credere liberamente. Descartes²⁷⁹, pur più legato alla metafisica, pone come fondamento del sapere il cogito: ogni verità deve potersi fondare sulla chiarezza e distinzione dell'idea. La fede non è irrazionale, ma sovrarazionale – e dunque mai in contrasto con il pensiero retto. Là dove si impone l'oscurità, scrive, bisogna sospendere il giudizio. In Hobbes²⁸⁰, la ragione assume una forma più civile e contrattualistica: è ciò che consente agli uomini di uscire dallo stato di natura e costruire il patto sociale. Ma anche nella religione, essa ha un ruolo essenziale. Le verità dogmatiche devono potersi spiegare; altrimenti, sono strumenti del potere ecclesiastico, non contenuti della fede. Bruno, più visionario, è altrettanto saldo nella sua fiducia nella ragione: la filosofia, per lui, è la luce che dissolve gli idoli. Nello *Spaccio*²⁸¹, la verità si fa strada a colpi di rivelazione intellettuale: gli dèi decaduti sono quelli che hanno accecato la mente; quelli che risorgono sono le virtù del pensiero. In Meyer²⁸², la ragione è la chiave dell'interpretazione biblica: se le Scritture devono parlare a tutti, devono poter essere comprese da ciascuno. Il senso profondo del testo è accessibile solo se si accetta che il criterio non è l'autorità ecclesiastica, ma la coerenza razionale del contenuto. Uriel da Costa si fa testimone del fallimento della religione senza ragione: la sua critica non è solo teorica, ma vissuta. Nell'*Exame*²⁸³, mostra come l'accettazione del mistero abbia prodotto non libertà, ma angoscia, isolamento, violenza. Solo la ragione – sobria, sobria anche nel disincanto – può impedire che la fede diventi tirannide. Van den Enden, nelle *Stellingen*²⁸⁴, scrive un manifesto della razionalità repubblicana: ogni dottrina deve poter essere discussa pubblicamente, ogni legge compresa, ogni autorità spiegata. La ragione è il collante di una società libera e la prima condizione della pace. De la Court, nei

²⁷⁸ Cfr. Socini 1656a, p. 118.

²⁷⁹ Cfr. Descartes 1641, AT VII, p. 36.

²⁸⁰ Cfr. Hobbes 1651, III, 32 e 36.

²⁸¹ Cfr. Bruno 1584d, III.

²⁸² Cfr. Meyer 1666, I.

²⁸³ Cfr. (da) Costa 1624, II, 20.

²⁸⁴ Cfr. (van den) Enden 1665, 16.

*Discoursen*²⁸⁵, traduce tutto questo in chiave pragmatica: la razionalità non è una virtù astratta, ma un bene comune. Una religione irrazionale produce cittadini passivi; una fondata su chiarezza, utilità e comprensibilità forma individui capaci di libertà. Anche Machiavelli²⁸⁶, pur lontano da ogni sistemazione teologica, intuisce che la vera forza di una repubblica sta nella razionalità delle sue leggi, nella trasparenza delle sue istituzioni. Le religioni che fioriscono nelle repubbliche sono semplici, ragionevoli, orientate all'azione. Quelle che oscurano con misteri, al contrario, educano alla passività e al dispotismo²⁸⁷.

Maestro soltanto umano, divino per quanto mortale: la figura del Cristo

Per quanto apparentemente eterogenea e, a tratti, disorganizzata, la struttura del terzo capitolo del *Ligt* si mostra in realtà come un'unità complessa e ragionata che, attraverso l'intera struttura del capitolo stesso, va a minare le radici dell'intera dottrina cristologica, codificata e definita, nel XVII secolo, da oltre millecinquecento anni²⁸⁸. Il punto di partenza di Koerbagh è un gesto fondativo: ridefinire cosa si intenda per “salvezza” al di fuori della teologia, cioè fuori da ogni sistema rivelato, e ricondurre questo concetto all'ambito della conoscenza razionale. Nei primi due paragrafi si delinea con chiarezza la cornice entro cui si muoverà tutto il discorso successivo: la salvezza non è un'azione divina né un premio ultraterreno conferito secondo criteri imperscrutabili, ma una condizione dell'anima connessa alla conoscenza e alla verità. Koerbagh oppone con decisione al concetto tradizionale di redenzione un'idea soteriologica fondata sulla scienza naturale e sulla filosofia morale. Non è Dio, o un mediatore soprannaturale, a

²⁸⁵ Cfr. (de la) Court 1662b, II, 10.

²⁸⁶ Cfr. Machiavelli 1531, I, 11.

²⁸⁷ Come ha osservato van Bunge, l'anticlericalismo di Koerbagh si innesta nel paradigma repubblicano della prima età moderna olandese, secondo cui solo una religione eticamente orientata e priva di misteri può coesistere con una cittadinanza libera e razionale. Le repubbliche necessitano di chiarezza, non di rivelazione (cfr. van Bunge 2001).

²⁸⁸ Martin Mulsow ha evidenziato come il terzo capitolo del *Ligt* non sia affatto una sequenza disorganica di provocazioni, ma un progetto teorico coerente di demolizione della cristologia tradizionale, svolto per passaggi argomentativi concatenati che vanno dalla critica semantica dei nomi sacri alla dissoluzione della figura redentiva di Cristo (cfr. Mulsow 2022).

salvare l'uomo: è la verità a farlo, nella misura in cui l'individuo è in grado di riconoscerla. In questo quadro, la "salvezza" coincide con un perfezionamento della mente che si emancipa dall'errore attraverso il discernimento razionale. Di conseguenza, ciò che non può essere conosciuto o giustificato con la ragione, non può nemmeno essere fonte di salvezza. Il criterio di verità, e quindi di salvezza, è interno alla ragione stessa. Tale impostazione comporta un capovolgimento radicale del paradigma teologico. Dove il cristianesimo aveva posto la fede, Koerbagh pone la conoscenza; dove aveva collocato la grazia, egli colloca la comprensione. Il passaggio da una condizione di ignoranza a una di verità diventa, di fatto, l'unica trasformazione soteriologica possibile. In questo senso, si comprende anche la funzione che Koerbagh assegna all'educazione e allo studio: essi non sono strumenti collaterali o accessori, ma condizioni imprescindibili della redenzione dell'individuo. Il lessico utilizzato nel testo, pur privo di tecnicismi scolastici, è fortemente indicativo: si insiste su concetti come "conoscenza", "ragione", "verità" e "discernimento", che vanno intesi non solo come categorie epistemologiche, ma anche come strumenti etici. Non vi è qui alcun bisogno di un'illuminazione mistica o di un intervento soprannaturale. Il sapere razionale è pienamente sufficiente a garantire all'essere umano la condizione che il linguaggio teologico aveva chiamato "salvezza". Da questo punto di vista, si può parlare di un'autentica demistificazione del linguaggio religioso: termini come "salvezza", "beatitudine", "anima" vengono mantenuti, ma totalmente svuotati di ogni connotazione trascendente. Essi non designano più un'alterità metafisica, bensì una trasformazione del soggetto nella misura in cui esso acquisisce conoscenza e agisce secondo verità. Anche la nozione di "beatitudine" non si riferisce più a uno stato postumo dell'anima, ma a una condizione di benessere interiore connessa alla comprensione del reale. Il valore polemico implicito in questa ridefinizione è evidente: Koerbagh si oppone non tanto a singoli dogmi, quanto all'intero impianto teologico che fonda la salvezza su elementi esogeni, arbitrari o misteriosi. In luogo di tutto ciò, egli propone un paradigma laico e razionale, nel quale la mente umana, attraverso l'esercizio autonomo della ragione, può riconoscere la verità e quindi salvarsi. Non vi è alcun merito da attribuire a istituzioni religiose, a rituali o a figure di mediazione: tutto avviene dentro e per mezzo dell'individuo pensante. Questa impostazione sarà mantenuta con coerenza per l'intero capitolo e troverà sviluppi cruciali nei paragrafi successivi, in particolare quando verranno messi in discussione il valore del nome di Gesù, la funzione redentrice

della morte e il concetto stesso di Cristo. Ma già nei primi due paragrafi è possibile riconoscere con chiarezza l'architettura del pensiero di Koerbagh: il sapere è salvezza, e nulla che sia al di fuori del sapere razionale può redimere l'uomo.

La ridefinizione razionale della salvezza proposta da Koerbagh nei trova punti di convergenza e di contrasto con numerosi autori del suo tempo, a cominciare da Spinoza. Nell'*Ethica*²⁸⁹ si afferma che la beatitudine non è un premio, ma consiste nella stessa attività del conoscere, cioè in una gioia prodotta dalla comprensione necessaria del reale. La salvezza, per Spinoza, è l'autentico sapere della mente che coincide con l'amore intellettuale di Dio, in netto contrasto con ogni modello teologico fondato sulla rivelazione o sulla fede passiva. Analogamente, Descartes sottolinea l'autonomia della ragione nella distinzione tra vero e falso, affermando nelle *Meditationes*²⁹⁰ che la volontà non può aderire a ciò che non è chiaramente e distintamente percepito come vero. Tuttavia, rispetto a Koerbagh, egli mantiene un vincolo più stretto con il concetto di verità divina come fondamento della certezza, non giungendo a una secolarizzazione completa della salvezza come condizione razionale dell'individuo. Hobbes, nel *Leviathan*²⁹¹, offre un'interpretazione radicalmente politica della salvezza, sostenendo che essa non può essere compresa né realizzata al di fuori della struttura dello Stato sovrano. In questo senso, egli disinnescava la dimensione escatologica della dottrina cristiana per sottometterla al controllo civile, ma non la rielabora, come fa Koerbagh, in chiave gnoseologica ed etica. Nel contesto neerlandese, Meyer propone nella *Philosophia S. Scripturae interpretes*²⁹² un modello in cui la comprensione delle Scritture e delle nozioni morali deve passare per il vaglio della ragione naturale, affermando una posizione molto vicina a quella koerbaghiana: nessuna dottrina può dirsi vera, e dunque salvifica, se non è comprensibile e giustificabile razionalmente. Bruno, infine, nel *De la causa*²⁹³, rigetta l'idea che la verità possa essere fondata su autorità esterne, identificando il vero con ciò che corrisponde alla struttura dell'intelletto e dell'universo. Sebbene il suo orizzonte cosmologico sia molto più ampio di quello etico di Koerbagh, entrambi condividono il

²⁸⁹ Cfr. Spinoza 1677b, V, PP. 32, 42.

²⁹⁰ Cfr. Descartes 1641, AT VII, p. 59.

²⁹¹ Cfr. Hobbes 1651, III, 43.

²⁹² Cfr. Meyer 1666, I.

²⁹³ Cfr. Bruno 1584b, III.

rigetto del soprannaturale come fonte di verità. L'opera di Koerbagh si distingue però per il suo esplicito intento pedagogico e laicizzante: laddove altri autori conservano margini di ambiguità tra rivelazione e ragione, egli stabilisce fin dall'inizio che la salvezza non è altro che un sapere critico, trasparente, accessibile, e fondato interamente sulla capacità del soggetto di discernere ciò che è vero da ciò che non lo è. Questo posizionamento lo rende uno degli interpreti più radicali dell'idea che la redenzione, lungi dall'essere un atto di fede, sia un atto di conoscenza.

Nei seguenti due paragrafi, Koerbagh prende di mira uno dei pilastri della dottrina cristiana: l'idea che la morte, in particolare quella di Gesù, costituisca un atto redentore. Con tono lucidamente demistificante, egli disarticola la nozione stessa di morte salvifica, affermando che nulla di ciò che implica la corruzione o la cessazione del corpo possa essere ritenuto fonte di salvezza. La sua argomentazione si fonda su un principio razionale: la salvezza, se è uno stato dell'anima, deve avvenire in vita e nella coscienza, non può essere il prodotto di un evento esterno, soprattutto non di un evento che priva il soggetto della sua capacità di pensare, come la morte. Koerbagh oppone alla narrazione cristologica della redenzione attraverso il sacrificio una visione nella quale la morte, intesa come cessazione delle funzioni razionali, è precisamente l'opposto della salvezza. Se la salvezza è conoscenza, e la conoscenza è attività della ragione, la morte non può che essere perdita, non compimento. La posizione è netta: qualsiasi sistema teologico che fondi la speranza in un evento che annienta la coscienza si basa su una contraddizione. Inoltre, egli evidenzia come le religioni usino la morte non come simbolo, ma come leva emotiva e dispositivo di potere. L'idea che qualcuno debba morire per la salvezza altrui viene decostruita come elemento mitico, non fondato su alcuna logica naturale o giustificabile razionalmente. In questo senso, Koerbagh conduce un'operazione di riformulazione radicale dei concetti di redenzione, colpa e giustizia, rifiutando tanto l'espiazione quanto il sacrificio vicario. La critica koerbaghiana alla salvezza fondata sulla morte trova analogie parziali con l'orizzonte etico di Spinoza²⁹⁴, dove il bene non può derivare dalla passività o dalla distruzione della mente, ma solo dalla sua attività perfetta. Spinoza rigetta l'idea di un'anima che possa trarre beneficio da qualcosa che interrompa la sua attività conoscitiva. Anche Bruno, nello *Spaccio*²⁹⁵, attacca i miti

²⁹⁴ Cfr. Spinoza 1677b, IV, P. 18.

²⁹⁵ Cfr. Bruno 1584d, I.

religiosi legati alla violenza e al sacrificio, denunciando le finzioni teologiche come strumenti di controllo. Tuttavia, Bruno conserva un orizzonte cosmico-sacrale che Koerbagh rigetta esplicitamente. Hobbes, nel *Leviathan*²⁹⁶, pur non negando la centralità della morte nella religione cristiana, la considera un fatto civile: la credenza nella salvezza tramite la morte è utile al potere sovrano, ma non ha alcuna validità naturale. Nell'*Exame*²⁹⁷, da Costa sostiene che le tradizioni farisaiche hanno trasformato la legge in superstizione, e non esita a criticare la credenza cieca in precetti religiosi privi di fondamento razionale. Sebbene non discuta esplicitamente il tema della morte redentrice, la sua impostazione anticipa la messa in discussione koerbaghiana del concetto stesso di salvezza tradizionale.

I paragrafi quinto e sesto del capitolo segnano l'emersione esplicita del nucleo più radicale e insieme fondativo del pensiero di Koerbagh: la coincidenza integrale tra ragione e salvezza. Se nei paragrafi precedenti egli aveva smantellato le pretese soteriologiche della fede, della morte e del nome, qui ne mostra il sostituto razionale. Il sapere, inteso non come accumulo di nozioni ma come attività critica della mente, viene elevato a principio redentivo. L'anima si salva non perché crede, spera o adora, ma nella misura in cui conosce, comprende e giudica. Il sapere non è un accessorio della vita spirituale: ne è la condizione essenziale. Chi ignora non è soltanto inconsapevole, è perduto. Chi conosce, invece, è già sulla via della liberazione. Ma non basta ricevere informazioni: Koerbagh insiste sul fatto che è solo chi sa usare la ragione, chi è capace di apprendere con metodo e di applicare con rigore ciò che apprende, a potersi dire realmente sulla via della salvezza. La mente istruita è la mente salva. Di conseguenza, il criterio stesso della redenzione muta: non vi è più bisogno di grazia o di intercessione, ma solo di verità conosciuta e vissuta. Questa riflessione implica una nuova antropologia etica: il sapiente non è più colui che ha ricevuto una missione divina, ma colui che ha esercitato il proprio intelletto. Il vero saggio non è il profeta o il teologo, ma l'uomo che ha scelto di pensare. L'autorità spirituale non si fonda più sul carisma o sulla rivelazione, ma sulla capacità di ragionare in modo giusto. È la ragione, non la fede, a rendere un uomo degno di essere seguito. In questo rovesciamento si riconosce la vera cifra del razionalismo radicale koerbaghiano: la salvezza non discende più da Dio, ma sale dall'intelligenza

²⁹⁶ Cfr. Hobbes 1651, III, 43.

²⁹⁷ Cfr. (da) Costa 1624, I, 2.

dell'uomo. Koerbagh afferma anche, con forza, che la salvezza è incompatibile con la fede cieca. L'obbedienza non redime. La conformità ai dogmi non è sufficiente. Se manca il pensiero critico, ogni osservanza religiosa diventa vano rituale. L'anima si salva solo nella misura in cui si libera dall'ignoranza, e ciò significa che la redenzione è un processo interiore, attivo, fondato sul lavoro della mente. Non si ottiene attraverso una formula, ma attraverso una trasformazione del modo di pensare. Nel capitolo sesto, Koerbagh articola ulteriormente questa tesi, mostrando come l'ignoranza non sia una condizione naturale da sopportare, ma una deviazione da correggere. L'uomo nasce con la capacità di ragionare: se non lo fa, si tradisce. Non è la debolezza a rendere perduti, ma l'abdicazione al pensiero. Per questo, il sapere è salvezza: non perché produca effetti morali, ma perché restituisce l'uomo a se stesso. L'intelligenza non redime perché è buona, ma perché è vera. Così, la conoscenza diventa il contenuto stesso della redenzione. Non si è salvati per fede, ma per verità. E la verità, a sua volta, non si riceve: si costruisce. Pensare rettamente non è un atto di ricezione, ma di produzione. L'uomo non deve aspettare che la luce arrivi da fuori: deve accenderla da sé. La ragione è questa luce. Dove essa brilla, vi è già la salvezza. L'identificazione tra ragione e salvezza formulata da Koerbagh nel binomio dei paragrafi quinto-sesto si colloca al centro di un ampio panorama filosofico seicentesco che tende a sostituire la fede dogmatica con la conoscenza razionale. In Spinoza²⁹⁸, la beatitudine consiste proprio nell'esercizio della mente che conosce adeguatamente l'ordine necessario della realtà. La salvezza è quindi un effetto interno della comprensione, non il risultato di una grazia esterna. L'anima si libera nella misura in cui conosce, e ciò che salva è il vero. In Descartes²⁹⁹, pur non tematizzata nei termini religiosi della soteriologia, la salvezza è implicitamente contenuta nella chiarezza dell'idea: ciò che può essere conosciuto con chiarezza e distinzione è ciò su cui si può fondare ogni certezza. La verità razionale non redime in senso teologico, ma è l'unica forma possibile di liberazione dall'errore e dal dubbio. Koerbagh porta questa impostazione a un livello etico: conoscere non è solo utile, è doveroso. Anche in Meyer³⁰⁰ troviamo la coincidenza tra sapere e moralità: la verità, intesa come interpretazione razionale della Scrittura, è ciò che salva, perché permette all'individuo di agire con

²⁹⁸ Cfr. Spinoza 1677b, V, P. 25.

²⁹⁹ Cfr. Descartes 1641, AT VII, p. 35.

³⁰⁰ Cfr. Meyer 1666, VII.

giustizia e chiarezza. Ogni verità religiosa non fondata sulla ragione è da rigettare, e ciò che non può essere compreso non può nemmeno salvare. Koerbagh, più ancora, sostituisce alla Scrittura la ragione come unica fonte legittima di verità e redenzione. Nel pensiero di Socini³⁰¹, la funzione pedagogica del messaggio di Cristo assume un ruolo centrale: non è la fede cieca a salvare, ma l'accoglienza consapevole dell'insegnamento morale. La salvezza dipende dal sapere, non dall'appartenenza confessionale. Cristo è utile in quanto insegna ciò che è giusto e vero, non perché detiene un potere divino. Koerbagh porta questa lettura oltre: è il sapere stesso a redimere, senza necessità di alcun maestro. In Machiavelli³⁰², benché non religioso, la conoscenza della storia è presentata come condizione di libertà e di stabilità politica. Il sapere, in questo senso, non salva l'anima ma salva la repubblica. L'intelligenza storica e pratica è la via alla sicurezza e alla durata delle istituzioni. Koerbagh offre un parallelo filosofico: l'intelligenza salva l'individuo dalla rovina dell'errore. Per tutti questi autori, la ragione è condizione imprescindibile della verità, e la verità coincide con la liberazione. Koerbagh sintetizza questa tradizione e ne propone la sua forma più rigorosa: conoscere è già redimersi. L'identificazione tra ragione e salvezza formulata da Koerbagh nei si colloca al centro di un ampio panorama filosofico seicentesco che tende a sostituire la fede dogmatica con la conoscenza razionale. In Spinoza³⁰³, la beatitudine consiste proprio nell'esercizio della mente che conosce adeguatamente l'ordine necessario della realtà. La salvezza è quindi un effetto interno della comprensione, non il risultato di una grazia esterna. L'anima si libera nella misura in cui conosce, e ciò che salva è il vero. In Descartes³⁰⁴, pur non tematizzata nei termini religiosi della soteriologia, la salvezza è implicitamente contenuta nella chiarezza dell'idea: ciò che può essere conosciuto con chiarezza e distinzione è ciò su cui si può fondare ogni certezza. La verità razionale non redime in senso teologico, ma è l'unica forma possibile di liberazione dall'errore e dal dubbio. Koerbagh porta questa impostazione a un livello etico: conoscere non è solo utile, è doveroso. Anche in Meyer³⁰⁵ troviamo la coincidenza tra sapere e moralità: la verità, intesa come interpretazione

³⁰¹ Cfr. Socini 1656b, pp. 104-106.

³⁰² Cfr. Machiavelli 1531, I, 1.

³⁰³ Cfr. Spinoza 1677b, V, P. 25.

³⁰⁴ Cfr. Descartes 1641, AT VII, p. 35.

³⁰⁵ Cfr. Meyer 1666, VII.

razionale della Scrittura, è ciò che salva, perché permette all'individuo di agire con giustizia e chiarezza. Ogni verità religiosa non fondata sulla ragione è da rigettare, e ciò che non può essere compreso non può nemmeno salvare. Koerbagh, più ancora, sostituisce alla Scrittura la ragione come unica fonte legittima di verità e redenzione. Nel pensiero di Socini³⁰⁶, la funzione pedagogica del messaggio di Cristo assume un ruolo centrale: non è la fede cieca a salvare, ma l'accoglienza consapevole dell'insegnamento morale. La salvezza dipende dal sapere, non dall'appartenenza confessionale. Cristo è utile in quanto insegna ciò che è giusto e vero, non perché detiene un potere divino. Koerbagh porta questa lettura oltre: è il sapere stesso a redimere, senza necessità di alcun maestro. In Machiavelli³⁰⁷ la conoscenza della storia è presentata come condizione di libertà e di stabilità politica. Il sapere, in questo senso, non salva l'anima ma salva la repubblica. L'intelligenza storica e pratica è la via alla sicurezza e alla durata delle istituzioni. Koerbagh offre un parallelo filosofico: l'intelligenza salva l'individuo dalla rovina dell'errore. Per tutti questi autori, la ragione è condizione imprescindibile della verità, e la verità coincide con la liberazione. Koerbagh sintetizza questa tradizione e ne propone la sua forma più rigorosa: conoscere è già redimersi.

Con i paragrafi compresi tra il settimo e il decimo, Koerbagh inaugura una critica³⁰⁸ rigorosa alla funzione salvifica attribuita al nome di Gesù nel cristianesimo. La sua argomentazione parte da un assunto che attraversa tutto il capitolo: ciò che non ha contenuto razionale non può avere efficacia reale. Applicando questo principio al linguaggio religioso, egli mostra come l'intera dottrina della salvezza per mezzo del nome

³⁰⁶ Cfr. Socini 1656b, pp. 104-106.

³⁰⁷ Cfr. Machiavelli 1531, I, 1.

³⁰⁸ Il rigetto koerbaghiano della potenza salvifica del nome di Gesù rappresenta una delle denunce più radicali contro la reificazione linguistica operata dalla teologia cristiana. In questa sede non si tratta solo di smascherare un errore concettuale, ma di mostrare come l'ontologizzazione del simbolo (cioè, la trasformazione del nome in realtà salvifica) sia una strategia di potere: un'operazione che, sotto parvenza teologica, serve a sottrarre il concetto al giudizio razionale e a vincolare la salvezza a un dispositivo liturgico controllato dalle istituzioni ecclesiastiche. Koerbagh, in linea con una parte della tradizione libertina e anticlericale del Seicento, intuisce che il linguaggio sacro diventa efficace non perché vero, ma perché imposto come efficace. Il nome non salva per virtù propria, ma perché così ha stabilito un'autorità: è in questo passaggio che il simbolo diventa strumento politico. La salvezza pronunciata dalla bocca, senza passare per l'intelletto, è in realtà un atto di obbedienza, non di verità. Da questo punto di vista, l'intervento di Koerbagh si inserisce in una genealogia critica che da Bruno a Spinoza, da Socini a Hobbes, smonta sistematicamente la pretesa performativa dei nomi sacri, restituendoli alla loro natura di segni convenzionali e disinnescandone il potenziale coercitivo. La vera posta in gioco non è dunque solo teologica, ma profondamente politica: chi controlla il significato dei nomi, controlla anche l'accesso alla salvezza. E dunque, alla legittimità.

sia un'aberrazione logica. Pronunciare "Gesù", secondo Koerbagh, non salva: il nome è solo un suono, un'etichetta linguistica priva di sostanza conoscitiva. Nell'ottavo paragrafo egli evidenzia la pericolosità di affidarsi a parole vuote come fossero strumenti di salvezza. La tradizione teologica ha spesso attribuito al nome di Gesù una potenza intrinseca, tale da produrre effetti spirituali a prescindere dalla comprensione. Ma Koerbagh demolisce questa credenza, mostrando che nulla può salvare se non è pensato, compreso, giudicato. L'idea che basti invocare un nome per ottenere la vita eterna equivale, per lui, a una forma di superstizione linguistica. Questo errore – prosegue nel nono paragrafo – non è solo teorico, ma profondamente pratico: sostituendo la conoscenza con il suono, si crea un rapporto passivo con la verità. La parola "Gesù" viene usata come formula magica, come incantesimo capace di redimere. Ma Koerbagh nega che il linguaggio abbia questa potenza. La parola, se non è fondata sulla ragione, è inganno. Il vero significato non sta nella fonetica ma nel concetto. E se il concetto non è chiaro, allora il nome è inutile. Solo ciò che può essere analizzato e compreso ha valore salvifico. Nel paragrafo successivo, Koerbagh generalizza il suo attacco, estendendolo a tutto il sistema simbolico-religioso fondato su parole sacralizzate. Il linguaggio sacro è uno strumento di potere, non di verità. Esso agisce oscurando, non illuminando. L'attribuzione automatica di valore soteriologico a certi termini – come "Gesù", "Cristo", "Salvatore" – non ha alcun fondamento nella natura delle cose. Si tratta, per Koerbagh, di pure convenzioni, trasformate in dogmi per perpetuare l'autorità delle istituzioni ecclesiastiche. A livello teorico, Koerbagh ribadisce che la salvezza non può essere una funzione del linguaggio. La parola non crea realtà, ma la rappresenta. E se ciò che rappresenta non è vero, essa diventa un ostacolo alla verità. In tal senso, l'intera teologia fondata sul nome di Gesù viene smontata come un impianto basato su suggestione verbale. La verità non ha bisogno di parole speciali, né di formule. Essa si riconosce nella chiarezza e nella coerenza del pensiero, non nell'invocazione. Da questo discorso emerge una tesi radicale: la redenzione non passa attraverso il verbo, ma attraverso l'intelletto. Chi pensa rettamente è salvo, anche se non pronuncia mai il nome di Gesù. Chi pronuncia il nome senza pensare, non è salvo. Il potere non sta nella bocca, ma nella mente. La salvezza si dà solo dove c'è conoscenza. E la conoscenza è indipendente dai nomi. Nel rigetto da parte di Koerbagh della potenza salvifica attribuita al solo nome di Gesù si riflette un più ampio rifiuto della sacralità del linguaggio, tema che attraversa molte delle opere radicali del

Seicento. In Bruno, ad esempio, è già presente una critica alla superstizione legata ai simboli e ai nomi sacri: nello *Spaccio*³⁰⁹, il filosofo italiano smaschera il potere attribuito alle parole religiose come strumento di inganno delle masse. Come Koerbagh, Bruno non nega l'importanza della parola, ma le toglie ogni valore intrinseco se non fondata nella verità del pensiero. Anche Spinoza, nel *Tractatus Theologico-Politicus*³¹⁰, insiste sul fatto che le Scritture non hanno valore in sé se non nella misura in cui insegnano la giustizia e la carità, e che nessuna formula linguistica può rendere un uomo buono o beato. Il nome di Gesù, come qualunque altro segno linguistico, non ha efficacia magica: ciò che conta è la condotta, non la parola. Meyer, nel suo trattato³¹¹, insiste sul principio che nessun testo sacro può essere compreso o creduto solo per autorità, e che i nomi, le espressioni e le formule devono sempre essere ricondotti a significati razionali e universali. Koerbagh sembra radicalizzare questa posizione, negando che vi sia salvezza possibile nella mera nominazione, se non accompagnata dalla conoscenza del vero. Nel contesto cristiano riformato, Socini³¹² respinge l'idea che la fede cieca in Gesù salvi per il solo fatto di crederlo divino, e sottolinea piuttosto la necessità dell'imitazione del suo esempio e della comprensione razionale del suo insegnamento. Sebbene Socini non neghi l'importanza della figura di Gesù, la sua posizione si avvicina a quella di Koerbagh nel momento in cui respinge ogni forma di automatismo salvifico legato a elementi puramente formali o verbali. Infine, Hobbes offre un interessante controcanto nel *Leviathan*³¹³, dove riconosce il potere del linguaggio religioso ma lo colloca sotto il controllo del sovrano: il significato delle parole sacre non è oggettivo, ma stabilito per legge. Anche in questo caso, il potere del nome di Gesù non è dato da una forza intrinseca, ma da un'istituzione che ne regola l'uso. In tutti questi casi, emerge una linea comune: il nome non salva, se non è ancorato a contenuti razionali, morali o politici. Koerbagh porta questo assunto al suo punto più netto: ogni salvezza fondata su parole è illusione.

Nei capitoli undicesimo, dodicesimo e tredicesimo, Koerbagh concentra la sua polemica contro una delle pratiche più radicate della religiosità cristiana: l'attribuzione di

³⁰⁹ Cfr. Bruno 1584d, II.

³¹⁰ Cfr. Spinoza 1670, XIII.

³¹¹ Cfr. Meyer 1666, II.

³¹² Cfr. Socini 1656b, pp. 106-108.

³¹³ Cfr. Hobbes 1651, III, 42.

potere salvifico a parole, formule e segni esteriori. L'autore smonta sistematicamente l'idea che l'uomo possa essere salvato mediante oggetti, riti o dichiarazioni verbali, se privi di comprensione razionale. Il bersaglio non è solo la liturgia, ma l'intero apparato dottrinale che assegna efficacia spirituale a gesti e parole prescindendo dalla conoscenza del loro significato. Koerbagh sostiene che l'abitudine a confidare in elementi esterni sia sintomo di ignoranza e superstizione. Non vi è alcuna salvezza possibile in ciò che non è conosciuto o compreso: tutto ciò che si affida alla forza del suono o della ripetizione senza verifica razionale viene identificato come errore. In questo senso, egli critica la fiducia nei predicatori che promettono salvezza a chi si attiene a formule religiose, ma non sviluppano alcun contenuto di verità. Il ragionamento procede con coerenza: se la salvezza è, come affermato nei paragrafi precedenti, una condizione dell'anima legata alla conoscenza, nulla che sia meramente esterno può produrla. L'efficacia salvifica non risiede nelle parole, ma nel contenuto razionale che esse veicolano, se lo veicolano. In mancanza di questo contenuto, il linguaggio religioso diventa uno strumento vuoto, buono solo per soggiogare le menti meno istruite. Koerbagh non si limita a confutare, ma propone un criterio alternativo: il significato delle parole deve essere sottoposto al vaglio della ragione. Le Scritture, i sermoni, i testi sacri vanno interpretati non secondo la tradizione, ma attraverso la comprensione razionale dei termini e delle affermazioni. Solo così il linguaggio religioso può acquisire senso; in caso contrario, esso resta un rumore privo di valore, se non addirittura nocivo per la mente. In questo quadro, il bersaglio polemico si allarga al clero e alle istituzioni ecclesiastiche che, secondo Koerbagh, hanno edificato un potere fondato proprio su questo culto delle parole: la predicazione, i sacramenti, le formule di confessione e assoluzione sono tutti strumenti che, nella pratica comune, prescindono dal sapere e si affidano alla meccanica della ripetizione. L'uomo si salva, secondo la visione ecclesiastica, obbedendo a parole imposte; secondo Koerbagh, solo comprendendole criticamente – e rifiutandole, se infondate – si può aspirare alla verità. L'autonomia del pensiero è, in questo contesto, l'unica vera riforma possibile. Nessuna autorità può garantire salvezza mediante parole, perché il valore di ogni discorso risiede unicamente nel suo contenuto di verità. Koerbagh sposta quindi il centro della salvezza dalla bocca del sacerdote alla mente del singolo individuo. Non è l'ascolto passivo che salva, ma l'intelligenza attiva. Tutto ciò che si presenta come dogma, senza giustificazione razionale, deve essere rigettato. La parola è mezzo, non fine: essa non

salva, se non passa attraverso il crivello della ragione. L'attacco koerbaghiano al valore salvifico dei segni esteriori e delle formule verbali trova corrispondenze significative in molte opere radicali coeve. Spinoza, nel *Tractatus*³¹⁴, insiste sul fatto che i riti religiosi non abbiano alcun significato per chi non ne conosca la ragione, e che l'osservanza esteriore sia spesso solo una forma di superstizione. Il senso autentico della religione, per Spinoza, non risiede nei cerimoniali ma nella pratica della giustizia e della carità, comprensibili solo attraverso la ragione. Analogamente, Meyer³¹⁵ respinge ogni interpretazione letterale e automatica delle Scritture, affermando che la sola conoscenza razionale può determinare il valore etico di un enunciato religioso. In questa prospettiva, le parole sacre non salvano: esse devono essere interpretate secondo criteri razionali e morali, il che corrisponde perfettamente alla posizione di Koerbagh. In Descartes³¹⁶, pur in un quadro meno polemico, si trova l'idea che il linguaggio non ha valore conoscitivo se non in quanto espressione chiara e distinta del pensiero. Qualsiasi atto linguistico privo di contenuto intelligibile è fonte di errore, non di verità: una posizione che Koerbagh declina in chiave soteriologica, laddove Descartes la presenta in termini epistemologici. Da Costa, nell'*Exame*³¹⁷, critica duramente il formalismo rituale e le credenze fondate su abitudini linguistiche, sostenendo che esse distolgono dalla ricerca della verità autentica. Il suo rigore antitradizionalista si accosta all'idea koerbaghiana che affidarsi a parole e riti, senza comprenderne il senso, costituisca un autoinganno spirituale. In Bruno³¹⁸ si assiste a una denuncia del potere ipnotico delle formule religiose, considerate strumenti per mantenere il popolo nell'ignoranza. Egli non nega l'importanza della parola, ma la subordina al pensiero e alla verità. Anche in Bruno, dunque, come in Koerbagh, il culto del verbo si dissolve nel primato della ragione. Infine, de la Court³¹⁹ afferma che le religioni popolari sono efficaci solo perché i più non sono in grado di comprendere la verità razionale, e che le forme esteriori sono mantenute per governare con facilità.

³¹⁴ Cfr. Spinoza 1670, V.

³¹⁵ Cfr. Meyer 1666, II.

³¹⁶ Cfr. Descartes 1641, AT VII, pp. 37, 45.

³¹⁷ Cfr. (da) Costa 1624, I, 4.

³¹⁸ Cfr. Bruno 1584d, III.

³¹⁹ Cfr. (de la) Court 1662b, II, 11.

Koerbagh va oltre: non si limita a denunciarle come strumenti politici, ma le riconosce come ostacoli alla salvezza autentica, fondata unicamente sulla comprensione razionale.

Nei paragrafi successivi, dal quattordicesimo al diciassettesimo, Koerbagh affronta in modo diretto il cuore dogmatico del cristianesimo: la figura del Cristo, intesa nella sua accezione metafisica, redentiva e ontologicamente sovrumana. La sua operazione, metodica e progressiva, consiste nel dimostrare che tale concetto, nella forma in cui è stato tramandato dalla teologia, non è sostenibile alla luce della ragione naturale. L'intero impianto cristologico viene smontato non tramite polemica diretta o invettiva, ma con una rigorosa ricostruzione razionale che mostra l'inconsistenza di ogni carattere salvifico attribuito a una persona specifica, per di più investita di attributi soprannaturali. Koerbagh osserva anzitutto come l'attribuzione al Cristo di una natura doppia, al contempo umana e divina, si fondi su un'evidente contraddizione. La ragione non può accettare che un solo soggetto possieda due nature opposte senza annullarsi logicamente. Questa impostazione, già presente nelle controversie trinitarie e cristologiche tardo-antiche, viene da lui ripresa per mostrare come il concetto stesso di Cristo si fondi non su un'evidenza ma su un'assunzione dogmatica, resa intoccabile solo dalla forza dell'autorità e della tradizione. Il passo successivo dell'argomentazione consiste nello svuotare progressivamente il contenuto del termine "Cristo", fino a ridurlo a un semplice nome attribuito a una persona umana. Non viene negata l'esistenza storica di Gesù, ma ne viene radicalmente contestata la rilevanza ontologica: egli non è principio attivo di salvezza, non possiede alcuna qualità divina, non realizza alcuna redenzione. L'idea di una "persona divina" è, per Koerbagh, una costruzione teologica priva di fondamento razionale, e in quanto tale inadatta a orientare una corretta comprensione dell'essere e della verità. Koerbagh riconduce dunque il concetto di "Cristo" a quello di un nome attribuito convenzionalmente, e non a una realtà dotata di valore in sé. La salvezza non si lega a un individuo, ma a un processo: quello del sapere. Se c'è un "Cristo" che salva, è da identificare con la verità stessa, con l'attività della mente che comprende. La traslazione è completa: dal piano teologico a quello gnoseologico, dall'ontologia alla semiotica. Il "Cristo" della teologia diventa, in Koerbagh, una figura simbolica che deve essere sostituita da una figura concettuale, coerente con l'autonomia della ragione. In questo processo di dissoluzione, l'autore non si limita a negare il valore religioso di una persona storica, ma rifiuta l'intero sistema semantico che le gravita attorno. Il linguaggio cristologico viene trattato come una rete di

nomi privi di referente reale, utili soltanto a generare obbedienza o illusioni. È questa decostruzione linguistica, più ancora della critica metafisica, a rendere Koerbagh radicale: egli mostra che “Cristo” è una parola priva di senso se non è riconducibile a un contenuto comprensibile e razionalmente fondato. La dissoluzione koerbaghiana del concetto di “Cristo” come entità ontologicamente distinta e redentrice trova riscontri significativi nei tentativi coevi di ridefinizione simbolica o razionale della figura di Gesù. Spinoza, nel *Tractatus Theologico-Politicus*³²⁰, afferma chiaramente che ciò che rende un uomo “profeta” o “inviato di Dio” non è la sua natura divina, ma la sua eccellenza morale e intellettuale. Egli riconduce il valore di Gesù all’insegnamento pratico della giustizia, rigettando ogni attributo soprannaturale come metafora elevata dalla fede, non come dato reale. Un analogo processo di desacralizzazione si ritrova in Socini, che nel *Servatore*³²¹ contesta la divinità di Cristo e propone una lettura razionale della sua missione come maestro e guida morale. La salvezza, per Socini, deriva dalla comprensione e dall’imitazione, non dalla fede in una natura divina. Anche in questo caso, la funzione redentrice è ricondotta all’ambito del sapere e dell’etica. In Meyer³²², la figura del Cristo non viene annullata, ma è reinterpretata come emblema della verità scripturale correttamente intesa: ogni valore religioso, incluso quello cristologico, deve essere valutato sulla base della ragione e della coerenza etica. Koerbagh si spinge oltre, negando del tutto la necessità di quella figura, anche simbolicamente. Van den Enden, nel suo testo politico³²³, accetta l’uso di nomi religiosi solo se inseriti in un progetto di emancipazione razionale e sociale. Egli sostiene che termini come “Cristo” hanno senso solo se esprimono principi universali accessibili alla ragione. In questo senso, Koerbagh e Van den Enden convergono nella sostituzione del nome con il concetto. Bruno, infine, nel *De la causa*³²⁴, propone un universo in cui il divino è immanente e non incarnabile in una persona singolare. L’idea di un “Cristo” che concentri in sé la totalità del divino è per lui inconcepibile: ogni ente partecipa della sostanza divina in quanto tale. Koerbagh, pur non

³²⁰ Cfr. Spinoza 1670, I.

³²¹ Cfr. Socini 1656b, pp. 108-110.

³²² Cfr. Meyer 1666, VI.

³²³ Cfr. (van den) Enden 1665, 17.

³²⁴ Cfr. Bruno 1584b, IV.

cosmologicamente orientato, giunge a un risultato simile: l'impossibilità di isolare una figura divina all'interno della ragione naturale.

Nei paragrafi tra il diciottesimo e il ventiduesimo, Koerbagh affronta con chiarezza il tema dell'identità di Gesù, spogliandolo di ogni attributo soprannaturale per ricondurlo integralmente alla condizione umana. Egli insiste sul fatto che la figura storica del Nazareno, per quanto rilevante come maestro e pensatore, non può in alcun modo essere considerata divina. Il divino, secondo Koerbagh, non può risiedere in un individuo contingente, nato da donna, sottomesso ai limiti della materia e della mortalità. Questa visione si fonda su un principio di incompatibilità logica: l'eterno non può incarnarsi nel temporale senza contraddizione. Affermare che un uomo sia insieme Dio significa negare l'unità concettuale di ciascuna di queste due categorie. Koerbagh denuncia il paradosso di un Dio soggetto alla fame, al dolore, alla morte, ponendo la domanda implicita: in cosa consisterebbe, allora, la sua divinità? La questione viene poi declinata in chiave soteriologica. Se Gesù è uomo, la salvezza che egli può offrire non deriva da una natura superiore, ma esclusivamente dal valore del suo insegnamento. E se l'insegnamento è razionale, allora può essere accolto e giudicato secondo criteri umani, e non come rivelazione. Di conseguenza, la figura di Gesù va liberata dal dogma e ricondotta al suo nucleo etico: un uomo che ha compreso e trasmesso alcune verità morali fondamentali. Koerbagh rifiuta la mediazione divina: tra l'uomo e la verità non vi è bisogno di incarnazioni, ma solo di ragione. Gesù non è dunque oggetto di culto, ma – al più – esempio di lucidità etica. La sua morte non ha valore sacrificale, né il suo nome ha potere salvifico. L'unico senso riconoscibile della sua figura è quello di colui che ha espresso verità comprensibili, e pertanto condivisibili, non per fede ma per conoscenza. Infine, Koerbagh mette in luce come l'elevazione di Gesù al rango di Dio non risponda a una necessità concettuale, ma a una costruzione ecclesiastica funzionale al potere. La divinizzazione dell'uomo è il fondamento di un'autorità che si presenta come indiscutibile, e che dunque sottrae alla ragione la possibilità di giudicare. Rifiutando questa logica, egli riafferma il diritto dell'intelligenza a interrogare ogni affermazione, anche quella più sacra. Il rifiuto koerbaghiano della divinità di Gesù trova numerosi echi nelle correnti eterodosse della prima modernità. Socini³²⁵, in particolare, aveva già

³²⁵ Cfr. Socini 1656b, pp. 110-112.

sostenuto con forza la tesi secondo cui Cristo non è Dio ma un uomo perfettamente ispirato, la cui missione non consiste nella redenzione tramite la croce ma nella diffusione di un insegnamento morale e razionale. Anche per Socini, la salvezza non è concessa da una natura divina, ma conquistata tramite la comprensione e l'imitazione. Spinoza, pur non negando esplicitamente la figura di Gesù, la descrive nel *Tractatus*³²⁶ come il paradigma dell'uomo che ha percepito Dio attraverso l'intelletto puro e non attraverso visioni o miracoli. Gesù diventa per Spinoza un modello etico e intellettuale, non un'entità teologica. In Descartes³²⁷ non si trova una negazione della divinità di Cristo, ma vi è una netta separazione tra le verità di fede e quelle della ragione. Tuttavia, il primato che egli assegna al giudizio chiaro e distinto rende incompatibile, sul piano metodologico, l'adesione a dogmi che sfuggono al controllo razionale. Uriel da Costa³²⁸ arriva ad affermare che la religione fondata su miracoli e persone eccezionali è contraria alla legge naturale, e che ogni culto che attribuisca potere soprannaturale a un uomo è illusorio. Questo punto di vista è in linea con la radicalità di Koerbagh. Infine, Machiavelli³²⁹, sebbene in ambito politico, osserva come le religioni tendano a trasformare figure umane in modelli assoluti, funzionali al consolidamento del potere. L'uomo divinizzato non è che un'invenzione utile alla stabilità dell'ordine costituito. Koerbagh applica lo stesso meccanismo di smascheramento alla cristologia.

Koerbagh apre il gruppo dei paragrafi compresi tra il ventitré e il ventisei con un'esigenza epistemologica precisa: dimostrare che l'idea stessa di un potere salvifico³³⁰ attribuito a un soggetto o a un atto è, in mancanza di fondamento razionale, priva di qualsiasi validità. Il punto centrale non è tanto negare che qualcuno possa essere salvato,

³²⁶ Cfr. Spinoza 1670, I.

³²⁷ Cfr. Descartes 1641, AT VII, p. 71.

³²⁸ Cfr. (da) Costa 1624, II, 2.

³²⁹ Cfr. Machiavelli 1531, I, 12.

³³⁰ L'argomentazione di Koerbagh, qui centrata sulla negazione di un potere salvifico non dimostrabile, non si limita alla sfera teoretica ma sfocia in una vera e propria *liberazione gnoseologica* dell'individuo: l'uomo, per essere libero, deve rifiutare ogni affermazione che non possa essere vagliata dalla ragione. Ma tale emancipazione ha anche un risvolto politico: chi rivendica il potere di salvare senza dimostrarlo impone un dominio simbolico, esercita un controllo sulle coscienze attraverso la paura e l'autorità. In questo senso, Koerbagh compie un passaggio cruciale: la libertà dell'uomo non è solo conoscitiva, ma anche civile, perché solo un individuo che non delega la propria salvezza a poteri esterni può essere realmente autonomo. La sua posizione si avvicina qui tanto a Spinoza quanto a Van den Enden: entrambi vedono nella chiarezza razionale il fondamento non solo della verità, ma anche della *libertà politica*. La critica alla salvezza rivelata è dunque una critica alla legittimità di ogni potere che non si fondi sul consenso razionale. La ragione non è solo il criterio della verità: è la condizione della libertà.

quanto affermare che nessuno può dimostrare di avere il potere di salvare. L'impossibilità di una tale dimostrazione comporta, per Koerbagh, il crollo di un intero sistema religioso. Il problema è di natura logica: nessun individuo, nessuna istituzione, nessuna dottrina può vantare una facoltà di salvezza se non è in grado di esibirne le prove. Ma queste prove non possono basarsi su testimonianze, miracoli, rivelazioni o tradizioni, tutte considerate da Koerbagh come forme di affermazione prive di valore oggettivo. Solo ciò che può essere conosciuto con la ragione ha diritto a essere creduto, e ciò che non può essere giustificato razionalmente dev'essere considerato infondato. Questa impostazione toglie ogni legittimità all'autorità religiosa che pretende di amministrare la salvezza attraverso mezzi esterni, come sacramenti, mediazioni, preghiere o pentimenti formali. Koerbagh non discute la possibilità che l'anima umana si perfezioni o si elevi, ma contesta che tale processo possa essere prodotto da un intervento esterno o da un'autorità che non si sottoponga al vaglio della ragione. Il potere di salvare, come concetto operativo, viene definito irrazionale e non dimostrabile. Da questo discende una critica radicale all'intero impianto teologico: ogni promessa di salvezza che non sia accompagnata da una dimostrazione razionale del suo contenuto è, secondo Koerbagh, equivalente a una frode. L'anima non può affidarsi alla fede cieca in un potere superiore, perché questo non può essere verificato. L'unica forma legittima di fiducia è quella riposta nella ragione stessa, unica facoltà in grado di discernere tra ciò che ha fondamento e ciò che ne è privo. Koerbagh insiste anche sul fatto che chi afferma di possedere tale potere – sia esso un sacerdote, un profeta, una Chiesa – dovrebbe essere in grado di provarlo. Ma poiché tale prova non è mai stata fornita in modo pubblico, chiaro e razionale, egli conclude che il potere salvifico non è altro che un'invenzione funzionale al dominio, una costruzione priva di base reale e usata per ottenere sottomissione. In questa prospettiva, la salvezza torna a essere ciò che era nei paragrafi iniziali: un processo interiore di conoscenza, non un effetto prodotto da forze o agenti esterni. Il rifiuto di Koerbagh della possibilità di dimostrare un potere salvifico esterno alla ragione trova corrispondenze forti in Spinoza. Nel *Tractatus Theologico-Politicus*³³¹, egli sostiene che ogni dottrina deve essere sottoposta alla ragione, e che la religione fondata su miracoli o autorità non verificabili è in realtà superstizione. In questo contesto, l'idea di una salvezza ottenibile tramite mezzi

³³¹ Cfr. Spinoza 1670, VI.

non razionalmente giustificabili è, come per Koerbagh, priva di validità. In Hobbes³³², l'autorità religiosa è ricondotta alla volontà del sovrano, e la legittimità delle credenze religiose dipende non da un potere soprannaturale, ma da una convenzione politica. Il potere di salvare, in senso teologico, non esiste in sé, ma è attribuito da chi detiene il potere civile. Hobbes e Koerbagh condividono dunque la convinzione che la pretesa di possedere un potere salvifico sia priva di fondamento se non riconosciuta dalla ragione o dallo Stato. In Meyer³³³, la nozione di verità religiosa è ancorata alla coerenza razionale. La Scrittura non può dire nulla sulla salvezza se le sue affermazioni non sono compatibili con l'intelligenza umana naturale. Di conseguenza, nessun potere salvifico può essere invocato senza passare per la prova della comprensibilità logica. Questo coincide con il rifiuto di Koerbagh di ogni affermazione salvifica non dimostrabile. Van den Enden, nella sua proposta politico-etica³³⁴, afferma che nessun uomo può arrogarsi un'autorità assoluta in materia spirituale, e che ogni forma di potere deve fondarsi su ciò che è condivisibile da tutti attraverso la ragione. Questa impostazione demolisce il fondamento stesso della salvezza come privilegio distribuito da un'autorità religiosa. Infine, da Costa³³⁵ individua nella trasmissione dogmatica delle verità religiose una fonte di inganno sistemico. Egli contesta che alcun uomo o dottrina possa promettere salvezza senza fondamento nella ragione e nella natura, opponendosi così frontalmente a ogni concetto di potere spirituale che sfugga alla verifica. In tutti questi autori emerge la stessa esigenza: smascherare ogni forma di autorità salvifica non dimostrabile. Koerbagh radicalizza questa esigenza fino a escludere ogni mediazione, restituendo alla ragione il monopolio della verità.

Nella sezione dei paragrafi tra il ventisettesimo e il trentesimo, Koerbagh espone una tesi centrale della propria antropologia razionale: la salvezza non deriva né da una fede cieca né da un'adesione rituale o istituzionale, ma unicamente dalla conoscenza di Dio. Questo non significa aderire a un dogma teologico, ma sviluppare un'intelligenza capace di riconoscere la struttura razionale e necessaria dell'essere. Solo chi giunge a tale comprensione può dirsi "salvato". Koerbagh definisce questa conoscenza come un atto della mente che coglie la verità naturale delle cose, e in essa riconosce la divinità. Non si

³³² Cfr. Hobbes 1651, III, 42.

³³³ Cfr. Meyer 1666, VI.

³³⁴ Cfr. (van den) Enden 1665, 18.

³³⁵ Cfr. (da) Costa 1624, II, 5.

tratta di sapere teoretico o di adesione a una dottrina, ma di un'esperienza razionale nella quale la mente si accorda con l'ordine delle cose. È questo accordo, non un atto di fede o una rivelazione, che determina lo stato di salvezza. In questo quadro, Dio non è persona né agente sovrano, ma principio intelligibile. La sua conoscenza non avviene per mezzo di dogmi ma attraverso l'esercizio della ragione. Questo Dio non interviene nel mondo, non salva né punisce: è la realtà stessa, colta nella sua struttura necessaria. La salvezza consiste quindi nel comprendere la necessità delle cose come espressione di un ordine divino. Koerbagh esclude ogni mediazione. Non sono necessari libri, profeti o autorità religiose: chiunque possieda la ragione, e la eserciti rettamente, può conoscere Dio e, in questo stesso atto, salvarsi. La conoscenza di Dio è quindi anche conoscenza della verità morale e dell'ordine naturale. In questo senso, il sapere diventa non solo condizione ma contenuto della salvezza stessa. Inoltre, Koerbagh distingue chiaramente questa conoscenza da ogni tipo di opinione. L'opinione può anche parlare di Dio, ma lo fa senza fondamento. Solo la conoscenza fondata sulla ragione ha valore, ed è questa a produrre beatitudine. La salvezza è dunque una disposizione razionale dell'anima, non un evento esterno. Si tratta di comprendere l'essere nel suo ordine e necessità, e in questa comprensione risiede la vera liberazione dell'uomo. Infine, Koerbagh ribadisce che ogni affermazione religiosa su Dio che non possa essere verificata mediante la ragione deve essere rigettata come superstizione. Chi conosce Dio non teme, non spera in ricompense, non obbedisce per paura: vive secondo ragione, e questo vivere coincide con la salvezza. La centralità della conoscenza di Dio come unica condizione per la salvezza, sostenuta da Koerbagh, trova piena sintonia con la prospettiva spinoziana³³⁶, secondo cui la beatitudine consiste proprio nella conoscenza adeguata di Dio, inteso non come persona ma come ordine razionale del reale. Per Spinoza, conoscere Dio è comprendere l'essenza della realtà, e tale comprensione è di per sé salvifica. Anche Meyer insiste sulla necessità di fondare la religione sulla conoscenza razionale di Dio, piuttosto che sulla fede cieca o sulla tradizione scritturale interpretata letteralmente. Nel *Philosophia*³³⁷ propone che l'unica forma autentica di conoscenza divina sia quella che rispetta i principi logici e morali della ragione naturale. Questa impostazione coincide con il rifiuto di Koerbagh di

³³⁶ Cfr. Spinoza 1677b, V, P. 32.

³³⁷ Cfr. Meyer 1666, VI.

qualsiasi rivelazione non verificabile. Van den Enden³³⁸ afferma che la vera religione si fonda sulla conoscenza universale dei principi naturali e della giustizia, non su credenze imposte o dogmi irrazionali. Secondo lui, solo attraverso l'educazione razionale e la comprensione etica dell'ordine sociale si può parlare di salvezza autentica. Anche per Koerbagh, la salvezza coincide con la capacità di comprendere l'ordine naturale come espressione del divino. In Descartes, sebbene la salvezza non sia al centro della riflessione, l'idea che la conoscenza chiara e distinta sia l'unica garanzia di verità colloca la ragione al centro del rapporto con Dio. Nelle *Meditationes*³³⁹, egli afferma che solo ciò che è concepito con chiarezza può essere ritenuto vero, e dunque anche ciò che riguarda Dio deve rispettare questa regola. Koerbagh applica lo stesso criterio al discorso religioso. Uriel da Costa³⁴⁰ nega il valore di ogni teologia che fondi la salvezza su riti o credenze imposte, affermando che solo la conoscenza della natura e della legge morale porta l'uomo a una condizione di libertà spirituale. La sua visione razionalista anticipa quella koerbaghiana per cui Dio non è oggetto di culto ma di comprensione.

Nei paragrafi successivi, Koerbagh affronta con decisione uno dei fondamenti della religione cristiana: l'idea che la salvezza dell'uomo debba necessariamente passare attraverso la mediazione di un altro soggetto. Che si tratti del Cristo, dei sacerdoti o della Chiesa, l'autore contesta la legittimità e la razionalità di qualsiasi figura o istituzione che si interponga tra l'individuo e la verità. La sua posizione è netta: la mediazione redentiva è una costruzione teologica priva di fondamento razionale e funzionale solo al potere. Secondo Koerbagh, attribuire a un altro essere umano la capacità di salvare significa rinunciare all'autonomia del pensiero e delegare la propria coscienza a un'autorità esterna. Tale meccanismo – egli sottolinea – è alla base di ogni forma di superstizione. La salvezza, intesa come condizione dell'anima in accordo con la verità, non può essere trasmessa, concessa o garantita da un altro: essa è un processo interiore che richiede comprensione, non intercessione. Da qui deriva il rifiuto di ogni sacramento, confessione o assoluzione. Se non è la ragione ad agire, nessun gesto ha efficacia. I riti religiosi non fanno che rafforzare l'illusione che qualcosa di esterno possa mutare la condizione dell'anima. Koerbagh afferma con chiarezza che nessun uomo può essere salvato da un

³³⁸ Cfr. (van den) Enden 1665, 18.

³³⁹ Cfr. Descartes 1641, AT VII, p. 45.

³⁴⁰ Cfr. (da) Costa 1624, II, 11.

altro, per la semplice ragione che nessuno può pensare al suo posto, né conoscere la verità per lui. Ogni tentativo di mediazione è, in ultima analisi, un atto di potere e di sostituzione. La conseguenza logica è radicale: non solo Cristo non salva, ma nessun uomo può farlo. E se nessuno può salvare un altro, allora nessuna istituzione ha diritto di arrogarsi tale funzione. L'unica via è quella della conoscenza, e il solo soggetto legittimo del sapere è l'individuo stesso. Koerbagh destruttura così l'intero impianto ecclesiastico, fondato sul principio della mediazione. Questa demolizione non è polemica, ma sistematica: la salvezza, per avere senso, deve poter essere verificata e compresa. Se un mediatore sostiene di poter redimere un altro, ma non è in grado di dimostrarlo razionalmente, tale pretesa è infondata. Peggio ancora, è pericolosa: perché genera dipendenza, passività e rinuncia al giudizio. Koerbagh non si limita a negare, ma propone una riformulazione. Egli mostra che l'individuo è sufficiente a se stesso nella misura in cui esercita la ragione. Nessun sacrificio, nessuna intercessione, nessun perdono concesso da un'autorità hanno valore se non sono accompagnati da una comprensione effettiva della verità. E poiché tale comprensione è personale e razionale, il concetto stesso di mediazione redentiva viene annullato. Koerbagh rifiuta in blocco l'idea che la salvezza possa essere ottenuta tramite la mediazione di un altro essere umano o istituzione. Una simile posizione è condivisa, seppur con gradi diversi di radicalità, da numerosi autori della modernità. Spinoza, nel *Tractatus*³⁴¹, afferma che la religione autentica consiste nell'obbedienza alla legge naturale e non nell'adesione a riti o intercessioni sacre. La figura del mediatore, secondo lui, è una finzione utile alla religione istituzionale, ma estranea alla ragione. In Meyer³⁴², la centralità della ragione come unico interprete legittimo delle Scritture esclude la necessità di intermediari: ogni uomo deve leggere e comprendere da sé, e non affidarsi alla parola di altri per accedere alla verità. Koerbagh sviluppa questa impostazione con coerenza estrema, negando che esista alcuna forma di salvezza delegabile. Uriel da Costa, nel suo *Exame*³⁴³, attacca la mediazione sacerdotale come elemento di corruzione religiosa. Per lui, ogni autorità che si interpone tra l'uomo e la legge naturale è una costruzione ingannevole. Anche in questo caso, la ragione

³⁴¹ Cfr. Spinoza 1670, XIII.

³⁴² Cfr. Meyer 1666, I.

³⁴³ Cfr. (da) Costa 1624, I, 5.

individuale è l'unica guida ammissibile. In van den Enden³⁴⁴, la mediazione spirituale è rifiutata in favore di una pedagogia razionale e condivisa. Egli sostiene che nessun uomo può “salvare” un altro, ma solo educarlo alla libertà e alla verità, che sono condizioni interiori, non concessioni. L'azione etica non passa per intercessione, ma per consapevolezza. Infine, Hobbes³⁴⁵ riconduce ogni potere religioso alla sovranità politica, sostenendo che il diritto di predicare, assolvere e ordinare non deriva da Dio ma dal patto civile. Non esiste quindi un potere salvifico autonomo nelle mani di preti o profeti, se non per autorizzazione dello Stato. Sebbene meno orientato all'emancipazione razionale, anche Hobbes esclude la validità intrinseca di ogni mediazione redentiva. In tutti questi casi emerge un principio condiviso: la verità non può essere trasmessa da altri senza verifica. Koerbagh ne trae la conseguenza estrema: ciò che non può essere conosciuto individualmente, non può salvare.

Redenzione senza fede, salvezza senza religione: la verità come unica via

Tra i paragrafi trentaquattresimo e trentottesimo, Koerbagh formula una delle tesi più determinanti della sua concezione della salvezza: la redenzione non è un atto teologico esterno, ma un processo interiore, continuo e razionale. Nessuna figura divina, nessun evento storico o sacramento può produrre un cambiamento sostanziale nell'anima dell'uomo: ciò che redime è la conoscenza, e solo la conoscenza. Tale affermazione implica lo smantellamento completo della soteriologia cristiana tradizionale, fondata sull'intervento di un mediatore, su atti liturgici e su condizioni di grazia. L'opera di redenzione viene descritta come un cammino interiore di chiarificazione, che si realizza nel tempo, attraverso l'apprendimento, la revisione critica delle proprie credenze e la progressiva adesione alla verità. Koerbagh sottolinea che non si tratta di accogliere verità rivelate, ma di sottoporre ogni nozione alla verifica razionale. L'uomo si redime non mediante atti esterni, ma nella misura in cui la sua mente si affranca dall'errore e si dispone all'intelletto puro. Il processo redentivo è quindi eminentemente individuale. Nessun altro può pensare, conoscere o correggere al posto dell'individuo. Il passaggio dalla perdizione alla salvezza coincide con il passaggio dall'ignoranza alla comprensione.

³⁴⁴ Cfr. (van den) Enden 1665, 19.

³⁴⁵ Cfr. Hobbes 1651, III, 42.

L'intelletto diventa l'agente esclusivo del riscatto, e non vi è atto di fede, confessione o preghiera che possa sostituire tale movimento interno. Koerbagh oppone nettamente due modelli: la redenzione passiva, imposta dall'alto e legata al culto; e quella attiva, in cui l'individuo si fa protagonista della propria liberazione. La prima è strumento di potere, la seconda è esercizio di libertà. In questo quadro, la religione non ha più il ruolo di intermediaria, ma viene riassorbita nella filosofia, la quale sola può orientare l'anima verso ciò che è vero e dunque redentivo. Il linguaggio stesso della redenzione viene rifondato. Non si tratta più di "essere salvati" ma di "diventare veri". Il redento, per Koerbagh, è colui che comprende. Non colui che crede, né colui che obbedisce, ma colui che conosce. La verità, infatti, non può che essere personale, ed è solo nella luce della ragione che può essere colta. Ogni altra via è illusione o imposizione. A conclusione del blocco, Koerbagh afferma che la redenzione è possibile per chiunque, ma non automatica: essa richiede sforzo, studio, disponibilità a mettere in discussione ciò che è stato tramandato. Il pensiero non è solo lo strumento della liberazione: è la liberazione stessa. Chi ragiona rettamente non ha bisogno di essere salvato da altri, perché si salva da sé. L'atto stesso di comprendere è l'atto del redimersi. La concezione di Koerbagh secondo cui la redenzione è un processo interno dell'anima, legato all'attività autonoma della ragione, si radica in una tradizione filosofica che affonda le sue origini nel razionalismo morale della prima modernità. Spinoza, nella *Ethica*³⁴⁶, elabora una visione della beatitudine che non si fonda su riti o dottrine rivelate, ma sulla conoscenza adeguata dell'ordine necessario della realtà. L'intelletto, per lui, non solo è l'unico mezzo per cogliere Dio, ma anche la via concreta alla liberazione dell'uomo, intesa come realizzazione della sua essenza razionale. La redenzione coincide, dunque, con la comprensione, non con la fede. Meyer³⁴⁷, nella *Philosophia*, sostiene che la funzione delle Scritture è etica e didattica, non sacrale: esse devono essere interpretate in modo razionale e devono servire a migliorare l'uomo, non a imporgli formule. La redenzione, pertanto, si attua quando il soggetto, leggendo rettamente, comprende e applica la verità universale della ragione. In questo quadro, ogni mediazione dogmatica è superflua: ciò che salva è l'atto del pensiero retto, non l'appartenenza confessionale. Socini, nella *Pars Altera*

³⁴⁶ Cfr. Spinoza 1677b, V, PP. 27, 36.

³⁴⁷ Cfr. Meyer 1666, VI.

*Operis de Servatore*³⁴⁸, pur in un orizzonte cristiano più tradizionale, spoglia la figura di Gesù dalla sua funzione espiatoria e fonda la salvezza sull'adesione razionale e consapevole al suo insegnamento morale. Non è la croce a redimere, ma la comprensione dei suoi precetti. La redenzione è un processo pedagogico, una crescita nella conoscenza del bene. Uriel da Costa³⁴⁹ nega il valore dei riti e delle tradizioni trasmesse senza verifica, affermando che la redenzione coincide con l'allineamento dell'intelligenza individuale alla legge naturale. Ogni altra via è illusoria: non si può essere redenti per delega, ma solo per comprensione diretta. Anche per lui, l'autonomia della coscienza è l'unica condizione salvifica. Van den Enden³⁵⁰ inserisce questa prospettiva in una cornice politica: l'individuo libero è colui che, educato razionalmente, rifiuta ogni autorità che voglia imporsi senza giustificazione. La redenzione, allora, è libertà critica. Non si tratta di credere, ma di sapere; non di obbedire, ma di comprendere il senso delle leggi umane e naturali. Koerbagh, rispetto a questi autori, porta la loro posizione al massimo rigore: la redenzione non solo non è esterna, ma non ha alcun fondamento se non nella ragione. Nessuna religione può più pretendere di detenere un messaggio salvifico: la verità, e solo la verità, salva. E la verità è accessibile solo alla mente che giudica.

Nei paragrafi a cavallo tra il trentanovesimo e il quarantaduesimo, Koerbagh compie un passo decisivo nella sua demistificazione del cristianesimo: egli nega apertamente che Gesù, in quanto individuo storico, abbia redento l'umanità. Non si limita a sospendere il giudizio sulla divinità di Cristo, ma smonta sistematicamente il nucleo dottrinale della redenzione cristologica. Secondo la teologia, la morte di Gesù avrebbe avuto un valore salvifico universale. Koerbagh rifiuta questa idea come contraria alla ragione, priva di fondamento naturale e fondata esclusivamente sulla ripetizione dogmatica. La salvezza, afferma, non può mai derivare da un altro, e tanto meno da un atto fisico concluso nel passato. In particolare, egli contesta l'efficacia redentrice della croce: come potrebbe un'esecuzione capitale – condotta secondo le leggi umane e subita passivamente – avere il potere di trasformare l'anima di chi ne viene a conoscenza? L'atto di morire, anche se eroico o nobile, resta un evento storico, non una trasmissione ontologica di grazia. Nessuno può essere salvato da qualcosa che non comprende, e la

³⁴⁸ Cfr. Socini 1656b, pp. 194.

³⁴⁹ Cfr. (da) Costa 1624, II, 6.

³⁵⁰ Cfr. (van den) Enden 1665, 19.

redenzione non è trasmissibile come un'eredità. Se l'uomo si salva, è solo in quanto comprende la verità. E Gesù, se ha avuto un ruolo, lo ha avuto come maestro, non come vittima. Koerbagh affronta poi l'idea, spesso proposta come alternativa, che la morte di Cristo abbia valore simbolico o morale. Anche in questo caso la sua risposta è negativa: un esempio, per quanto elevato, non redime. Può ispirare, ma non salva. La salvezza, infatti, non è un effetto emozionale, ma un processo razionale. E se la figura di Gesù ha un'utilità, essa risiede nella misura in cui stimola la riflessione e la ricerca del vero. Non nella fede cieca o nell'emulazione rituale. Nel paragrafo quarantadue, Koerbagh esamina con attenzione la funzione attribuita a Gesù come mediatore tra Dio e l'uomo. Anche qui, la sua posizione è netta: se Dio è verità, e la verità è accessibile alla ragione, non vi è alcun bisogno di intermediazione. Il concetto stesso di mediatore si fonda su un dualismo che il pensiero razionale non può accettare: l'uomo non è separato dalla verità, e la verità non ha bisogno di essere portata da altri. Chi comprende, è salvo; chi non comprende, resta nell'errore. Ma nessuno può salvare un altro. E quindi, Gesù non ha redento nessuno, perché la redenzione non è delegabile. A conclusione di questi paragrafi, Koerbagh restituisce alla ragione la piena responsabilità della salvezza. Non è un messia, né un sacrificio, né una promessa a redimere l'uomo. È il pensiero che conosce. È l'intelletto che giudica. E l'unico cammino che l'anima può intraprendere verso la beatitudine è quello che conduce alla comprensione, non alla devozione. Ogni altro sentiero – quello della fede, della speranza, dell'obbedienza – è, per Koerbagh, un vicolo cieco. La negazione, da parte di Koerbagh, della funzione redentrice attribuita alla morte di Gesù trova corrispondenze forti e articolate nella riflessione di numerosi autori del Seicento. La posizione più vicina è certamente quella di Fausto Socini³⁵¹, il quale contesta che il sacrificio di Cristo abbia un valore espiatorio oggettivo. Egli sostiene che l'efficacia del sacrificio non risiede in un atto magico o giuridico, ma nella comprensione consapevole del messaggio evangelico. La morte di Gesù, secondo Socini, è un sigillo etico, non una causa di salvezza automatica. Koerbagh spinge questa posizione oltre, negando che qualsiasi morte possa mai essere fondativa della salvezza altrui. Spinoza non tematizza la crocifissione direttamente, ma nel *Tractatus Theologico-Politicus*³⁵² propone un'interpretazione del Cristo come sapiente, non come salvatore. L'accento è posto

³⁵¹ Cfr. Socini 1656b, pp. 192-194.

³⁵² Cfr. Spinoza 1670, I.

sull'intelligenza della legge naturale e sull'emendazione della mente. In questa prospettiva, Gesù salva solo in quanto insegna a pensare, non in quanto muore. Koerbagh adotta questo stesso presupposto, ma rifiuta qualunque sovrapposizione tra evento storico e valore salvifico. Anche Meyer³⁵³, nel *Philosophia*, insiste sul fatto che nessun elemento materiale o storico – compresa la morte – può costituire veicolo di redenzione. L'unico fattore determinante è la comprensione razionale dei precetti morali. La figura di Gesù ha senso solo se esprime contenuti etici intelligibili. Per Koerbagh, questa condizione è necessaria e sufficiente. In da Costa³⁵⁴, si trova un rifiuto netto delle credenze basate su riti e figure carismatiche. La salvezza non può mai dipendere da un atto rituale o sacrificale, perché la verità morale si fonda sulla ragione e sulla natura, non sulla storia. Koerbagh porta alle estreme conseguenze questa impostazione, negando che esista alcuna forma di redenzione che non passi per l'attività autonoma della mente. Van den Enden³⁵⁵, infine, sostiene che nessun individuo può redimere un altro, se non educandolo alla verità e alla libertà. Il gesto esemplare, compresa la morte, non salva: ciò che salva è la trasmissione della capacità di giudizio. Koerbagh condivide pienamente questo principio, escludendo ogni funzione mistica della sofferenza.

Nei paragrafi successivi, Koerbagh affronta in modo diretto due dei più radicati pilastri dell'autorità religiosa: la fede cieca e la tradizione. La sua critica si fonda su un principio costante in tutta la sua opera: la verità non può mai essere fondata sull'autorità esterna, né sull'antichità, né sull'accettazione passiva. Dove manca l'esame critico, non può esservi salvezza. La fede cieca è, per Koerbagh, la rinuncia alla ragione; la tradizione, l'eredità dell'errore non esaminato. Nel dettaglio, egli definisce la fede cieca come l'atto di accettare proposizioni senza comprensione, solo perché proposte da un'autorità riconosciuta. Questo atteggiamento, presentato come virtù dalla religione istituzionalizzata, è in realtà il principale ostacolo alla verità. Chi crede senza intendere, non solo si sottrae al compito umano di pensare, ma si espone inevitabilmente alla superstizione. L'anima che si affida senza giudizio è preda di ogni forma di inganno. Koerbagh sottolinea che la fede, se separata dalla ragione, degenera in un cieco assenso che nulla ha a che fare con la vera conoscenza. La verità non può essere accolta come un

³⁵³ Cfr. Meyer 1666, VI.

³⁵⁴ Cfr. (da) Costa 1624, II, 3.

³⁵⁵ Cfr. (van den) Enden 1665, 20.

dogma: deve essere riconosciuta, compresa, giustificata dalla mente. Ogni contenuto che non possa essere difeso razionalmente deve essere respinto, nonostante il suo eventuale prestigio religioso o culturale. Credere perché “così si è sempre creduto” è, per Koerbagh, il paradigma della schiavitù spirituale. Parallelamente, Koerbagh affronta la questione della tradizione. Egli osserva che la consuetudine è spesso scambiata per verità solo in virtù della sua antichità. Ma ciò che è stato tramandato non è necessariamente vero. L’essere antico non aggiunge alcun valore alla proposizione, se essa non resiste al vaglio della ragione. La tradizione, in quanto tale, non può essere né criterio né garanzia di verità. È anzi spesso il veicolo dell’errore, della paura, dell’autoritarismo. Secondo Koerbagh, la reverenza verso il passato è una delle principali cause della persistenza delle false credenze. Gli uomini, per pigrizia o timore, preferiscono aderire a ciò che trovano già stabilito piuttosto che affrontare il rischio della ricerca autonoma. La tradizione si presenta come stabilità, ma è, nella maggior parte dei casi, perpetuazione del pregiudizio. Solo la ragione può rompere questo ciclo, sottoponendo ogni affermazione, antica o nuova, a un esame critico. Nel quarantacinquesimo paragrafo, Koerbagh conclude che la fede cieca e la tradizione sono i principali nemici della salvezza autentica. La vera redenzione, come già affermato, consiste nella conoscenza, non nell’obbedienza. Perciò, ogni individuo deve assumersi la responsabilità di giudicare ciò che crede, senza delegare questo compito né ai maestri né alla storia. Non vi è autorità che possa dispensare dalla verifica; non vi è antichità che possa rendere vera una proposizione falsa. La battaglia contro la fede cieca e contro la tradizione non è, per Koerbagh, un’opzione teorica: è una necessità morale. Finché gli uomini crederanno senza comprendere, o accetteranno senza giudicare, resteranno prigionieri di sistemi che li sfruttano e li ingannano. La liberazione della mente passa per la rottura di questi vincoli. Solo chi osa pensare per sé stesso, chi esamina senza pregiudizi ciò che gli viene proposto, può aspirare alla verità e quindi alla salvezza. L’attacco di Koerbagh alla fede cieca e alla tradizione come ostacoli principali alla verità trova consonanze profonde con numerosi pensatori del suo tempo. Spinoza, nel *Tractatus Theologico-Politicus*³⁵⁶, osserva che la fede autentica non può essere cieca, ma deve basarsi sulla comprensione razionale della giustizia e della carità. Egli sostiene che l’adesione dogmatica a dottrine trasmesse senza analisi critica produce superstizione e

³⁵⁶ Cfr. Spinoza 1670, XIV.

alimenta il potere degli ecclesiastici. La tradizione, lungi dall'essere garanzia di verità, è spesso uno strumento di controllo. In Meyer³⁵⁷ si trova una posizione ancora più netta: egli afferma che la ragione è l'unico interprete legittimo delle Scritture e che ogni credenza basata sull'autorità senza verifica razionale deve essere rigettata. Le tradizioni religiose, se non possono essere giustificate dalla luce naturale dell'intelletto, sono solo ostacoli al vero sapere. Anche per lui, come per Koerbagh, la verità esige il coraggio di interrogare tutto, senza rispetto per la mera antichità. Uriel da Costa³⁵⁸ sviluppa una critica radicale della tradizione rabbinica, accusandola di aver sostituito la legge naturale con un sistema di riti e credenze prive di fondamento. Per lui, aderire a un'interpretazione solo perché tramandata significa rinunciare alla propria autonomia di giudizio. Koerbagh riprende questa esigenza di ritorno alla ragione come criterio unico di verità, estendendola a tutte le religioni positive. Anche van den Enden³⁵⁹ afferma che nessuna credenza può essere accettata solo perché sancita dal tempo o dalla maggioranza. Egli propone un'educazione fondata sulla critica razionale e sulla libera discussione, rifiutando l'autorità della tradizione come criterio epistemologico e politico. Come Koerbagh, egli considera la libertà intellettuale come condizione necessaria per la verità. In Descartes³⁶⁰ si riconosce un approccio analogo nel metodo del dubbio sistematico: ogni opinione accettata senza verifica deve essere sospesa, anche se confermata dalla tradizione più venerabile. Il pensiero autentico inizia con la rottura con l'abitudine e con l'autorità. Koerbagh traduce questo atteggiamento nel campo della soteriologia, mostrando che solo la ragione libera salva. La lotta contro la fede cieca e contro la tradizione dogmatica è dunque una costante condivisa. Koerbagh la conduce con una radicalità che lo colloca tra i più rigorosi difensori della ragione come unico giudice della verità.

Nei paragrafi tra il quarantaseiesimo e il quarantanovesimo, Koerbagh formula in modo esplicito una delle tesi fondamentali di tutto il suo pensiero: la ragione è l'unico strumento attraverso il quale l'uomo può distinguere il vero dal falso, il giusto dall'ingiusto, il bene dal male. Giudicare secondo ragione non è un compito accessorio dell'individuo, ma la sua funzione essenziale. Tutto ciò che viene creduto o accettato

³⁵⁷ Cfr. Meyer 1666, I.

³⁵⁸ Cfr. (da) Costa 1624, I, 1.

³⁵⁹ Cfr. (van den) Enden 1665, 20.

³⁶⁰ Cfr. Descartes 1637, AT VI, p. 15.

senza passare per il filtro critico della mente razionale deve essere sospettato di errore o di menzogna. Koerbagh inizia denunciando la pericolosità di ogni rinuncia al giudizio autonomo. La fede cieca, l'obbedienza senza comprensione, la sudditanza alle autorità religiose o politiche sono per lui sintomi di una degenerazione dell'umano. Chi accetta dogmi senza valutarli abdica alla propria dignità di essere razionale. L'uomo che non giudica secondo ragione è facile preda della superstizione e dell'errore. La ragione non viene presentata da Koerbagh come una facoltà astratta o speculativa, ma come la capacità pratica di valutare ogni proposizione in base ai suoi fondamenti, di sottoporre ogni affermazione all'esame critico, di distinguere ciò che è chiaro e comprensibile da ciò che è oscuro o infondato. Questa capacità è universale: non dipende dall'educazione, dalla condizione sociale o dalla religione. È iscritta nella natura stessa dell'uomo, ed è, per Koerbagh, il solo criterio affidabile per orientarsi nella ricerca della verità. Nel paragrafo quarantasette, l'autore sottolinea come la ragione debba essere esercitata attivamente e continuamente. Non basta avere la capacità di giudicare: bisogna usarla. Il non-uso della ragione equivale a una colpa. Non pensare, non giudicare, non esaminare equivale ad auto-condannarsi all'errore. In questo senso, Koerbagh propone un'etica della ragione: il pensiero critico non è solo un dovere intellettuale, ma un dovere morale. Nel successivo paragrafo, egli ribadisce che nessuna autorità può dispensare l'individuo dall'esercizio del giudizio. Né la Chiesa, né lo Stato, né la tradizione, né la maggioranza. L'uomo deve giudicare da sé, con le proprie forze, senza lasciarsi intimorire dalla reverenza verso il passato o dalla pressione sociale. La verità non è ciò che è creduto da molti, né ciò che è stato tramandato da lungo tempo: è ciò che resiste alla luce della ragione. Infine, nel paragrafo quarantanove, Koerbagh lega la salvezza stessa all'esercizio del giudizio razionale. Non si salva chi crede senza comprendere, né chi obbedisce senza esaminare. Solo chi conosce, e conosce attraverso la ragione, si libera dall'errore e dall'ignoranza. La redenzione non è un dono gratuito né una promessa ultraterrena: è la condizione naturale dell'anima che vive secondo verità³⁶¹. E la verità si raggiunge solo giudicando. Concludendo, Koerbagh propone una visione integrale dell'uomo come essere razionale:

³⁶¹ Nel *Ligt*, Koerbagh sostiene che la salvezza non dipende da una grazia soprannaturale, ma dalla comprensione razionale dell'Essere. Secondo Wielema, si tratta di un punto centrale della sua teologia naturalistica: la conoscenza intellettuale sostituisce la fede come via di redenzione, e la verità diventa condizione sufficiente di salvezza. L'opera di Koerbagh, scrive lo studioso, trasforma il "linguaggio della redenzione" in un "programma di liberazione razionale" (cfr. Wielema 2011).

giudicare secondo ragione non è solo una possibilità, ma la realizzazione stessa dell'umano. Rinunciare a questo compito significa disumanizzarsi, diventare schiavi di forze esteriori, tradire la propria natura. La ragione, in quanto criterio universale, rende l'uomo libero, verace e, in ultima analisi, salvo. Koerbagh sostiene che il giudizio razionale è l'unico fondamento autentico della verità e della salvezza. Questa posizione trova ampi riscontri nella filosofia del Seicento, a cominciare da Spinoza³⁶², per il quale la mente che comprende secondo ragione è già beata, poiché si conforma alla necessità dell'essere. La conoscenza adeguata delle cose è per lui condizione essenziale del bene, mentre le opinioni infondate conducono alla passività e alla schiavitù dell'anima. Anche Descartes³⁶³ fonda il suo metodo sulla necessità di sospendere ogni giudizio che non possa essere fondato su percezioni chiare e distinte. Egli attribuisce al giudizio razionale una funzione normativa assoluta, che permette di distinguere con certezza il vero dal falso, superando l'autorità e la tradizione. Koerbagh riprende e amplia questa idea in chiave etica e soteriologica. Meyer, nella sua *Philosophia*³⁶⁴, rifiuta qualunque interpretazione delle Scritture che non sia conforme ai principi della ragione naturale. Egli afferma che ogni individuo ha il dovere di giudicare autonomamente, perché solo così si può essere certi che la fede non degeneri in superstizione. Anche per Koerbagh, la capacità di giudicare è l'essenza stessa dell'essere umano. Van den Enden³⁶⁵ insiste sul ruolo centrale del giudizio razionale come fondamento della libertà civile e morale. La sua filosofia politica si basa sull'idea che nessuna autorità possa essere legittima se non è sottoposta al vaglio della ragione condivisa. Ogni uomo ha il diritto e il dovere di pensare criticamente, rifiutando ogni obbedienza cieca. Koerbagh applica lo stesso principio all'ambito religioso. Da Costa³⁶⁶, nella sua critica alla religione rabbinica, accusa i dottori della legge di avere sostituito il giudizio individuale con un'obbedienza irrazionale a precetti oscuri. Egli rivendica la necessità di seguire la legge naturale, comprensibile a tutti attraverso la ragione, come unica via alla verità. Anche per lui, come per Koerbagh, la verità è il frutto del giudizio, non della trasmissione. In sintesi, i pensatori più radicali del tempo

³⁶² Cfr. Spinoza 1677b, IV, P. 18.

³⁶³ Cfr. Descartes 1637, AT VI, p. 18.

³⁶⁴ Cfr. Meyer 1666, I.

³⁶⁵ Cfr. (van den) Enden 1665, 21.

³⁶⁶ Cfr. (da) Costa 1624, I, 3.

condividono con Koerbagh l'idea che solo chi giudica secondo ragione può essere detto libero, verace e salvo. Ogni altra forma di adesione è, nel migliore dei casi, una sospensione del pensiero; nel peggiore, una rinuncia alla verità.

Nei paragrafi dal cinquanta al cinquantadue, Koerbagh formula la tesi più audace e definitiva del suo intero percorso argomentativo: Cristo non è una persona, né un messia, né un mediatore divino, ma un nome dato alla verità. Tutta la costruzione cristologica viene così ricondotta, e infine sostituita, con un principio razionale: non si è salvati da un uomo, ma dalla verità stessa; e la verità non si riceve per fede, ma si riconosce con l'intelletto. La vera salvezza consiste nella conformità della mente al vero, e dunque il Cristo autentico è ciò che la ragione mostra come tale. Questa operazione è più che una demitizzazione: è una rifondazione semantica. Il nome "Cristo" ha senso solo se non indica più un individuo, ma un contenuto accessibile, condivisibile, universale. Per Koerbagh, dire "Cristo" equivale a dire "verità" – e questa verità non è data da una rivelazione, ma è il risultato del pensiero autonomo. Nulla di personale, storico o sacro: solo ciò che può essere compreso da tutti con l'uso della ragione può salvare. Ogni altra interpretazione di Cristo è per Koerbagh idolatria o illusione. Nel cinquantunesimo paragrafo, egli ribadisce che la salvezza non dipende dal nome, ma dalla cosa. Il nome "Cristo" ha senso se coincide con ciò che salva – e ciò che salva è la verità. Non importa che venga trasmessa da Gesù, da un altro uomo, da nessuno: ciò che conta è che sia comprensibile, vera, verificabile. L'autore svuota così di ogni valore ogni teologia che attribuisce a Cristo qualità ontologiche o funzioni redentrici separate dalla conoscenza. Non è Cristo che redime, ma la conoscenza di ciò che è vero. Cristo, quindi, non è soggetto, ma predicato. Questa manovra produce una frattura irreparabile con la tradizione cristiana: non esiste più una figura divina che salva, né un evento storico da ricordare o imitare. Esiste solo un contenuto razionale da riconoscere. E questo contenuto è impersonale, impersonificabile, irriducibile a un corpo, a una biografia o a una rivelazione. Cristo diventa, in Koerbagh, il nome provvisorio della verità, fino a quando la ragione non sarà abbastanza forte da farne a meno. Nel paragrafo successivo, l'identificazione tra Cristo e verità viene conclusa con rigore. L'autore dichiara che la salvezza consiste nella comprensione di ciò che è: chi vive secondo verità è salvo. Non occorre altra mediazione. Non occorre altra figura. L'uomo che pensa rettamente, che giudica con autonomia, che agisce in conformità con ciò che riconosce come vero, è già

in uno stato di redenzione. Non ha bisogno di redenzione esterna, perché la verità stessa è redenzione. Koerbagh dissolve così la cristologia tradizionale non solo sul piano ontologico, ma anche su quello etico. Non c'è più bisogno di un Cristo-persona. La teologia, priva di oggetto, viene assorbita nella filosofia. E la salvezza, privata del mito, viene restituita alla logica. Il vero Cristo è ciò che salva, e ciò che salva è solo ciò che si conosce. Il pensiero che riconosce la verità è il Cristo che redime. Koerbagh identifica il vero Cristo con la verità razionale, negando ogni valore alla persona storica di Gesù come fonte autonoma di salvezza. Questa tesi, pur nella sua radicalità, si inserisce in un contesto filosofico più ampio. Spinoza, nell'*Ethica*³⁶⁷, afferma che la beatitudine deriva dalla conoscenza adeguata della realtà e che la mente, in quanto parte della natura divina, può comprendere Dio attraverso la ragione. Per Spinoza, ciò che libera non è un salvatore, ma la verità stessa, colta nella necessità del reale. In Meyer³⁶⁸, la funzione religiosa viene ridotta a un'espressione razionale: ogni contenuto della Scrittura è valido solo se comprensibile alla luce dell'intelletto. Non c'è salvezza fuori dalla verità, e ogni riferimento a figure sacre deve essere interpretato come segno della verità e non come oggetto di fede in sé. Anche per lui, il Cristo può valere solo in quanto esprime il vero. Da Costa³⁶⁹ respinge con forza ogni credenza fondata su figure carismatiche o atti di culto. Egli afferma che la verità non può essere rappresentata, né impersonata: essa è accessibile a tutti tramite la ragione, e qualsiasi mediazione – anche quella più nobile – è un ostacolo. In Koerbagh questo diventa un principio sistematico: nessuna persona può contenere il vero, solo il pensiero lo riconosce. Van den Enden³⁷⁰ sottolinea che i concetti religiosi devono essere valutati in base alla loro utilità razionale e civile. Cristo non è un uomo da venerare, ma, se ha senso, un simbolo del sapere condivisibile. La salvezza non è un evento, ma un processo critico. L'accesso alla verità razionale è ciò che rende liberi. In Socini³⁷¹, pur in una prospettiva ancora cristiana, il Cristo non è più oggetto di culto assoluto, ma maestro e testimone della verità morale. Il suo valore sta nell'insegnamento, non nella natura divina. Koerbagh estremizza questa tendenza, negando che ci sia alcun

³⁶⁷ Cfr. Spinoza 1677b, V, P. 32.

³⁶⁸ Cfr. Meyer 1666, VI.

³⁶⁹ Cfr. (da) Costa 1624, II, 13.

³⁷⁰ Cfr. (van den) Enden 1665, 22.

³⁷¹ Cfr. Socini 1656b, pp. 110-112.

bisogno della persona di Cristo: la verità razionale, riconosciuta dalla mente, è già Cristo. Per tutti questi autori, la verità è ciò che salva, non chi la pronuncia. Koerbagh riassume questa linea affermando che il solo Cristo autentico è la ragione che riconosce il vero. Nulla al di fuori di essa ha potere salvifico.

Nei paragrafi conclusivi del capitolo, Koerbagh porta a compimento il percorso teoretico avviato sin dall'inizio: la salvezza non è una condizione ultraterrena, non è un premio riservato ai giusti, né una grazia concessa per mediazione o per fede. È uno stato che si realizza nell'uomo in quanto essere razionale, ed è interamente iscritto nell'ordine naturale. Con ciò, egli non si limita a negare l'interpretazione tradizionale della salvezza: ne riformula radicalmente la struttura concettuale. La salvezza, per Koerbagh, non va intesa come un fine escatologico a cui l'uomo aspira in virtù della propria obbedienza a Dio o della propria appartenenza religiosa. Essa è piuttosto un effetto della conoscenza e si manifesta ogni volta che l'anima si accorda alla verità. In questa prospettiva, non vi è bisogno di redenzione, perché non vi è colpa ereditaria, né rottura ontologica da sanare. L'uomo è, per natura, un essere capace di verità, e quindi anche capace di salvezza. L'unico requisito è che eserciti la sua ragione. Tale impostazione ha una duplice valenza: antropologica e teoretica. Da un lato, essa afferma la piena autosufficienza dell'uomo nella propria perfezione spirituale. Dall'altro, cancella ogni fondamento per la funzione salvifica della religione. Se l'uomo si salva comprendendo, allora non vi è bisogno di preghiere, riti, rivelazioni o intermediari. La verità non è oggetto di trasmissione sacra, ma di scoperta razionale. E la salvezza, in quanto condizione che dipende solo da questa scoperta, è sempre presente, sempre possibile, sempre naturale. Koerbagh prosegue affermando che l'errore fondamentale delle religioni è stato quello di proiettare la salvezza fuori dall'uomo, e di collocarla in un tempo e in uno spazio che non appartengono alla vita reale. Così facendo, esse hanno sottratto all'individuo il potere di salvarsi da sé, per attribuirlo a figure simboliche e a istituzioni che si dichiarano depositarie del divino. La sua proposta rovescia questa impostazione: non c'è nulla da attendere, nulla da chiedere, nulla da ricevere. C'è solo da comprendere. Nella conclusione, l'autore insiste sul fatto che questa salvezza non è frutto di uno sforzo eroico, né privilegio dei sapienti. È una condizione che riguarda ogni essere umano nella misura in cui pensa con chiarezza e giudica con rettitudine. La verità è universale e non fa preferenze: chi la conosce, è salvo. L'anima che vive secondo ragione non ha bisogno di

redenzione, perché non è perduta. E quella che erra, può correggersi da sé, senza bisogno di mediazione soprannaturale. In tal modo, la salvezza si manifesta come una forma di equilibrio interiore: non ricompensa, ma armonia. A chiusura del suo discorso, Koerbagh mostra che l'intero apparato dottrinale del cristianesimo – dalla caduta alla redenzione, dalla fede alla grazia – può essere sostituito da una concezione integralmente naturale dell'anima e del sapere. L'uomo che conosce è salvo, perché è vero. E il vero, in quanto tale, non ha bisogno di altro. Il pensiero giusto non salva come effetto morale, ma coincide con la salvezza stessa. La visione proposta è radicalmente orizzontale: non vi è più un "oltre" verso cui tendere, né un "altro" da invocare. La verità e la salvezza sono coestensivi: dove c'è la prima, c'è anche la seconda. E la prima si trova nella ragione, non nel mito. Così si conclude il cammino del capitolo: un cammino che ha ridotto il cristianesimo alla sua radice razionale, e l'ha rifondato – o dissolto – nella certezza che la salvezza è, sempre e solo, conoscenza. Koerbagh conclude la propria analisi riconoscendo la salvezza come condizione naturale e razionale dell'anima che conosce la verità. Questa posizione, sebbene formulata in chiave soteriologica, si innesta perfettamente in un più ampio orizzonte filosofico. Spinoza, nell'ultima parte dell'*Ethica*³⁷², identifica la beatitudine con la conoscenza adeguata di Dio, cioè della natura necessaria delle cose. L'anima che comprende secondo ragione è salva già in vita, perché non subisce più le passioni, ma agisce in accordo con la sua essenza. Anche per Koerbagh, la salvezza non è promessa, ma atto dell'intelligenza. In Meyer³⁷³, la salvezza assume una forma etica e razionale: essa consiste nell'accordo tra l'uomo e i principi della legge naturale, che sono riconoscibili da chiunque eserciti il proprio intelletto. L'intervento divino è assente, e la funzione della religione è soltanto quella di facilitare, non di sostituire, l'opera della ragione. Koerbagh porta all'estremo questa posizione, sostituendo la religione con la filosofia. Uriel da Costa³⁷⁴, pur in una prospettiva negativa, afferma che la vera libertà dell'anima è il risultato di una vita condotta secondo natura. La redenzione, per lui, non dipende da un'autorità religiosa, ma dalla comprensione individuale della legge universale. L'anima che pensa liberamente è già in uno stato di equilibrio, che anticipa ogni beatitudine possibile. Koerbagh sviluppa questa intuizione

³⁷² Cfr. Spinoza 1677b, V, P. 42.

³⁷³ Cfr. Meyer 1666, VI.

³⁷⁴ Cfr. (da) Costa 1624, II, 20.

sul piano sistematico, annullando ogni distinzione tra filosofia e salvezza. Van den Enden³⁷⁵ ribadisce che la felicità non può essere concessa, ma deve essere costruita attraverso l'educazione alla verità. La salvezza, intesa come libertà morale e intellettuale, è un bene pubblico che si realizza nella conoscenza e nella condivisione dei principi razionali. Per Koerbagh, questo stesso principio vale sul piano individuale: chi pensa rettamente è salvo. Hobbes³⁷⁶, pur restando in ambito politico, afferma che la pace dell'anima nasce dalla certezza e dalla comprensione delle leggi. L'ignoranza è fonte di paura e disordine. La salvezza civile si ottiene con la chiarezza del giudizio e con la razionalità delle istituzioni. Koerbagh riporta questo principio sul piano dell'anima, sostenendo che la verità razionale è già ordine spirituale. Per tutti questi autori, dunque, la salvezza non è un dono, ma una forma della conoscenza. Koerbagh la riconduce interamente alla ragione, rendendola accessibile, naturale e presente³⁷⁷.

La ragione come misura del bene e del male

Dopo aver smontato nei primi quattro capitoli del *Ligt* i cardini della religione trascendente e rivelata, Koerbagh apre il quinto con un'inversione metodologica radicale: lo sguardo si sposta dalla decostruzione teologica alla fondazione di una nuova etica della verità. In questo segmento, la conoscenza – scientifica, linguistica e razionale – assume lo statuto di principio salvifico, segnando il passaggio da una religione costruita sul mistero e sulla paura a una religione naturale fondata sul sapere e sulla condotta. Il capitolo si configura dunque come un momento di transizione teorica: esso non abbandona il discorso religioso, ma ne modifica dall'interno le coordinate, aprendo il varco per una concezione immanente della religione che troverà pieno dispiegamento nei capitoli successivi. In questo senso, esso funge da cerniera tra la critica teologica e l'analisi della religione come dispositivo politico e sociale, prelundendo a una riformulazione radicale del rapporto fra sapere, potere e salvezza. Nel punto d'avvio del

³⁷⁵ Cfr. (van den) Enden 1665, 22.

³⁷⁶ Cfr. Hobbes 1651, III, 43.

³⁷⁷ Nel contesto della radicale repubblica neerlandese del XVII secolo, la coincidenza tra razionalità individuale e ordine civile è un elemento chiave anche in autori come van den Enden e Spinoza. Koerbagh ne riprende l'impostazione: la verità non è solo salvezza privata, ma principio etico e politico. Come mostra Van Bunge, Koerbagh estende questa visione fino a proporre una religione civile della ragione, concepita come fondamento sia della libertà individuale sia del buon governo (cfr. van Bunge 2001).

capitolo quinto, Koerbagh imposta la propria riflessione su una constatazione che ha il sapore dell'impasse strutturale: l'umanità, nonostante millenni di legislazione e teologia, non ha saputo stabilire in modo certo che cosa si debba intendere per "bene" o per "male". La sua è una presa d'atto asciutta, che non cede alla retorica del disvelamento, ma che incide con decisione su un nervo scoperto della tradizione occidentale. È, in effetti, come se l'intero edificio normativo risultasse compromesso da una fondazione instabile, incapace di dare coerenza alle sue norme e giustificazioni. L'enunciato inaugurale della sezione contiene, dunque, una duplice accusa: la prima contro i legislatori civili, la seconda contro i teologi ecclesiastici. Entrambi hanno fallito nel fornire una definizione "generale, certa e stabile" del bene e del male, lasciando la questione in uno stato di confusione normativa e dipendenza da autorità mutevoli o arbitrarie. L'approccio di Koerbagh, tuttavia, non si limita alla denuncia. Fin da subito, egli compie un gesto metodologico fondamentale, che prepara il terreno per l'intera argomentazione successiva: indica due atti, di segno opposto, che possano fungere da esempi-limite. Da una parte, si ha l'azione ritenuta sempre buona: onorare Dio in modo ragionevole. Dall'altra, l'azione sempre cattiva: bestemmiare Dio. Questi due atti non sono scelti a caso, ma risultano emblematici dell'intera costruzione morale che l'autore si appresta a smantellare e riorganizzare. Non si tratta, infatti, di due precetti dogmatici, ma di due poli etici, resi tali dal fatto di non generare conflitto nel giudizio, almeno in apparenza. Eppure, proprio questa apparente universalità sarà poi sottoposta a verifica, quando Koerbagh tenterà di mostrare come ogni valutazione morale debba infine ricondursi alla ragione e all'effetto concreto dell'azione. Quella che sembra inizialmente una semplice constatazione prende quindi la forma di una diagnosi filosofica e politica: se non esiste un criterio universale, razionale e condiviso per distinguere il bene dal male, allora qualsiasi ordinamento – sia civile che religioso – si trova costretto a fondarsi su principi arbitrari o imposti, e la libertà dell'individuo ne risulta compromessa. È su questa tensione che Koerbagh innesta la propria riflessione etico-politica: il nesso tra verità, libertà e ragione viene così proposto come la via per superare l'impasse normativa. E per farlo, non si appella a una rivelazione divina o a un ordine naturale statico, ma al lavoro della ragione, come strumento umano e universale di discernimento. È importante sottolineare come in questa fase Koerbagh non dia ancora alcuna definizione positiva del bene o del male: si limita a constatare l'assenza di una definizione condivisa e a suggerire due

esempi paradigmatici. Questa sospensione definitoria non è un'esitazione, ma una strategia: rinviando la fondazione a un'analisi successiva, l'autore si garantisce uno spazio discorsivo in cui mettere alla prova, senza pregiudizi, tutte le definizioni ricevute. La critica ai teologi e ai giuristi, dunque, non è solo un attacco alla loro incompetenza tecnica, ma alla pretesa che norme morali possano fondarsi su autorità esterne al giudizio razionale. Ne risulta una concezione preliminare di moralità come costruzione razionale, che si oppone frontalmente a ogni idea di moralità come dato rivelato o come codificazione imposta. È proprio questo il punto che, nell'intero corpus koerbaghiano, costituirà il cuore della sua proposta: liberare l'etica dal dogma, e renderla funzione di una razionalità condivisa. L'affermazione iniziale sul mancato accordo tra legislatori e teologi, dunque, non è solo un prologo, ma una sintesi teorica anticipata: senza una ragione comune, ogni autorità si riduce a violenza travestita da verità. L'individuazione da parte di Koerbagh di una crisi dei criteri morali trova sponde significative nei testi di più autori della modernità radicale, anche se ciascuno declina l'assenza di fondamenti universali secondo prospettive differenti. In Bruno³⁷⁸, ad esempio, si trova una dissoluzione cosmologica del concetto di bene assoluto, sostituito da un ordine naturale in cui le opposizioni morali tradizionali perdono consistenza se non rapportate all'unità del tutto. Il bene e il male, in quest'ottica, non sono categorie ontologiche, ma modalità del divenire, sempre connesse a relazioni mutevoli. Pieter de la Court³⁷⁹, nel contesto del pensiero politico olandese e neerlandese in genere, demistifica ogni pretesa di fondamento etico assoluto nella sfera civile, proponendo invece un'etica fondata sull'utile comune e sull'interesse razionale degli individui. La giustizia, per lui, si definisce solo in quanto funzionale alla conservazione dello Stato e della libertà politica. Laddove non vi sia danno alla società né vantaggio, l'atto è neutro, proprio come sosteneva Koerbagh nei primi tre paragrafi del quinto capitolo. La proposta cartesiana, per quanto più metafisica, non elude la questione. Nel *Discours*³⁸⁰, Descartes riconduce la moralità a una "morale provvisoria", in cui le azioni devono essere regolate da una prudente conformità alle leggi e ai costumi della società. È solo attraverso l'uso della ragione che l'uomo può accedere a verità morali stabili, ma queste restano nel dominio di una ricerca individuale, non

³⁷⁸ Cfr. Bruno 1584b, IV.

³⁷⁹ Cfr. (de la) Court 1662, I, 1.

³⁸⁰ Cfr. Descartes 1637, AT VI, pp. 22-23.

ancora universalmente fondata. Analogamente, Hobbes³⁸¹ sostiene che bene e male sono concetti relativi al desiderio e all'avversione individuale: ciò che l'uomo desidera è per lui buono, ciò che rifugge è cattivo. La legge morale non ha dunque altro fondamento se non la volontà sovrana che stabilisce le regole della convivenza: senza Stato, nessuna nozione condivisa di giusto o ingiusto può sussistere. Spinoza³⁸², da parte sua, critica ogni concezione trascendente della morale. Per lui, bene e male sono idee relative, fondate esclusivamente sulla nostra conoscenza delle cause e degli effetti. Le azioni non sono buone o cattive per natura, ma per relazione alla nostra conservazione razionale. La confusione nasce quando si attribuisce a Dio, o a un potere esterno, la fonte del giudizio morale, distogliendo l'uomo dalla valutazione razionale delle conseguenze. In Meyer³⁸³, si trova un parallelo importante: nella sua interpretazione della Scrittura, egli rifiuta che essa possa fondare norme morali assolute, se non in quanto letta alla luce della ragione. La verità etica è accessibile solo al pensiero libero, non all'autorità testuale. Una posizione affine è quella di Uriel da Costa³⁸⁴, che nega alla tradizione rabbinica qualsiasi capacità di fondare norme morali vincolanti, denunciandone l'origine storica e contingente. Per lui, i precetti religiosi sono invenzioni umane prive di valore assoluto, proprio come per Koerbagh le regole imposte dai teologi. Infine, anche Machiavelli³⁸⁵ – pur in un contesto diverso – mostra come le norme morali siano strumenti politici, non verità eterne. I principi devono favorirle o abbandonarle a seconda dell'utilità per lo Stato. Il bene comune non nasce da norme etiche prefissate, ma da decisioni contingenti, legate all'ordine politico e al tempo. In sintesi, Koerbagh si inserisce in un più ampio orizzonte critico che, in vari modi, demolisce l'idea di un'etica assoluta e immutabile, sostituendola con una moralità costruita razionalmente, a partire dagli effetti reali delle azioni sull'individuo e sulla collettività.

Nel prosieguo dell'argomentazione, Koerbagh compie un passo decisivo: dalla constatazione della mancanza di un fondamento universale della moralità, si muove verso la costruzione di un criterio razionale capace di distinguere ciò che è bene da ciò che è

³⁸¹ Cfr. Hobbes 1651, I, 6.

³⁸² Cfr. Spinoza 1677b, IV, P. 8.

³⁸³ Cfr. Meyer 1666, I.

³⁸⁴ Cfr. (da) Costa 1624, I, 2-6.

³⁸⁵ Cfr. Machiavelli 1531, I, 9.

male. Il punto di partenza è una classificazione preliminare, che riconosce nella maggior parte delle azioni umane una natura fondamentalmente neutra. Le azioni, afferma, non sono per loro essenza né buone né cattive, bensì assumono un valore morale solo in relazione a un “punto di vista” (*opsigt*), ovvero a un contesto relazionale. Questo punto di vista o, meglio, duplice prospettiva – verso sé stessi e verso gli altri – costituisce la chiave dell’etica koerbaghiana: non è infatti l’atto in sé a essere oggetto di valutazione, ma l’effetto che esso produce su chi lo compie e su chi ne è destinatario. L’autore abbandona così definitivamente ogni criterio trascendente e orienta la sua proposta verso una valutazione immanente, basata sull’utilità e sul danno. Non si tratta di un utilitarismo in senso stretto, quanto piuttosto di una forma di etica consequenziale fondata su un principio di non nocività e di mutuo beneficio. Koerbagh struttura il ragionamento secondo una logica progressiva, ponendo dapprima il criterio della doppia considerazione (io e l’altro), poi applicandolo a varie combinazioni. È buono ciò che arreca vantaggio a sé e agli altri, oppure che, pur giovando a uno solo dei due, non reca danno all’altro. È cattivo, viceversa, ciò che danneggia, anche solo parzialmente, uno dei due soggetti coinvolti. Ma, si noti, non si tratta di un criterio oggettivo nel senso morale del termine, bensì razionale: la bontà non è un valore intrinseco, bensì un’espressione della convenienza e della conservazione personale e collettiva. A emergere è dunque una mappa dell’agire che non si fonda né sul dovere né sul comando, ma sull’analisi dell’effetto concreto dell’azione: essa deve essere vantaggiosa, o almeno non dannosa, per potersi dire buona. Questo conduce a una radicale riformulazione del concetto stesso di etica. Se il male non è che l’effetto dannoso di un’azione e il bene il suo effetto vantaggioso, allora la valutazione morale coincide con una stima razionale delle conseguenze. In tal senso, Koerbagh riporta la morale al dominio della ragione calcolante, non per ridurne la portata, ma per liberarla dalla tirannia della superstizione e dell’autorità. Nel fare ciò, l’autore non elimina la differenza tra le azioni, ma ne riconosce la gradualità. Non tutto ciò che è utile ha lo stesso grado di bontà, e non tutto ciò che è dannoso si equivale nella colpa. L’etica diventa, così, anche una scienza della misura: vi sono gradi nel bene e nel male, e le azioni vanno giudicate in base alla loro intensità di effetto. Alcune saranno ottime, altre mediocri; alcune saranno gravemente nocive, altre solo lievemente sconvenienti. Un ulteriore elemento di rilievo è che tale valutazione non richiede strumenti specialistici, né autorità esterne: basta la ragione individuale, applicata

con onestà intellettuale e attenzione alle conseguenze. È qui che si manifesta una profonda istanza egalitaria, seppure implicita: ogni essere umano, dotato di razionalità, è in grado di giudicare i propri atti morali. Il metro non è rivelato, ma accessibile a tutti. Non la Scrittura, non il precetto, ma la riflessione sulle conseguenze, calcolate in relazione alla doppia prospettiva, costituisce la vera legge morale. In definitiva, Koerbagh propone un'etica relazionale e consequenziale, che valuta il bene e il male non per conformità a una norma, ma per l'impatto prodotto nel mondo reale. Un'etica che, senza rinunciare alla precisione del giudizio, si emancipa dalla rigidità dogmatica e si apre alla fluidità dell'esperienza, guidata da un'unica, imprescindibile bussola: la ragione. La distinzione operata da Koerbagh tra atti moralmente neutri, buoni o cattivi in base all'effetto che producono su sé stessi e sugli altri trova numerosi echi nel pensiero moderno radicale, anche se con declinazioni differenti. In Descartes³⁸⁶, ad esempio, si intravede una concezione simile nella riflessione sulla morale provvisoria: in attesa di una verità certa, il filosofo consiglia di aderire a costumi che non rechino danno alla società, fondando la moralità su una prudente razionalità delle conseguenze. Non si tratta ancora di una vera etica consequenziale, ma di un'etica fondata sulla cautela e sulla non nocività. Spinoza³⁸⁷, invece, sviluppa una dottrina pienamente coerente con il principio koerbaghiano: ogni azione è buona se contribuisce alla conservazione dell'individuo secondo ragione, e cattiva se ne ostacola la potenza d'agire. Le azioni non sono buone o cattive in sé, ma in funzione della loro utilità rispetto alla natura umana come espressione della sostanza divina. La moralità viene dunque risolta nella produttività ontologica: ciò che aumenta la potenza è buono; ciò che la diminuisce è male. Anche Hobbes³⁸⁸ offre un contributo essenziale: nel *Leviathan*, l'azione è giudicata esclusivamente sulla base del desiderio individuale e del suo rapporto con la legge civile. Un atto è ingiusto solo se viola un patto o una norma positiva; altrimenti, è moralmente indifferente. L'*ethos* hobbesiano si costruisce sull'evitamento del danno sociale e sulla stabilità della convivenza, mentre l'etica individuale viene lasciata al giudizio della ragione calcolatrice. La posizione di Fausto Socini, ben chiara all'interno del *De Peccato Originali*³⁸⁹, si orienta su un

³⁸⁶ Cfr. Descartes 1637, AT VI, p. 23.

³⁸⁷ Cfr. Spinoza 1677b, IV, P. 30.

³⁸⁸ Cfr. Hobbes 1651, I, 15.

³⁸⁹ Cfr. Socini 1656a, pp. 619-621.

principio simile: nelle sue dispute teologiche, egli insiste sull'intenzione e sull'effetto delle azioni, sostenendo che il peccato non sta nell'atto in sé, ma nella volontà che lo guida e nei suoi esiti rispetto alla giustizia e alla carità. La sua è una morale cristiana razionalizzata, che riconosce l'autonomia del giudizio pratico. In Meyer³⁹⁰, la ragione umana è lo strumento per interpretare la Scrittura e, per analogia, anche le azioni quotidiane: esse devono essere valutate non in base a precetti, ma alla loro utilità concreta, in armonia con l'ordine naturale e civile. Così, la valutazione morale si emancipa dalla lettera per affidarsi all'efficacia reale. Van den Enden, nel suo progetto di educazione politica e morale³⁹¹, propone che le azioni siano giudicate in funzione del bene comune: l'utile collettivo è il metro del giusto, e ciò che non nuoce né all'individuo né alla comunità deve essere considerato lecito. Si tratta di un principio che riecheggia in modo preciso la prospettiva di Koerbagh. In sintesi, i pensatori moderni raccolti intorno al razionalismo neerlandese e all'etica della libertà condividono con Koerbagh l'idea che non esista una moralità intrinseca degli atti, ma solo una valutazione derivata dalla loro efficacia, danno o vantaggio. Il bene non è più un assoluto, ma una relazione razionale.

Nel cuore del percorso argomentativo koerbaghiano si dischiude una delle affermazioni più radicali dell'intero testo: l'unico metro valido per determinare il carattere etico di un'azione è la ragione. Non la legge ecclesiastica, non le prescrizioni scritturali, non il costume sociale, ma la semplice facoltà raziocinante di ciascun individuo. Questa presa di posizione, espressa con nettezza nei paragrafi sesto e settimo, si configura come un attacco sistematico a ogni forma di autorità morale esterna. Eppure, al contempo, rappresenta anche la più forte rivendicazione dell'autonomia del soggetto moderno, capace di orientarsi nel mondo attraverso una riflessione critica sui propri atti e sulle loro conseguenze. Koerbagh invita il lettore a sottoporre ogni azione al vaglio del ragionamento personale. In ciò, egli non propone un relativismo etico, bensì una procedura razionale di verifica: si tratta di valutare se l'atto danneggia o meno sé stessi o gli altri. L'esempio portato, ovvero il consumo di carne o pesce in giorni "proibiti" dall'autorità religiosa, rivela il carattere puramente convenzionale di molte norme teologiche. Se l'atto in questione non arreca danno né al corpo né allo spirito di chi lo compie, né compromette il benessere altrui, allora esso non può essere considerato

³⁹⁰ Cfr. Meyer 1666, III.

³⁹¹ Cfr. (van den) Enden 1665, 23.

moralmente riprovevole. Questa linea di ragionamento implica due elementi cruciali. Da un lato, viene rigettata la validità delle prescrizioni religiose che non si fondano su un criterio razionale e tangibile. Dall'altro, si restituisce alla singolarità del giudizio personale la funzione normativa primaria. È in questo snodo che l'etica koerbaghiana si fa pienamente moderna: ogni soggetto, attraverso l'uso onesto e libero della ragione, diventa giudice delle proprie azioni. L'etica non è più un dominio del dogma, ma del discernimento. La carica polemica del discorso si intensifica quando Koerbagh attribuisce alla credulità popolare e alla passività intellettuale la diffusione e il perdurare delle imposizioni ecclesiastiche. Non sono le argomentazioni a giustificare il potere della Chiesa, ma la "durezza di cuore", l'abitudine e la rinuncia alla ricerca della verità. La religione istituzionale appare così come un meccanismo che si alimenta dell'ignoranza e della pigrizia mentale, mantenendo in soggezione l'intero corpo sociale attraverso norme che non resistono a una semplice verifica razionale. Il rifiuto dell'autorità sacerdotale non avviene però in nome di un altro potere, bensì in nome della libertà. Libertà intesa non come arbitrio, ma come esercizio della ragione. Il richiamo all'"esame" personale delle azioni, al "provarle come su una pietra di paragone", costituisce la metafora centrale di questo nuovo paradigma morale. L'immagine della ragione come strumento di prova, come criterio di misura, restituisce con efficacia la dimensione operativa dell'etica razionalista proposta da Koerbagh. E tuttavia, l'effetto più profondo di questa impostazione non è solo la demolizione delle false morali religiose, ma la ridefinizione della soggettività stessa. L'individuo non è più il destinatario di norme eterodirette, ma l'autore del proprio orientamento etico. Non si tratta più di obbedire a un comando, bensì di valutare, comprendere, decidere. La morale viene spostata dal registro del dovere al registro della comprensione. Il peccato non è più la trasgressione, ma l'errore di giudizio. E l'obbedienza non è più virtù, ma abdicazione della ragione. Questo rovesciamento produce conseguenze dirompenti. Se ogni azione va giudicata secondo il metro della ragione, allora anche i riti, i simboli e le tradizioni devono essere sottoposti a verifica. Il campo della critica si allarga: non solo le norme alimentari, ma tutte le pratiche religiose diventano passibili di essere riconosciute come prive di fondamento. La critica dell'azione morale diventa, così, critica della cultura e delle istituzioni. E, allo stesso tempo, fondamento di un nuovo ethos: un'etica dell'intelligenza, che riconosce nella lucidità del pensiero la sola via d'accesso al bene. L'identificazione della ragione come

unico metro etico, al centro della riflessione di Koerbagh, trova profonde corrispondenze nel pensiero moderno più radicale, tanto nei filosofi razionalisti quanto in quelli politici. Il principio secondo cui solo la riflessione personale, e non la tradizione o l'autorità, può fondare un'etica valida, rappresenta una frattura con la visione morale tradizionale e un punto d'unione tra diversi autori. Spinoza³⁹², ad esempio, afferma che solo attraverso l'intelletto l'uomo può distinguere ciò che è utile alla propria natura. La ragione, per lui, non è un'opzione ma la condizione necessaria per una vita libera e virtuosa. È la potenza stessa della natura umana, e ogni conoscenza adeguata conduce inevitabilmente a una condotta moralmente giusta. Come in Koerbagh, la norma etica è interna alla struttura razionale dell'uomo e non imposta dall'esterno. Un'affinità notevole si trova anche in Descartes³⁹³, specialmente nella sua "morale provvisoria". In attesa di una verità certa, il filosofo francese invita a seguire regole scelte razionalmente, sottoponendo ogni norma alla verifica della propria ragione. L'adesione ai costumi diventa lecita solo se questi non contraddicono la rettitudine del giudizio personale. È la coscienza razionale, non la consuetudine, a rendere un atto moralmente fondato. Una posizione affine, seppure meno sistematica, si ritrova in Hobbes³⁹⁴. La sua definizione della legge naturale implica che la ragione sia lo strumento per conoscere le regole di convivenza. Anche se alla fine il criterio dell'autorità sovrana prevale, la capacità individuale di ragionare è ciò che fonda, almeno in principio, la moralità civile. In Meyer³⁹⁵, il principio interpretativo razionale della Scrittura si estende a tutta l'attività conoscitiva umana. L'individuo deve interpretare, comprendere e decidere alla luce della propria ragione naturale, senza delegare il proprio giudizio a un'autorità religiosa. Così, anche il discernimento morale diventa compito esclusivo del soggetto pensante. Uriel da Costa³⁹⁶, con ancora maggiore radicalità, nega qualsiasi autorità normativa alla legge mosaica quando contraddice l'evidenza razionale. Per lui, il vero giudizio morale nasce da un esame diretto e razionale della realtà e dei testi sacri. Quando la tradizione religiosa pretende obbedienza senza

³⁹² Cfr. Spinoza 1677b, IV, P. 24.

³⁹³ Cfr. Descartes 1637, AT VI, p. 24.

³⁹⁴ Cfr. Hobbes 1651, I, 14.

³⁹⁵ Cfr. Meyer 1666, III.

³⁹⁶ Cfr. (da) Costa 1624, II, 5.

comprensione, produce superstizione e sofferenza. Anche van den Enden³⁹⁷ fonda la moralità sul principio di autonomia intellettuale. L'educazione civile deve insegnare a ciascuno a giudicare in base alla ragione e all'interesse comune, senza sottomettersi ad autorità non verificate. Il cittadino virtuoso è colui che pensa, non colui che obbedisce. Infine, Bruno³⁹⁸ – pur in un contesto più cosmologico – respinge ogni dualismo morale di origine religiosa. La verità si raggiunge mediante l'intelletto, e la libertà dell'uomo coincide con la sua capacità di conoscere razionalmente il mondo. Anche in lui, come in Koerbagh, l'etica nasce dalla luce dell'intelligenza, non dalla cieca obbedienza. In sintesi, Koerbagh si inserisce in una rete concettuale che, pur con sfumature diverse, affida alla ragione individuale il compito di fondare l'etica, spezzando la subordinazione dell'uomo alla norma imposta e aprendo la via a una moralità del pensiero critico.

Nel cuore della sua argomentazione etica, Koerbagh affronta una delle giustificazioni più comuni e insidiose della morale repressiva: l'idea che un'azione possa essere ritenuta moralmente cattiva non in sé, ma per la semplice ragione che si presta facilmente all'abuso. In questa sezione, l'autore smonta con lucidità e rigore tale principio, rivelandone l'inconsistenza logica e la pericolosità pratica. Il ragionamento che viene messo in discussione è semplice quanto profondamente radicato: poiché alcune azioni possono essere deviate, manipolate o usate in modo scorretto, esse devono essere proibite del tutto. Koerbagh, tuttavia, mostra come questa premessa conduca inevitabilmente a conseguenze paradossali e persino autodistruttive. Attraverso una catena serrata di esempi, egli mette in luce come quasi ogni attività umana – compresi atti fondamentali come mangiare, bere o procreare – possa essere abusata. Se davvero si volesse applicare coerentemente il principio del “potenziale abuso”, bisognerebbe concludere che anche il nutrirsi sia immorale, poiché spesso e facilmente fonte di eccessi e dissolutezza. Eppure, nessuno metterebbe in dubbio la legittimità di nutrirsi in quanto tale. In questo modo, Koerbagh sposta la questione dalla natura dell'azione al modo del suo uso, distinguendo con chiarezza tra atto e abuso dell'atto. Questa distinzione si rivela decisiva. Il punto non è negare che vi siano abusi, ma affermare che la possibilità dell'abuso non annulla la bontà o la liceità dell'uso corretto. Si tratta di un principio elementare, ma che la morale religiosa ha sistematicamente violato, confondendo l'atto

³⁹⁷ Cfr. (van den) Enden 1665, 23.

³⁹⁸ Cfr. Bruno 1584d, II.

con la sua degenerazione. L'obiettivo polemico è chiaro: le istituzioni religiose non si accontentano di correggere gli eccessi, ma mirano a sradicare ogni comportamento che non rientri nei loro schemi normativi. In tal modo, esse costruiscono una rete di interdizioni che soffoca la libertà individuale, trasformando la prudenza in sospetto sistematico, e il sospetto in condanna. Koerbagh oppone a questa logica inquisitoria una visione razionale e misurata della condotta. Ogni atto deve essere valutato per ciò che è, non per ciò che potrebbe diventare in un uso distorto. La possibilità dell'abuso non è una proprietà dell'atto, ma un evento accidentale, esterno ad esso. La responsabilità non va attribuita all'azione in sé, bensì all'intenzione e al contesto. Questo spostamento del baricentro etico segna un passaggio decisivo: si passa da un'etica della proibizione a un'etica della responsabilità. La ricaduta antropologica di questo discorso è profonda. L'uomo non è più pensato come un essere incapace di governarsi, costantemente tentato dal vizio e dunque bisognoso di una rete fittissima di divieti; al contrario, è concepito come un soggetto razionale, capace di discernere e di agire correttamente, purché non sia ingannato da una morale autoritaria e fuorviante. La libertà, in questo quadro, non è solo un diritto, ma una competenza che si esercita con il giudizio e la misura. È interessante notare come Koerbagh non rinunci a una valutazione morale degli abusi: ciò che viene condannato non è l'azione originaria, ma il suo uso eccessivo, distorto, disfunzionale. Ma questa condanna non giustifica affatto l'abolizione dell'atto, né tanto meno la sua demonizzazione. È questa, forse, la linea più sottile e importante della sua proposta: una distinzione etica che salva la libertà dell'individuo senza negare l'esistenza del male, ma ricollocandolo nel suo giusto posto. Con questa analisi, Koerbagh svela l'artificio retorico con cui l'autorità morale giustifica il proprio dominio: se qualcosa può essere usato male, allora va vietato. Ma questa logica conduce a una paralisi dell'agire umano, a una criminalizzazione del possibile, che finisce per distruggere anche ciò che ha valore. La sola via per evitarlo è riconoscere la ragione come guida del comportamento, e separare nettamente ciò che è potenzialmente pericoloso da ciò che è effettivamente dannoso. Solo così, conclude implicitamente, si può vivere da uomini liberi. Koerbagh smonta con decisione l'idea che un'azione debba essere considerata moralmente riprovevole solo perché suscettibile di abuso. Questo principio, da lui giudicato fallace, trova nella filosofia moderna diverse voci convergenti che, seppur con accenti diversi, rifiutano il fondamento dell'etica nella mera possibilità del danno potenziale. Una posizione analoga è

chiaramente espressa da Spinoza³⁹⁹, per il quale non esistono atti moralmente buoni o cattivi in sé: tutto dipende dal loro uso conforme alla ragione. Il vino, ad esempio, può rinvigorire o condurre all'ubriachezza, ma non per questo è da vietare; l'eccesso è un errore, non l'oggetto. È la ratio che stabilisce il valore di un atto, non la sua possibile corruzione. In Hobbes⁴⁰⁰, il principio è reso ancora più pragmatico: ogni cosa può essere usata per il bene o per il male, e ciò che conta è il patto sociale che ne regola l'uso. La proibizione non deve fondarsi su possibilità teoriche, ma su necessità contrattuali concrete. Il legislatore non vieta per timore dell'abuso, ma per evitare conflitti effettivi. Anche Machiavelli⁴⁰¹, pur in un quadro eminentemente politico, respinge l'idea che il potere debba prevenire ogni possibile degenerazione: le istituzioni devono adattarsi al tempo e alle circostanze, e la proibizione preventiva di ciò che può essere mal utilizzato porta all'inutilità delle leggi. È più saggio insegnare l'uso corretto che vietare l'uso stesso. Fausto Socini⁴⁰² si muove lungo una linea simile, soprattutto nelle sue riflessioni morali: ciò che può essere impiegato male non è per questo intrinsecamente peccaminoso; il peccato nasce dall'intenzione e dalla volontà perversa, non dalla cosa in quanto tale. L'abuso è colpa del soggetto, non dell'oggetto. In Meyer⁴⁰³, la stessa idea emerge nel campo esegetico: vietare letture o interpretazioni delle Scritture solo perché talvolta fuorvianti equivale a negare l'uso stesso della ragione. Il rischio dell'abuso non giustifica l'interdizione dell'esercizio critico. Descartes⁴⁰⁴, pur meno polemico, suggerisce che ogni verità deve essere giudicata sulla base della chiarezza e distinzione del pensiero, non sulla possibilità di errarne l'applicazione. Anche le idee vere possono essere abusate, ma ciò non toglie loro validità né le rende dannose in sé. Da Costa⁴⁰⁵, infine, formula una critica ancora più dura: molte norme religiose derivano proprio da questo errore logico, cioè dall'identificare come illecite pratiche innocue solo perché soggette a uso improprio. Egli condanna apertamente tale prassi come fondamento dell'ignoranza e della coercizione. In

³⁹⁹ Cfr. Spinoza 1677b, IV, P. 45.

⁴⁰⁰ Cfr. Hobbes 1651, I, 15.

⁴⁰¹ Cfr. Machiavelli 1531, I, 6.

⁴⁰² Cfr. Socini 1656a, pp. 621-622.

⁴⁰³ Cfr. Meyer 1666, III.

⁴⁰⁴ Cfr. Descartes 1641, AT VII, p. 61.

⁴⁰⁵ Cfr. (da) Costa 1624, II, 16.

sintesi, Koerbagh si inserisce in un discorso più ampio che demistifica l'equazione tra abuso possibile e condanna morale. Tutti gli autori analizzati affermano, in forme diverse, che la proibizione non può fondarsi sul timore dell'abuso, ma sulla valutazione ragionata dell'effetto reale. L'etica diventa così, non un catalogo di divieti, ma un esercizio di giudizio.

Nell'ottavo paragrafo, Koerbagh affronta con rigore un meccanismo retorico e normativo largamente usato dal potere religioso: il ricorso al potenziale abuso come criterio per condannare una pratica in sé lecita. È in questa sezione che il suo pensiero assume pienamente i tratti di una critica della repressione moralistica: se un'azione può essere usata male, allora essa viene immediatamente bollata come cattiva. L'autore smaschera tale meccanismo come una trappola logica e un espediente autoritario. Non si tratta, per lui, di negare che gli abusi esistano, bensì di rifiutare che l'esistenza dell'abuso possa mai giustificare l'interdizione dell'uso. La struttura dell'argomentazione è serrata: l'abuso non è mai intrinseco all'azione, bensì deriva da un uso scorretto, accidentale, spesso intenzionale e separato dalla natura dell'atto. È una conseguenza, non una proprietà. Condannare l'azione per il suo possibile abuso significa confondere l'essere con il potere essere, l'effettualità con la mera possibilità. Una tale confusione, lungi dall'essere neutra, produce effetti concreti: consente all'autorità di estendere la propria ingerenza, di proibire indiscriminatamente, e di fondare i propri divieti non sull'evidenza del danno, ma sul sospetto. Il sospetto si sostituisce alla prova, e la prevenzione sostituisce la ragione. Koerbagh costruisce il suo ragionamento a partire da esempi volutamente banali e universali: nutrirsi, bere, accoppiarsi. Tutti atti che, se considerati alla luce del criterio dell'abuso, dovrebbero essere vietati, poiché sono tra quelli più frequentemente oggetto di eccessi. Ma tale conclusione, osserva con sarcasmo, condurrebbe a un mondo privo di vita, di piacere e persino di sopravvivenza. L'assurdo della logica proibizionista si manifesta proprio quando viene applicata con coerenza. Il passo successivo è un'inversione del punto di vista: invece di chiedersi se un atto può essere abusato, occorre domandarsi se, in condizioni normali, esso produce danno reale. Se la risposta è negativa, allora il divieto è infondato. L'azione, dunque, non deve essere giudicata per ciò che "può diventare" in mani sbagliate, ma per ciò che è in sé e per gli effetti reali e misurabili che produce nella maggior parte dei casi. In questo modo, Koerbagh rovescia la presunzione di colpevolezza implicita nella morale ecclesiastica e ripristina un principio di razionalità

etica fondato sulla realtà, non sull'ipotesi. Tale principio, per essere operante, richiede un soggetto capace di giudizio. L'uomo, per Koerbagh, è dotato di ragione sufficiente per valutare quando un atto è giusto e quando degenera in eccesso. Non è il comportamento in sé a dover essere vietato, ma la degenerazione concreta a dover essere corretta. La norma non deve precedere l'esperienza, ma seguirla. In questa prospettiva, la legge morale non è una griglia di divieti preventivi, bensì una guida alla valutazione dei contesti. Il bersaglio polemico è evidente: la Chiesa, e più in generale tutte le istituzioni che si arrogano il diritto di stabilire ciò che è lecito non sulla base di danni reali, ma di paure astratte. In questo senso, la critica koerbaghiana è insieme logica e politica: smonta l'argomento nella sua struttura razionale, ma ne denuncia anche la funzione sociale. La proibizione dell'uso, in nome del possibile abuso, è lo strumento con cui si costruisce un potere paternalistico che infantilizza i soggetti e li priva della possibilità di agire responsabilmente. Koerbagh, al contrario, difende una visione adulta della moralità: ogni soggetto deve essere posto in condizione di distinguere tra uso legittimo e abuso, e non semplicemente sottoposto a un catalogo di interdizioni arbitrarie. È solo in questa autonomia del giudizio che si manifesta la vera libertà morale. Il male non sta nell'azione, ma nell'incapacità o nella volontà di usarla male. Punire l'atto invece dell'abuso significa colpire l'innocente per timore del colpevole. La confutazione di Koerbagh dell'argomento secondo cui un'azione sarebbe moralmente illecita per la sola ragione che si presta all'abuso, si inserisce in un filone ampio e trasversale del pensiero moderno. In più autori del XVII secolo si incontra infatti l'idea che non sia il potenziale abuso a determinare la moralità di un'azione, bensì l'effetto reale e l'uso razionale che se ne fa. Un caso emblematico è Spinoza⁴⁰⁶, che contesta la convinzione secondo cui ciò che può essere abusato debba essere proibito. La sua posizione è netta: le cose sono buone o cattive solo in relazione alla loro utilità o dannosità effettiva rispetto alla nostra natura razionale. Il vino, la musica, persino il riso possono essere fonte di letizia o di danno, ma non per questo devono essere vietati. L'abuso è frutto dell'eccesso, non della cosa in sé. Hobbes⁴⁰⁷ condivide un'impostazione analoga, sebbene declinata in chiave politica: il problema non è ciò che può essere usato male, ma l'assenza di regole che ne orientino l'uso. La legge civile non proibisce in astratto, ma regola in concreto. Solo le azioni che

⁴⁰⁶ Cfr. Spinoza 1677b, IV, P. 45.

⁴⁰⁷ Cfr. Hobbes 1651, I, 15.

mettono in pericolo l'equilibrio contrattuale della società vengono interdette. Ogni altra proibizione preventiva è arbitraria. Meyer, nella sua opera esegetica⁴⁰⁸, estende il principio alla lettura della Scrittura: molte dottrine religiose sono proibite non perché false, ma perché “pericolose” da diffondere. Meyer ribalta questa logica, affermando che la verità non teme l'abuso se accompagnata da un esercizio retto della ragione. Così, come Koerbagh, contrappone l'intelligenza critica alla censura preventiva. Socini⁴⁰⁹ giunge a conclusioni simili in ambito morale: nei suoi trattati sostiene che l'atto non va giudicato per la sua suscettibilità al peccato, ma per l'intenzione soggettiva e il risultato. Non si deve condannare il desiderio in sé, ma la sua deviazione dalla giustizia e dalla carità. La condanna dell'abuso non giustifica l'interdizione dell'uso. Anche van den Enden⁴¹⁰, con una prospettiva pedagogica, afferma che ogni azione può essere positiva se governata dalla ragione e finalizzata al bene comune. Proibire qualcosa solo per la sua potenziale deviazione equivale a distruggere la libertà civile. L'educazione deve formare alla responsabilità, non alla paura. In Descartes⁴¹¹, la distinzione tra idee chiare e distinte e giudizi erronei dimostra che anche le migliori facoltà possono essere male impiegate, ma ciò non giustifica la loro negazione. L'errore nasce non dalle idee in sé, ma dalla volontà che le applica senza prudenza. Il male deriva dall'uso scorretto, non dalla possibilità dell'errore. Uriel da Costa⁴¹², nel criticare le imposizioni rabbiniche, evidenzia come molte proibizioni derivino da timori infondati sull'uso improprio di pratiche originariamente lecite. Tali divieti, secondo lui, non fanno che alimentare ignoranza e superstizione. La religione vera non proibisce per sospetto, ma educa al discernimento. In sintesi, Koerbagh non è isolato. In vari ambiti – dalla politica alla teologia, dalla filosofia morale all'esegesi – si sviluppa nel Seicento una critica coerente al principio del “divieto per potenziale abuso”. Tutti gli autori qui considerati concordano sul fatto che l'etica non può fondarsi sulla paura del possibile, ma sulla valutazione razionale dell'effettivo.

⁴⁰⁸ Cfr. Meyer 1666, III.

⁴⁰⁹ Cfr. Socini 1656a, pp. 623-625.

⁴¹⁰ Cfr. (van den) Enden 1665, 24.

⁴¹¹ Cfr. Descartes 1641, AT VII, p. 60.

⁴¹² Cfr. (da) Costa 1624, II, 16.

Nel paragrafo nono, Koerbagh introduce una distinzione tanto semplice quanto decisiva per la struttura della sua etica razionalista: quella tra i pensieri, le parole e le azioni, in relazione alla loro capacità di produrre effetti sul prossimo. È un'analisi in apparenza tecnica, ma in realtà strategica, perché consente di delimitare con chiarezza le sfere dell'interiorità e dell'esteriorità e, con esse, le rispettive responsabilità morali. Il principio di fondo è che solo ciò che si manifesta esternamente può avere conseguenze reali sugli altri. I pensieri, in quanto confinati alla coscienza, non producono danno né beneficio a terzi; solo quando vengono espressi in parole o tradotti in azioni, entrano nella sfera relazionale e possono essere soggetti a valutazione etica pubblica. L'affermazione è radicale: "pensare bene" di qualcuno non gli reca alcun beneficio concreto, così come "pensare male" non può nuocergli. Nessun essere umano può accedere ai pensieri dell'altro; pertanto, nessuna condotta morale può fondarsi su ciò che rimane nell'invisibile. È l'esternazione – verbale o comportamentale – a segnare il passaggio dalla semplice intenzione alla responsabilità intersoggettiva. Koerbagh non nega che il pensiero possa avere rilevanza morale per il soggetto che lo formula (questione che affronterà nel paragrafo successivo), ma sottolinea qui che la sua incidenza sull'altro è nulla, a meno che non venga espresso. Questa distinzione opera una cesura fondamentale rispetto alla tradizione morale religiosa, nella quale il peccato si configura anche come atto interiore, e la colpa può risiedere nel solo desiderio o nella sola immaginazione. Koerbagh rompe con tale visione: la morale, per essere tale, deve fondarsi su effetti osservabili. L'effetto reale è il criterio di moralità, e dove l'effetto manca, manca anche la possibilità del giudizio etico nei confronti altrui. È su questa base che si articola una concezione della comunicazione umana come veicolo della moralità: sono le parole a costituire il primo livello di mediazione tra pensiero e mondo. Esse possono ferire, persuadere, ingannare, consolare, e perciò vanno valutate in quanto strumenti efficaci, non in quanto meri simboli. Ma, ancora una volta, ciò che rileva non è l'intenzione soggettiva, bensì l'effetto oggettivo. Una parola non è buona o cattiva in sé, ma in relazione a ciò che produce. L'azione, secondo Koerbagh, è il secondo e più diretto livello di efficacia morale: agire significa produrre effetti tangibili sul corpo, sulla proprietà, sulla libertà altrui. Anche qui, la misura del bene o del male non è data dall'atto in astratto, ma dalla sua conseguenza concreta. L'etica koerbaghiana si fonda così su una vera e propria "economia degli effetti": non vi è giudizio morale senza una relazione causale tra

l'azione e un effetto verificabile su un altro individuo. Questo orientamento, se da un lato risulta liberatorio, perché libera l'interiorità da un giudizio etico esterno, dall'altro implica una grande responsabilità nella sfera pubblica. Il soggetto è pienamente responsabile di ciò che dice e fa, ma non di ciò che pensa. Tale responsabilità è proporzionata all'efficacia: più un atto è capace di influire sugli altri, più è soggetto al vaglio della morale. Questa gerarchia tra pensiero, parola e azione rovescia l'impianto teologico della confessione, dove il pensiero è il primo grado della colpa. In Koerbagh, è invece l'ultimo e il meno rilevante nei confronti degli altri. La conseguenza politica di questa posizione è cruciale: nessun potere dovrebbe mai giudicare o punire il pensiero non espresso. L'inquisizione, la censura preventiva, la sorveglianza delle coscienze sono pratiche ingiustificabili, perché fondate su un presupposto errato: che il pensiero, in quanto tale, possa costituire un crimine. Ma per Koerbagh, finché un pensiero non diventa parola o azione, esso rimane privo di effetto esterno e quindi anche privo di rilevanza giuridica o morale interpersonale. In definitiva, questo paragrafo segna un punto di svolta nell'impianto del *Ligt*: la moralità non è più una questione di intenzione, ma di relazione. Solo ciò che si manifesta e incide sul mondo può essere giudicato. È una morale laica, razionale, esperienziale. Una morale che, invece di penetrare nell'animo, osserva l'impatto dell'agire, restituendo alla libertà interiore lo spazio che le spetta. La distinzione koerbaghiana tra pensiero e azione, fondata sulla capacità di produrre effetti sul prossimo, è uno dei contributi più chiari al dibattito moderno sull'etica della responsabilità. Il principio secondo cui un atto non può essere giudicato moralmente se non produce conseguenze esterne si ritrova, in forme diverse, anche negli scritti di Spinoza, Descartes, Hobbes, da Costa, Meyer e altri. Spinoza⁴¹³, per esempio, afferma che l'idea di bene o male nasce dalla nostra esperienza delle cose che ci giovano o ci danneggiano. I pensieri, in quanto modi del pensiero non accompagnati da azione o parola, non producono effetti esterni e, dunque, non possono essere moralmente rilevanti per la collettività. Solo quando la mente si esprime in atti che modificano il corso delle cose, entra nel campo del giudizio pubblico. In Descartes⁴¹⁴, la distinzione tra il pensiero e il giudizio esterno è netta: la volontà che assente o nega è ciò che produce l'errore. L'idea in sé non è mai falsa o dannosa; è l'uso che se ne fa che determina la bontà o la colpa. L'uomo è libero

⁴¹³ Cfr. Spinoza 1677b, IV, P. 18 et ss..

⁴¹⁴ Cfr. Descartes 1641, AT VII, p. 58.

nel pensare, ma responsabile nell'agire. La libertà del pensiero è dunque un campo inviolabile. Hobbes⁴¹⁵ arriva a conclusioni simili: l'autorità politica non deve mai interferire con le opinioni personali finché queste non si traducono in parole o azioni che minano la pace. È solo l'atto esteriore che può essere oggetto di regolamentazione e punizione. I pensieri, per quanto eretici o scomodi, non costituiscono una minaccia se non vengono diffusi. Van den Enden⁴¹⁶, nel suo programma educativo, ribadisce che il compito della morale è insegnare a esprimere il pensiero in modo utile e costruttivo. Non si deve temere ciò che si pensa, ma ciò che si dice o fa senza discernimento. La sfera pubblica appartiene agli effetti, non alle intenzioni segrete. Anche Meyer⁴¹⁷, nella sua interpretazione della Scrittura, separa nettamente l'intenzione dal messaggio espresso. Un pensiero, per quanto audace, non ha valore se non si manifesta in parole comprensibili e controllabili dal discorso pubblico. La verità non ha paura del pensiero, ma solo dell'uso irresponsabile delle sue forme. Uriel da Costa⁴¹⁸ condanna con forza l'ipocrisia religiosa che punisce il pensiero divergente anziché giudicare gli atti. La sua polemica contro la censura dei desideri interiori anticipa Koerbagh: finché un'idea resta nella mente, non può né giovare né nuocere a nessuno. La repressione del pensiero è sempre una forma di tirannia. Fausto Socini⁴¹⁹, sebbene all'interno di un'etica cristiana, afferma che il peccato non si radica nel pensiero, ma nel desiderio attivo che conduce a un danno o a un'ingiustizia. L'errore morale inizia quando il pensiero si traduce in volontà operante, non nel mero atto di immaginare o concepire. In sintesi, il principio koerbaghiano trova forte risonanza in una tradizione che separa il dominio della coscienza da quello dell'azione, garantendo al primo una libertà intangibile. La responsabilità morale e politica si fonda sugli effetti esterni, non sulle ombre del pensiero.

Nel decimo paragrafo del *Ligt*, Koerbagh si sofferma con straordinaria precisione su una delle dimensioni più intime dell'etica: il rapporto dell'individuo con i propri pensieri disordinati. Dopo aver affermato che il pensiero, in sé, non può danneggiare gli altri, egli ribadisce però che il soggetto può danneggiare profondamente sé stesso

⁴¹⁵ Cfr. Hobbes 1651, III, 43.

⁴¹⁶ Cfr. (van den) Enden 1665, 24.

⁴¹⁷ Cfr. Meyer 1666, III.

⁴¹⁸ Cfr. (da) Costa 1624, II, 18.

⁴¹⁹ Cfr. Socini 1656a, pp. 626-627.

attraverso il modo in cui elabora e coltiva certe passioni. Si compie così un'importante distinzione: se nella sfera pubblica l'effetto è requisito imprescindibile per il giudizio morale, nella sfera interiore l'effetto riguarda l'integrità dell'animo individuale. Koerbagh individua diverse passioni che, se lasciate proliferare senza controllo, si trasformano in flagelli interiori: l'odio, l'invidia, la cupidigia, la lussuria, l'ira, il desiderio di vendetta. Ognuna di queste passioni non agisce immediatamente all'esterno, ma costruisce una vera e propria tortura dell'anima. L'individuo diventa il proprio carnefice, alimentando con pensieri continui uno stato di inquietudine, di amarezza, di autodistruzione. In questo senso, l'etica koerbaghiana mostra la sua duplice natura: se da un lato si fonda sull'effetto esterno per giudicare il rapporto con gli altri, dall'altro riconosce pienamente la realtà del danno auto-inferto. Tale analisi delle passioni ha profonde radici nel razionalismo seicentesco. Il pensiero diventa qui non solo fonte di conoscenza o errore, ma anche causa diretta di malessere. Il soggetto che coltiva sentimenti irrazionali genera dentro di sé un conflitto che, lungi dal restare confinato a livello emotivo, degrada la propria capacità di vivere razionalmente. Non si tratta di peccati contro una legge divina, bensì di offese contro l'armonia naturale della mente. Koerbagh rovescia così la dottrina religiosa tradizionale: il male interiore non è la trasgressione di un comandamento esterno, ma la violazione dell'ordine razionale interno. Importante è anche il modo in cui l'autore descrive il percorso che conduce dalla passione alla sofferenza: non come un evento improvviso o accidentale, ma come un processo prolungato, una nutrizione quotidiana dell'afflizione. Chi odia, chi invidia, chi desidera illecitamente, non compie un singolo errore, ma costruisce giorno dopo giorno un ambiente mentale tossico che diventa la sua stessa prigionia. L'uomo, in questa condizione, smarrisce la padronanza di sé, lasciandosi governare da forze che non comprendono e che alimentano il suo tormento. È significativo che, in questa analisi, Koerbagh non proponga esplicitamente strumenti di redenzione religiosa: il rimedio non è l'espiazione o la preghiera, ma la forza della ragione. Solo la conoscenza lucida delle proprie passioni, e il loro dominio attraverso il pensiero razionale, possono spezzare il ciclo della sofferenza. La libertà interiore, come la libertà esteriore, dipende dalla capacità di vivere secondo ragione. Questo approccio implica anche una concezione non demonizzante delle passioni in sé: odio, invidia o cupidigia non sono intrinsecamente demoniaci, ma diventano nocivi quando non vengono riconosciuti, analizzati e governati.

In questo senso, Koerbagh anticipa una visione delle emozioni non come mali assoluti, ma come forze naturali che, se ignorate, degenerano, mentre, se comprese, possono essere integrate nell'economia della vita razionale. Dal punto di vista antropologico, emerge una concezione dell'individuo come essere fragile, ma non impotente. La fragilità consiste nella naturale inclinazione a essere dominati da passioni disordinate; la forza risiede nella possibilità di sottometterle alla guida della ragione. L'etica diventa così un esercizio continuo di vigilanza su di sé, una pratica quotidiana di governo interiore che consente all'uomo di raggiungere la serenità e l'autonomia. Infine, il danno che il soggetto infligge a sé stesso attraverso i pensieri disordinati non è solo psicologico, ma ontologico: la mente disordinata si allontana dalla propria natura razionale, e quindi dalla propria perfezione. L'uomo che si lascia travolgere dalle passioni non solo soffre, ma decade ontologicamente, perdendo la propria dignità di essere razionale. L'autentica perfezione umana, per Koerbagh, consiste nella capacità di governarsi, di rifiutare la servitù delle passioni e di vivere secondo il lume naturale della ragione. L'analisi koerbaghiana del danno che l'individuo si infligge coltivando passioni disordinate trova una profonda consonanza nel pensiero moderno, che, pur da prospettive diverse, riconosce la centralità della lotta interiore tra ragione e affetti. Spinoza⁴²⁰, in particolare, dedica ampio spazio a questo tema. Per lui, le passioni nascono dalla passività dell'anima, cioè dall'incapacità di spiegare razionalmente le cause esterne. Finché l'uomo è preda di emozioni non comprese, è schiavo e vive in uno stato di tristezza o di inquietudine. Solo la conoscenza adeguata consente di trasformare le passioni in azioni, liberando la mente dalla servitù. In Hobbes⁴²¹, sebbene con un taglio più naturalistico, le passioni incontrollate sono fonte di conflitto interiore e insicurezza. L'individuo, dominato da desideri contrastanti, vive in una condizione di continua agitazione, che può sfociare nell'anarchia esterna se non viene regolata dalla ragione o dalla sovranità civile. Il male morale nasce dal disordine interiore tanto quanto dall'azione esterna. Anche Descartes affronta la questione nel *Les Passions de l'âme*⁴²²: le emozioni sono naturali e, se ben guidate dalla ragione, utili alla conservazione dell'uomo. Ma, se lasciate libere, generano turbamento e corruzione

⁴²⁰ Cfr. Spinoza 1677b, III, *deff.* 1-4.

⁴²¹ Cfr. Meyer 1666, III.

⁴²² Cfr. Descartes 1649, *Les Passions de l'âme*, nella tr. it. di Belgioioso G. 2005, *René Descartes. Le passioni dell'anima*, Bompiani, Milano, AT XI, pp. 349–350.

interiore. La libertà consiste nel dominio razionale delle passioni, non nella loro repressione cieca. Uriel da Costa⁴²³, nel suo percorso autobiografico, testimonia come i conflitti interiori tra fede, ragione e desiderio possano devastare l'animo umano. L'impossibilità di conciliare dottrina e razionalità genera in lui un tormento che sfocia nell'alienazione e nella sofferenza profonda. Meyer, nel *Philosophia*⁴²⁴, sostiene che solo l'uomo che sa dirigere i propri affetti attraverso il lume naturale può vivere in accordo con la legge divina e naturale. L'ignoranza genera disordine interno, mentre la conoscenza porta alla pace dell'anima. In van den Enden⁴²⁵ si trova un'esaltazione dell'educazione razionale come antidoto contro le passioni nocive. L'uomo deve essere educato a riconoscere i propri impulsi e a governarli, pena la rovina sia personale sia politica. Socini⁴²⁶ insiste sulla volontà come chiave del comportamento morale: non è il semplice provare desideri illeciti a essere colpevole, ma il consentirvi attivamente. La ragione deve controllare l'affettività per evitare la caduta morale. Bruno⁴²⁷, infine, nella sua visione eroica del sapere, considera l'inquietudine interiore una tappa necessaria della ricerca filosofica. Ma l'uomo saggio supera la tempesta degli affetti attraverso l'amore della verità, conquistando la serenità. In sintesi, Koerbagh si inserisce in una vasta tradizione che vede nell'autogoverno delle passioni la chiave della libertà interiore. La vera sofferenza non viene dall'esterno, ma dall'incapacità di ordinare il proprio mondo emotivo secondo la ragione.

Con il paragrafo undicesimo, Koerbagh giunge alla conclusione del quinto capitolo del *Ligt*, e lo fa seguendo una logica che si discosta deliberatamente dalle attese del lettore: invece di forzare una chiusura definitiva o proporre una sistematizzazione compiuta delle distinzioni etiche tracciate, egli sceglie la via della sospensione. Non si tratta di un cedimento o di una rinuncia, bensì di una strategia metodologica consapevole, tesa a rispettare i limiti della trattazione e a rinviare l'approfondimento a un'opera futura. Il motivo esplicito di questa sospensione è duplice. Da un lato, la vastità della materia: un'analisi minuta di tutti i singoli atti umani, delle loro cause e dei loro effetti morali,

⁴²³ Cfr. (da) Costa 1624, I, 6.

⁴²⁴ Cfr. Meyer 1666, III.

⁴²⁵ Cfr. (van den) Enden 1665, 25.

⁴²⁶ Cfr. Socini 1656a, pp. 627-629.

⁴²⁷ Cfr. Bruno 1584d, III.

richiederebbe uno spazio assai più ampio di quello consentito dal capitolo in corso. Dall'altro, la volontà di evitare una trattazione affrettata e sommaria, che tradirebbe lo spirito di rigorosa razionalità che anima tutto il progetto koerbaghiano. Meglio, dunque, dichiarare apertamente l'incompletezza e rimandare l'esposizione a una sede più adeguata. Questa scelta è pienamente coerente con l'etica della verità e della chiarezza che Koerbagh persegue: non promettere ciò che non può essere mantenuto, non simulare completezza dove il discorso esige ulteriore analisi, non sacrificare la precisione alla compiacenza retorica. La sospensione del discorso diventa così, paradossalmente, un atto di rigore intellettuale, un segno di fedeltà al metodo razionale. È interessante notare come Koerbagh non si limiti a rinviare, ma disegni anche, sia pure implicitamente, i contorni di ciò che sarà necessario compiere: un'esposizione analitica di tutte le azioni umane, ordinate secondo la loro bontà o malvagità reale, e valutate in base agli effetti concreti che producono. Tale programma corrisponde a una vera e propria "scienza morale razionale", distinta tanto dalla teologia morale tradizionale quanto dalle morali convenzionali fondate su usi e costumi. La chiusura del capitolo non è dunque una semplice dichiarazione d'intenti, ma un impegno teorico: mostrare che la moralità può e deve essere trattata come una scienza empirico-razionale, fondata sull'osservazione e sull'analisi delle conseguenze, e non su pregiudizi religiosi o autorità dogmatiche. In questa prospettiva, ogni azione potrà essere giudicata non in base a categorie astratte, ma secondo criteri oggettivi e verificabili. Koerbagh lascia intravedere anche un'altra implicazione fondamentale della sua sospensione: la necessità di mantenere aperto il discorso etico alla revisione, alla correzione e al perfezionamento. La morale, come la conoscenza naturale, è un campo in continua evoluzione, che si arricchisce e si purifica attraverso l'esercizio costante della ragione critica. Non esiste, dunque, un sistema etico chiuso e definitivo: esiste un cammino di approssimazione alla verità morale, che richiede pazienza, rigore e libertà di pensiero. È in questo spirito che la chiusura del capitolo deve essere letta: non come una fine, ma come un'apertura. L'incompletezza non è una carenza, ma una condizione necessaria di ogni ricerca razionale autentica. La filosofia morale, come ogni altro sapere, non può pretendere di essere compiuta una volta per tutte; deve invece riconoscere i propri limiti e rilanciare il movimento della ricerca. In questo senso, il gesto di Koerbagh anticipa una modalità di pensiero che sarà propria della modernità più consapevole: l'idea che la verità non è un possesso, ma una tensione; che

il sapere non è un edificio compiuto, ma un cantiere aperto. La sospensione del giudizio, qui, non è scetticismo distruttivo, ma prudenza metodologica; non rinuncia alla verità, ma rispetto della sua complessità. Infine, l'autore chiude il capitolo affidandosi alla volontà divina per la prosecuzione della sua opera: un'espressione che, lungi dal contraddire l'impianto razionalista del testo, si deve intendere come una formula convenzionale, adatta a un contesto culturale in cui la dichiarazione di umiltà religiosa era spesso necessaria per mascherare l'audacia del pensiero. Ma anche qui, leggendo tra le righe, si può cogliere un altro messaggio: la speranza che il proseguimento dell'opera di verità non dipenda da un intervento soprannaturale, ma dalla perseveranza della ragione. La scelta di Koerbagh di sospendere l'analisi dettagliata della moralità, rinviandola a una futura trattazione più ampia e sistematica, si colloca perfettamente all'interno della tradizione razionalista moderna, che concepisce la filosofia come ricerca aperta e mai compiuta. Spinoza, per esempio, nella prefazione alla terza parte dell'*Ethica*⁴²⁸, sottolinea che l'ordine delle passioni e delle azioni umane non può essere compreso senza una metodologia rigorosa, simile a quella usata per gli enti matematici. La conoscenza morale deve avanzare attraverso la spiegazione causale, non attraverso dogmi imposti o riassunti affrettati. Descartes, nel *Discours*⁴²⁹, afferma che ogni scienza richiede di procedere con pazienza, analizzando le difficoltà in parti sempre più semplici e rifiutando di dare giudizi definitivi prima di aver acquisito una conoscenza adeguata. L'interruzione di Koerbagh si accorda a questa esigenza di metodo, che antepone la chiarezza e la distinzione alla fretta della sistemazione completa. Anche Hobbes, nell'introduzione al *Leviathan*, sostiene che la costruzione di una scienza civile richiede una progressione ordinata dalle nozioni più semplici a quelle più complesse. L'errore nasce dal voler trattare argomenti intricati senza aver prima analizzato le basi. Il rinvio di Koerbagh riflette dunque una prudenza epistemica che evita le aporie della morale tradizionale. Meyer⁴³⁰, nel suo programma esegetico, rivendica che l'interpretazione delle Scritture deve procedere con metodo razionale e non precipitosamente. Ogni passo deve essere vagliato dalla ragione prima di essere accettato come verità. Analogamente, Koerbagh rifiuta di semplificare una materia complessa solo per convenienza retorica. Socini, in numerosi passaggi

⁴²⁸ Cfr. Spinoza 1677b, III, *prem.*.

⁴²⁹ Cfr. Descartes 1637, AT VI, p. 20.

⁴³⁰ Cfr. Meyer 1666, III.

all'interno del proprio *corpus*⁴³¹ – dal *De Auctoritate Scripturae Sacrae*, al *De Officio Hominis Christiani*, dal *De Peccato Originali* al *Praelectiones Theologicae*, fino al *Servaatore* –, sottolinea che la costruzione di una dottrina morale razionale deve essere graduale, basata su una comprensione progressiva della Scrittura e della natura umana. La sospensione di Koerbagh si colloca pienamente in questa tradizione di rigore analitico e parsimonia teoretica. Van den Enden, nelle sue *Stellingen*⁴³², ribadisce che l'educazione e la filosofia devono sempre mantenere aperto il campo del sapere, evitando tanto la presunzione di completezza quanto l'arroganza del dogmatismo. L'interruzione koerbaghiana è quindi una manifestazione di rispetto per la complessità della materia e per l'autonomia del pensiero. Uriel da Costa, pur con un tono più drammatico, denuncia i pericoli dell'affrettata dogmatizzazione della morale religiosa. La ricerca della verità deve mantenersi libera e disponibile alla correzione, proprio come suggerisce implicitamente Koerbagh⁴³³. Infine, anche in Bruno⁴³⁴ si trova l'idea che il sapere vero sia un processo di avvicinamento e non un possesso definitivo: la verità, come la luce, si rivela gradualmente all'anima che persevera nel suo amore per il sapere. In sintesi, la chiusura metodologica di Koerbagh è in perfetta sintonia con i principi fondamentali del razionalismo moderno: procedere con rigore, riconoscere i propri limiti, mantenere il discorso aperto alla verifica e al perfezionamento continuo.

Nel percorso sin qui seguito, l'*Een Ligt schijnende in duystere plaatsen* ha manifestato, nei suoi primi cinque capitoli, l'ambizione di rifondare integralmente il rapporto tra sapere, religione e autorità, attraverso un uso rigoroso della ragione e della chiarezza linguistica. La struttura dell'opera, pur presentandosi nella forma esteriore di un dizionario teologico esplicativo, si dispiega come un trattato filosofico in forma dissimulata, un manifesto per l'emancipazione intellettuale che smaschera l'artificio dottrinale della religione rivelata. Nei primi quattro capitoli, centrati su concetti-cardine della teologia cristiana – Dio, fede, verità, miracolo, culto – Koerbagh demolisce la

⁴³¹ Cfr. in particolare Socini 1656a, pp. 115-120; pp. 540-548; pp. 615-630; e Socini 1656b, pp. 10-18; 104-110.

⁴³² Cfr. (van den) Enden 1665, 25.

⁴³³ Cfr. (da) Costa 1624, II, 17.

⁴³⁴ Cfr. Bruno 1584d, I.

retorica dell'invisibile e del trascendente, mostrando come ogni elemento del discorso religioso tradizionale sia il prodotto di un abuso semantico, di un lessico volutamente oscurato per mantenere le masse nell'ignoranza e nella soggezione. La religione, così spogliata della sua aura sacra, appare come un costrutto umano, funzionale non alla salvezza ma alla conservazione del potere ecclesiastico. Tuttavia, nel capitolo quinto, la prospettiva muta: la negazione della teologia non lascia il posto al nichilismo, ma si rovescia in una proposta etica e razionale. Il sapere – nelle sue declinazioni scientifiche, linguistiche e filosofiche – si configura ora come il vero strumento di liberazione. Lungi dal contrapporsi frontalmente alla religione, Koerbagh ne opera una trasvalutazione interna: ciò che comunemente si chiama “religione” è, nella sua forma autentica, conoscenza del mondo e del sé, disciplina della mente e del corpo, scienza della felicità. Il capitolo si erge così a snodo concettuale fondamentale: da un lato sigilla la confutazione della religione trascendente, dall'altro prepara l'ingresso in una nuova concezione della religione come esperienza immanente, legata alla prassi e alla verità intelligibile. È qui che teologia e morale si toccano, è qui che l'antico lessico della salvezza viene riscritto nei termini della virtù razionale. A partire da questa torsione teorica, il discorso di Koerbagh si appresta ora a compiere un ulteriore passo: quello che conduce l'analisi fuori dallo spazio dell'astrazione concettuale, verso le forme storiche e sociali della religione. Nei capitoli successivi, il pensiero si farà intervento politico. Non più soltanto decostruzione dottrinale o fondazione morale, ma analisi della religione come dispositivo pratico, come istituzione storica, come strumento di potere. In conclusione all'analisi della religione come concetto trascendente e meramente teologico in Koerbagh, che costituisce il nucleo nevralgico della prima parte del *Ligt*, e dopo la trattazione della filosofia etica come luogo di mediazione fra trascendenza e immanenza, si aprirà così la via all'indagine della religione nel suo operare quotidiano, nel suo rapporto con l'eretico e con il diverso, nel suo riflettersi concreto sulle forme della convivenza e del dominio.

V.

Una Luce tra le tenebre.

Le ombre della Religione nella Libertà

Dalla metafisica della ragione alla teologia-politica della libertà

Se il capitolo precedente ha offerto il quadro di un progetto filosofico in cui la ragione, affrancata da ogni residuo teologico, veniva eretta a fondamento esclusivo della conoscenza metafisica e morale, il percorso che ora si intraprende segna un momento di svolta decisiva: le istanze razionali, elaborate nei primi capitoli del *Ligt*, si aprono qui a una declinazione eminentemente teologico-politica, in cui la critica delle religioni positive e la difesa della ragione universale trovano la loro applicazione nel campo concreto della vita collettiva. Dai fondamenti ontologici ed etici del *Wesen* si passa così alla diagnosi storico-politica della corruzione religiosa, alla denuncia delle sue implicazioni civili, e infine alla proposta di una riforma razionale della religione come condizione imprescindibile per la libertà e la stabilità degli stati. Il passaggio non è né brusco né artificioso: esso è, al contrario, l'esito necessario di una visione del mondo che, avendo riconosciuto nell'intelletto naturale l'unico criterio di verità e di salvezza, non può che applicare questo stesso criterio al dominio delle istituzioni religiose e politiche. Non si tratta più soltanto di definire Dio e la salvezza secondo ragione, come nei capitoli I–V, ma di giudicare la storia umana e le sue forme religiose a partire dalla loro conformità o meno ai principi dell'intelligenza naturale. Così, l'indagine si fa più storica, più polemica, più immediatamente legata alla concretezza delle pratiche e delle credenze: non più soltanto il *Wesen* come fondamento eterno, ma la religione come costruzione storica, spesso degenerata in superstizione e strumento di potere. I capitoli VI–VIII del *Ligt*, sui quali si concentra questa nuova sezione della Dissertazione, rappresentano il primo grande affondo di Koerbagh contro il mondo storico delle religioni costituite. Essi tracciano un vasto affresco della nascita, del progressivo decadimento e della perversione delle religioni naturali, mettendo in luce come dall'originaria adesione alla ragione universale si sia scivolati, sotto la spinta dell'ignoranza, delle passioni e degli interessi materiali, nella molteplicità idolatriva, nella superstizione, nell'intolleranza, fino all'asservimento delle coscienze. L'analisi non si limita alla diagnosi: essa propone, con

coerenza e radicalità, i principi di una possibile restaurazione del culto autentico, basato sulla luce naturale della ragione, sulla conoscenza della legge universale e sull'amore civile tra gli uomini. In questo mutamento di registro tematico si coglie anche una svolta metodologica: la trattazione si fa più narrativa, più storica, più aperta alla descrizione dei fenomeni concreti. Se nella prima parte del *Ligt* dominava la deduzione geometrica dagli attributi del *Wesen*, ora prevale il metodo genealogico, l'indagine critica delle origini e delle trasformazioni delle credenze umane. Ma il rigore razionale resta immutato: anche la storia della religione viene letta e giudicata alla luce dei principi universali e necessari dell'intelletto naturale. È proprio questo rigore che consente a Koerbagh di costruire una critica così radicale e al tempo stesso così sistematica delle religioni positive, smascherandone la genesi irrazionale, la funzione politica di dominio e l'incompatibilità con una società libera e giusta. Il secondo paragrafo del quarto capitolo si aprirà dunque con l'analisi della corruzione della religione naturale, originariamente fondata sulla conoscenza e sulla virtù, e della sua degenerazione in superstizione idolatrica e violenta. Seguirà la riflessione sul giudice imparziale, figura ideale dell'uomo capace di discernere la verità religiosa con la sola ragione, senza lasciarsi travolgere dai pregiudizi della tradizione o dalle passioni del costume. Si passerà quindi alla critica serrata delle grandi religioni storiche – Islam, Ebraismo, Cristianesimo – smascherandone le pretese particolaristiche, i dogmi irrazionali e l'uso politico della fede per mantenere la divisione e la sudditanza tra gli uomini. Infine, emergerà con chiarezza l'intreccio inscindibile tra la riforma razionale della religione e la fondazione di una società giusta e libera: solo una religione naturale, universale e razionale può garantire la pace civile, l'amore reciproco e la stabilità degli stati. Con questo movimento, Koerbagh porta a compimento la trasformazione della sua teologia naturale in teologia politica: la ragione, da principio speculativo, si fa criterio di critica storica, di riforma religiosa e di fondazione civile. Il nesso tra metafisica, morale e politica, già adombrato nei primi capitoli, si rivela ora nella sua piena evidenza: la verità razionale non è soltanto una conquista interiore dell'individuo, ma è anche il fondamento necessario dell'ordine sociale e della felicità pubblica. La salvezza non riguarda più solo l'anima, ma anche la città; non solo l'uomo come essere pensante, ma l'uomo come cittadino e costruttore di istituzioni. In questo senso, il *Ligt* non è solo un trattato di filosofia religiosa, ma un manifesto integrale di emancipazione umana: una luce che, partendo dalla scienza di Dio, si irradia fino agli

oscuri recessi della religione, della politica e della vita civile. In questa seconda parte del Capitolo 04, dunque, si assisterà al dispiegarsi di una teologia politica della libertà, fondata sul riconoscimento della ragione naturale come unico criterio di verità e di giustizia. Una teologia che non si limita a confutare dogmi o a correggere errori, ma che propone una nuova alleanza tra la religione e la libertà, tra la conoscenza di Dio e la costruzione di una società pacifica e razionale. Un progetto tanto ambizioso quanto radicale, che porterà Koerbagh a collocarsi – insieme a Spinoza, a Bruno¹, a van den Enden – tra i più audaci architetti di quella lunga e travagliata costruzione della modernità filosofica e politica.

Decostruire il fondamento cristologico: il nome, l'idolo e l'errore

Nel principio del sesto capitolo, Koerbagh affronta uno dei nuclei teorici più esplosivi e incisivi dell'intero *Ligt*: la genealogia storica dell'errore religioso. Con un taglio che alterna la chiarezza classificatoria alla denuncia civile, egli espone nei primi due paragrafi la tesi secondo cui la religione naturale, universale e razionale che gli uomini avevano ricevuto in dono dall'Essere – ovvero da Dio inteso come ordine necessario dell'universo – fu progressivamente corrotta da ignoranza, superstizione, paura e interesse. L'uomo, incapace di comprendere con la sola ragione la realtà divina, cadde in una spirale regressiva di idolatria e arbitrio, sostituendo all'unico Dio vero una molteplicità di simulacri, spesso fondati sulla pura fantasia o sull'opportunismo politico. Non è un caso che il primo esempio portato da Koerbagh sia il culto dei corpi celesti, delle forze naturali e degli animali, cui segue – con logica consequenziale – l'adorazione degli uomini illustri e, infine, delle loro immagini, statue e reliquie. È in questo passaggio che si delinea una

¹ La tesi secondo cui l'idolatria non nasce da una semplice deviazione culturale, ma dall'attribuzione ontologica a simboli linguistici, merita già da ora un confronto sistematico con la critica al linguaggio religioso operata da Spinoza e Bruno. Spinoza (cfr. *id.* 1670, IV e V) denuncia la credenza nei *nomina sacra* come effetto di un'erronea attribuzione di causalità e realtà a segni linguistici, trasformati in entità sostanziali. Per lui, la vera idolatria consiste nel confondere le parole con le cose, attribuendo a nomi e immagini una potenza reale che essi non possiedono. Bruno (cfr. *id.* 1584d), dal canto suo, demistifica la sacralizzazione delle figure simboliche religiose, mostrandone l'uso politico e pedagogico per dominare le masse e oscurare la verità naturale. In entrambi i casi, l'idolatria è concepita come effetto del linguaggio religioso che perde il contatto con l'intelletto e si rende strumento di alienazione. Koerbagh si inserisce in questa linea, ma la radicalizza: il simbolo sacro non è solo equivoco, ma strutturalmente pericoloso, in quanto costruzione linguistica usata per garantire l'obbedienza civile. L'ontologizzazione del simbolo diventa così il vero atto idolatrico, cioè l'elevazione del linguaggio a fonte autonoma di verità. È questa, in ultima analisi, l'origine del dominio teologico, che solo una riforma razionale può smascherare e disarmare.

delle sue affermazioni più radicali: l'idolatria non è un errore esterno al concetto di religione, ma la sua degenerazione interna quando essa si distacca dalla legge naturale. La religione, da culto razionale di Dio, si trasforma così in strumento di potere e oppressione, nelle mani di coloro che, facendo leva sull'ignoranza popolare, si autoproclamano mediatori del divino. Questa trasformazione non è per Koerbagh accidentale, ma strutturale. È ciò che accade ogniqualvolta l'intelletto abdica alla propria funzione e si affida a riti, misteri, gerarchie e narrazioni indimostrabili. L'intera storia delle religioni positive è, da questo punto di vista, una sequenza di mascheramenti idolatrici, che vanno dallo sciamanesimo all'ebraismo, dal paganesimo antico fino al cristianesimo trinitario. In questa genealogia, la religione originaria non è mai associata a un popolo o a un tempo storico determinato: essa è un universale razionale, immanente alla natura umana, accessibile in ogni epoca e luogo a chiunque si affidi alla ragione. Per converso, l'idolatria si presenta ogni volta che tale razionalità viene oscurata o strumentalizzata. È per questo che Koerbagh descrive l'evoluzione della religione non in termini di progresso, ma di caduta. Il culto naturale di Dio, presente all'origine, è stato successivamente degradato in pratiche sempre più arbitrarie, fino a divenire l'opposto di ciò che pretendeva essere: una glorificazione dell'ignoranza. Particolarmente significativa è l'analisi linguistica dei nomi divini, che secondo Koerbagh testimonia proprio questa confusione concettuale. Gli uomini hanno chiamato Dio con una molteplicità di appellativi (Jupiter, Jehova, Allah, ecc.), senza sapere realmente che cosa intendessero con quel nome. E laddove hanno provato a descriverne l'essenza, hanno finito per attribuirgli tratti antropomorfi, trasformandolo in un re, in un padre, in un giudice, in un signore. In questo modo, hanno umanizzato l'infinito, riducendo l'Essere a immagine del potere. Il risultato è una teologia non solo falsa, ma dannosa: anziché innalzare l'uomo verso la verità, lo tiene prigioniero della paura. La religione idolatrice è, in fondo, una pedagogia della dipendenza. Si crede non per conoscere, ma per obbedire. E chi detiene il sapere su ciò che dev'essere creduto detiene anche il controllo sui corpi, sulle coscienze e sulle istituzioni. È in questo contesto che Koerbagh introduce, in forma implicita ma inequivocabile, la distinzione tra religione naturale e religione civile. La prima si fonda sulla conoscenza dell'Essere attraverso la ragione, e coincide con l'etica razionale. La seconda è una costruzione artificiale, imposta dall'alto, che utilizza simboli e riti per esercitare dominio. La prima è universale, la seconda è particolare. La prima

condurre alla libertà, la seconda alla soggezione. E se l'errore dell'idolatria consiste nel prendere per Dio ciò che Dio non è, il crimine della religione positiva è nel pretendere che tale errore sia legge. L'analisi si conclude con una sintesi fulminante: le religioni che oggi si dicono monoteiste non sono che forme mascherate di politeismo, poiché, pur dichiarando un solo Dio, attribuiscono divinità a santi, profeti, messia, madonne e ostie consacrate. Esse adorano non l'Essere, ma le sue immagini; non la verità, ma i suoi sostituti simbolici. E ciò che nasce come culto del vero finisce per diventare culto del vuoto.

La distinzione koerbaghiana tra religione razionale e idolatria strutturale, intesa come caduta progressiva dalla verità originaria verso la mistificazione politica del sacro, trova risonanze profonde in una molteplicità di autori che, lungo il Seicento e oltre, si confrontarono con le medesime aporie. In primo luogo, Giordano Bruno, nel secondo dialogo dello *Spaccio*², propone una lettura etico-politica della religione, in cui i simboli divini sono interpretati come proiezioni morali della società. Anche per lui, l'idolatria non è un'eccezione, ma la norma degenerata della religione istituzionale: i culti esteriori, i riti, le immagini sono strumenti di dominio sulle masse, e il vero sapere divino risiede nella comprensione razionale dell'unità del tutto. Una posizione affine emerge in Spinoza, secondo cui il passaggio dalla religione naturale alla superstizione nasce dalla paura e dall'ignoranza. Nel *Tractatus Theologico-Politicus*³, egli osserva che le religioni storiche hanno utilizzato la scrittura e l'autorità per consolidare il proprio potere, oscurando la verità razionale della divinità e imponendo dogmi incomprensibili al volgo. L'adorazione di immagini, santi e parole sacre è, per Spinoza, una forma di idolatria linguistica, che si sostituisce alla conoscenza vera del divino. Bruno e Spinoza, pur muovendosi su piani differenti, convergono nel rifiutare ogni religione fondata su riti e gerarchie come tradimento della verità. Anche Hobbes, pur partendo da una visione antropologica più disincantata, giunge a una diagnosi simile. Nel *Leviathan*⁴, egli afferma che le religioni sono nate dalla paura degli uomini dinanzi a ciò che non comprendono, e che i sacerdoti hanno sfruttato tale paura per fondare il proprio potere. Gli dèi non sono altro che nomi dati all'ignoto, e la molteplicità degli idoli riflette la molteplicità dei timori umani. La

² Cfr. Bruno 1584d, II.

³ Cfr. Spinoza 1670, V.

⁴ Cfr. Hobbes 1651, I, 12.

religione, da questo punto di vista, è un'istituzione politica. Anche per Hobbes, l'idolatria non è un errore casuale, ma una funzione del linguaggio quando viene sottratto alla ragione. Meyer, nel *Philosophia*⁵, insiste sul fatto che i concetti religiosi debbano essere tradotti in termini razionali per essere compresi: ogni espressione oscura, ogni dogma non dimostrabile, è un residuo di idolatria concettuale. Il suo lessicografico rigore testimonia la medesima urgenza di Koerbagh: restituire al linguaggio della religione la sua intelligibilità. Descartes, seppur meno esplicito, condivide l'esigenza di fondare ogni verità su criteri chiari e distinti. Nel *Discours*⁶, afferma che ogni sapere deve procedere da definizioni evidenti e non da presupposti oscuri, e che anche le nozioni religiose devono essere vagliate dalla ragione. L'opacità del dogma, in questo senso, è per lui sintomo di un sapere ancora incompleto. Socini, dal canto suo, nel *De auctoritate scripturae*⁷ sostiene che ogni dottrina religiosa debba essere comprensibile e compatibile con la ragione umana: ciò che si impone come mistero senza spiegazione non può vincolare la coscienza del credente. La Trinità, l'adorazione dei santi, i miracoli eucaristici sono, per lui, superstizioni da respingere, proprio perché oscurano la vera conoscenza di Dio. È la stessa direzione che ritroviamo in Uriel da Costa⁸, per il quale la religione mosaica originaria era razionale e naturale, mentre quella rabbinica successiva è divenuta una religione del rito e della parola: la Torah, svuotata della legge naturale, si è trasformata in una gabbia interpretativa. La sua polemica contro l'autorità dei testi e dei sacerdoti ha lo stesso bersaglio di Koerbagh: la confusione tra segno e significato. Anche van den Enden, nelle *Stellingen*⁹, sostiene che la religione autentica è quella che promuove la libertà e l'istruzione, mentre ogni culto che pretende obbedienza cieca è una forma di oppressione. Il suo progetto di riforma religiosa si basa sull'istruzione razionale del popolo e sul rifiuto dei dogmi non verificabili. È proprio l'insegnamento, e non il culto, a fondare l'etica pubblica. Pieter de la Court, nei *Discoursen*¹⁰, afferma che lo Stato deve impedire che una religione divenga strumento di potere esclusivo, poiché ciò

⁵ Cfr. Meyer 1666, I.

⁶ Cfr. Descartes 1637, AT VI, p. 33.

⁷ Cfr. Socini 1656a, p. 98.

⁸ Cfr. (da) Costa 1624, I, 3.

⁹ Cfr. (van den) Enden 1665, 3.

¹⁰ Cfr. (de la) Court 1662b, parte II, cap. 4

condurre alla tirannide. La religione, per lui, è accettabile solo se è compatibile con la ragione e con l'interesse della collettività. Machiavelli, infine, pur non interessandosi alla teologia in senso stretto, riconosce nei *Discorsi*¹¹ che la religione civile è uno strumento politico potente, ma che diventa pericolosa quando perde il contatto con la verità e si fonda su simulacri. La religione romana degenerò, secondo lui, quando si trasformò in culto superstizioso e venne strumentalizzata dai pontefici per consolidare il proprio potere. Tutti questi autori, ciascuno secondo la propria grammatica concettuale, convergono con Koerbagh su un punto decisivo: la religione diventa idolatria quando si allontana dalla ragione. Il divino, se non è pensato in modo chiaro, si trasforma in uno strumento di dominio. L'unico culto legittimo è quello che onora la verità, non le sue immagini.

Con una densità polemica che non cede mai alla semplificazione, i paragrafi terzo e quarto del sesto capitolo articolano un attacco diretto alle pratiche religiose fondate sul sacrificio¹², sulla cerimonia e sul culto cruento. Koerbagh vi delinea con lucidità la genesi e l'evoluzione di riti che, nella loro pretesa di avvicinare l'uomo a Dio, hanno finito per trasformare la religione in un dispositivo di sangue, timore e superstizione. I sacrifici animali, così come quelli umani, lungi dall'essere atti di devozione autentica, rappresentano, per l'autore, il culmine dell'irrazionalità religiosa. Sono pratiche fondate sulla convinzione – che egli qualifica come errata e mostruosa – secondo cui Dio possa essere compiaciuto dall'uccisione di creature viventi. Una tale idea, osserva con ironico rigore, non solo è inaccettabile per chiunque rifletta secondo ragione, ma implica un'oscena proiezione sull'Essere delle peggiori caratteristiche umane: collera, avidità,

¹¹ Cfr. Machiavelli 1531, I, 12.

¹² All'interno del sistema di Koerbagh, il sacrificio non è solo un errore teologico, ma un dispositivo performativo volto a rafforzare il dominio del simbolico sul razionale. L'atto sacrificale – soprattutto nel cristianesimo, con l'enfasi sulla crocifissione e sull'eucaristia – appare come una scena teatralizzata in cui il corpo diventa rappresentazione, e la sofferenza si fa veicolo di potere. Come ha messo in luce Spinoza nel *Tractatus*, le religioni sfruttano l'impatto sensibile di tali rappresentazioni per suscitare timore e obbedienza, non comprensione. Bruno, nello *Spaccio*, denuncia lo stesso meccanismo: le vittime rituali e i simulacri sacri non sono portatori di verità, ma strumenti per ancorare la credenza alla suggestione visiva ed emotiva. Koerbagh radicalizza questa diagnosi: il sacrificio, lungi dall'essere fondamento salvifico, è una messa in scena progettata per trasformare un'azione storica in dogma eterno. La reiterazione rituale serve a imprimere nella coscienza collettiva un contenuto che non potrebbe essere trasmesso razionalmente. È in questo senso che la critica al sacrificio diventa anche una critica alla forma teatrale del potere religioso: l'idolatria non è solo culto delle immagini, ma anche culto del gesto simbolico elevato a realtà. Rifiutare il sacrificio significa allora, per Koerbagh, rifiutare il meccanismo stesso attraverso cui la religione diventa istituzione scenica, pedagogia coercitiva, dramma politico.

sete di vendetta. Chi immagina un Dio che esige sangue, immagina un tiranno, non un principio razionale. La religione che sacrifica è, in realtà, una forma di idolatria travestita da culto: invece di elevare l'uomo verso Dio, lo affonda nel terrore, nella violenza rituale, nel culto dell'apparenza. Koerbagh non si limita a denunciare il contenuto etico aberrante di queste pratiche: ne sottolinea anche il carattere performativo e spettacolare, ovvero la loro funzione sociale come strumenti di potere. Le cerimonie religiose, i digiuni, le processioni, i pellegrinaggi, le offerte, le flagellazioni: tutto ciò che viene imposto come segno esteriore di religiosità diventa, nella sua analisi, un modo per costruire consenso, esercitare controllo, ostentare una devozione che nulla ha a che fare con la verità. Lungi dall'essere strumenti di salvezza, questi riti diventano per Koerbagh strumenti di alienazione. Essi svuotano il significato della religione, che è conoscenza e amore dell'Essere, e lo sostituiscono con un teatro di simboli che genera paura e obbedienza. È in questo contesto che egli definisce tali culti «opere delle tenebre», poiché non illuminano l'animo umano, ma lo accecano con il fumo dell'incenso, il bagliore delle fiaccole, l'eco dei canti, la carne delle vittime. La religione, per essere vera, deve abbandonare ogni culto del sacrificio e tornare all'unico culto legittimo: la ragione. In tal senso, Koerbagh non propone una semplice riforma dei riti religiosi, ma una loro totale abolizione. Non vi è alcun bisogno, egli dice, di inginocchiarsi, di digiunare, di compiere penitenze, di versare sangue o di compiere gesti simbolici per conoscere Dio. Anzi, chi si affida a questi mezzi dimostra di non averlo compreso. La vera adorazione dell'Essere consiste nel conoscerne l'essenza e nell'agire secondo la legge naturale. Non vi è altro sacrificio richiesto all'uomo se non quello dell'ignoranza. Koerbagh, in questo, non si limita a criticare i culti pagani antichi, ma estende la sua accusa alle religioni monoteiste che li hanno ereditati e trasformati: il giudaismo con i suoi sacrifici animali, l'islam con il culto della Mecca, il cristianesimo con la centralità della croce, della messa, del sacrificio eucaristico. Tutti questi elementi – sostiene – non sono che nuove forme di una stessa antica idolatria, che pretende di salvare l'uomo con il sangue, e non con la verità. La sua posizione è netta: la salvezza non può dipendere da ciò che si compie esteriormente, ma solo da ciò che si comprende interiormente. E in questa interiorità, il solo Dio possibile è quello che la ragione può concepire come eterno, necessario, buono e immutabile. Ogni altra immagine, ogni altro segno, ogni altra offerta è idolatria. In conclusione, i successivi paragrafi non rappresentano solo una condanna etica delle

religioni del sacrificio: sono anche un appello politico, perché in essi si delinea un'idea di società fondata non più sulla paura e sull'espiazione, ma sulla conoscenza e sull'autonomia morale. La religione, se vuole essere civile, deve abolire ogni rito, ogni sacrificio, ogni cerimonia: deve fondarsi unicamente sulla verità della ragione.

La critica di Koerbagh al sacrificio come atto religioso – e, più in generale, a ogni culto che implichi cerimonia, ritualità o esteriorità simbolica – trova consonanze forti con molte delle voci più radicali del Seicento europeo. Giordano Bruno, nel terzo dialogo dello *Spaccio*¹³, rilegge il sacrificio non come offerta divina, ma come espressione della paura umana. Secondo lui, gli antichi riti servivano più a ordinare la città che a onorare gli dèi, e il loro valore era morale solo se ispiravano virtù. Bruno condanna ogni forma di offerta che non abbia come fine la trasformazione etica dell'individuo, e ne rifiuta l'uso in quanto gesto magico o propiziatorio. Anche in Spinoza ritroviamo un giudizio netto contro i riti esteriori. Nel *Tractatus Theologico-Politicus*¹⁴, egli afferma che le cerimonie religiose non hanno alcun valore in sé, ma solo come strumenti di disciplina pubblica. Egli distingue nettamente tra fede e superstizione, affermando che la vera pietà consiste nella giustizia e nella carità, non nei riti. I sacrifici, per Spinoza, sono l'eredità di un'epoca infantile dell'umanità, in cui gli uomini immaginavano Dio come un principe da adulare. La religione, se vuole essere vera, deve emanciparsi da tali segni. In linea con questa critica, anche Hobbes sostiene nel *Leviathan*¹⁵ che i sacrifici religiosi sono nati dalla paura dell'ignoto e dalla necessità di placare potenze invisibili. Essi rappresentano per lui l'origine della religione come strumento di potere: sono atti pubblici che servono a creare obbedienza, non a conoscere il divino. L'idea di un Dio che gode del sangue delle vittime è, per Hobbes, una costruzione antropomorfa e barbara. Descartes, seppur non esplicitamente antiritualista, insiste nel *Discours*¹⁶ sulla necessità di fondare ogni verità sul pensiero chiaro, evitando ogni riferimento a pratiche esteriori che non siano deducibili dalla ragione. La religione, per lui, deve essere compatibile con l'etica razionale. Meyer, nel suo *Philosophia*¹⁷, condanna le cerimonie che non abbiano fondamento nella ragione

¹³ Cfr. Bruno 1584d, III.

¹⁴ Cfr. Spinoza 1670, V.

¹⁵ Cfr. Hobbes 1651, I, 12.

¹⁶ Cfr. Descartes 1637, AT VI, p. 22.

¹⁷ Cfr. Meyer 1666, IV.

e nella legge naturale. Egli ritiene che ogni gesto religioso debba essere tradotto in termini etici e logici: non ha senso adorare con il corpo se non si comprende con la mente. Le offerte, le preghiere, le messe sono vane se non educano alla giustizia. Uriel da Costa si spinge ancora oltre: nella sua *Exame*¹⁸, egli afferma che la religione di Mosè era una legge naturale razionale, mentre la religione rabbinica ne ha fatto un apparato cerimoniale che oscura la verità e rende il popolo schiavo di riti senza significato. Il suo rifiuto dei sacrifici e delle pratiche rituali è assoluto: Dio non vuole sangue, ma giustizia. Socini, nel *De Sacrificiis*¹⁹, distingue tra sacrifici simbolici e reali, e afferma che con Cristo ogni sacrificio materiale è stato abolito. Ogni tentativo di ripristinare la logica sacrificale è, per lui, un ritorno all'ebraismo e un tradimento del Vangelo. L'eucaristia, se intesa come ripetizione del sacrificio, è un errore teologico. Anche van den Enden critica duramente i riti religiosi nel suo progetto pedagogico: nelle *Stellingen*²⁰, afferma che la vera religione si insegna con la ragione, non con le cerimonie. Ogni culto che imponga gesti esteriori non educa il cittadino, ma lo addestra alla passività. La religione deve fondarsi sulla conoscenza, non sul rituale. De la Court, nei *Discoursen*²¹, sostiene che ogni forma di religione pubblica che si fondi su cerimonie o feste diventa facilmente strumento di manipolazione politica. Egli propone una religione civile sobria, razionale, compatibile con l'interesse dello Stato. Machiavelli, nei *Discorsi*²², osserva che la religione romana divenne strumento di corruzione quando degenerò nei culti esteriori: i riti che non servono a rinvigorire la virtù civica sono pericolosi per la repubblica. Per lui, la religione è utile solo se rafforza il costume, non se alimenta superstizione. In tutti questi autori si delinea una visione comune: la religione autentica è interna, razionale, etica. I riti, i sacrifici, le cerimonie sono tollerabili solo se educano alla virtù. Quando diventano fini a se stessi o, peggio, strumenti di potere, devono essere abbandonati. Il sacrificio, in particolare, è il simbolo più evidente della religione corrotta: una religione che uccide in nome del divino è, per definizione, idolatrica. In tal senso, Koerbagh non è solo un critico dei riti: è il continuatore di una tradizione che, da Bruno a van den Enden, da Spinoza a da Costa, da

¹⁸ Cfr. (da) Costa 1624, I, 5.

¹⁹ Cfr. Socini 1656b, pp. 630 et ss..

²⁰ Cfr. (van den) Enden 1665, 12.

²¹ Cfr. (de la) Court 1662b, I, 9.

²² Cfr. Machiavelli 1531, I, 12.

Meyer a Socini, ha cercato di liberare la religione dalla violenza e dalla paura, restituendola alla sua verità originaria: la conoscenza dell'Essere per mezzo della ragione.

Nel breve ma densissimo segmento costituito dai paragrafi quinto e sesto, Adriaan Koerbagh articola una delle critiche più radicali alla possibilità stessa che una religione storicamente costituita possa pretendere d'essere giudice imparziale della verità. Se già nei paragrafi precedenti aveva chiarito che ogni culto sorge, si sviluppa e si irrigidisce attraverso la deviazione della religione naturale in una serie di forme idolatriche e strumentali, qui egli compie un ulteriore passo teoretico, ponendo esplicitamente la questione del giudizio e dell'autorità. Chi può giudicare che cosa sia vera religione? Chi ha il diritto – e più ancora, la capacità – di distinguere tra verità e superstizione, tra culto ragionevole e idolatria? A questa domanda, Koerbagh risponde con fermezza: nessuno tra coloro che appartengono a una religione istituita. Ciascun membro di una confessione positiva – cristiana, ebraica, islamica o altra – è, per definizione, parziale, vincolato da pregiudizi, deformato dalla propria appartenenza. Non può, dunque, fungere da arbitro imparziale nella disputa tra dottrine. Da ciò deriva la necessità di un altro tipo di figura: un uomo libero, privo di vincoli confessionali, capace di pensare secondo la sola guida della ragione, estraneo a ogni forma di autorità imposta e immune ai condizionamenti della tradizione. Solo un tale uomo – definito non per la sua identità sociale o religiosa, ma per la sua disposizione razionale – può, secondo Koerbagh, emettere un giudizio autentico sul valore delle diverse religioni e proporre, se necessario, un'alternativa. Questa alternativa non sarà mai un nuovo culto, una nuova fede, un'altra religione positiva: sarà la restaurazione della religione naturale, universale, fondata sull'intelletto e sulla conoscenza dell'Essere. Il vero giudice della religione non è il prete, né il rabbino, né l'imam, né il teologo: è il filosofo. E la misura del giudizio non è la Scrittura, la tradizione o il magistero, ma la legge razionale che governa la natura e l'uomo. Koerbagh non si limita a dichiarare questa esigenza in astratto: egli ne mostra la necessità attraverso un'osservazione empirica che assume valore politico. Ogni religione positiva considera se stessa come vera e le altre come false, e ciascuna giustifica tale posizione con argomenti circolari, basati sul proprio libro sacro, sulla propria storia, sui propri miracoli. È evidente, afferma l'autore, che non possono aver ragione tutte: dunque, o tutte hanno torto, o solo una ha ragione. Ma quale? E su quale base? Koerbagh non ha dubbi: nessuna può provare la propria verità attraverso i criteri che essa stessa stabilisce. Ciò

equivarrebbe a dichiararsi giudice nel proprio processo. È necessario, dunque, un criterio esterno, che non sia interno a nessuna religione storica. Questo criterio non può essere altro che la ragione. E la ragione, per essere esercitata, ha bisogno di libertà. Per questo, la figura dell'uomo libero – che Koerbagh oppone al teologo o al fedele – è al tempo stesso un concetto filosofico e una posizione politica. Solo chi è libero da vincoli confessionali può essere giusto. E solo chi è giusto può essere utile alla riforma della religione. La funzione di tale uomo non è, tuttavia, quella di distruggere la religione: al contrario, egli ha il compito di purificarla, di restituirla alla sua origine, di separarla da ogni incrostazione dogmatica. Il filosofo non è nemico della religione: è nemico della menzogna che si maschera da religione. Il suo fine non è creare un nuovo culto, ma far emergere la verità là dove essa è stata oscurata. Questa verità è la conoscenza razionale di Dio – ovvero dell'Essere – e la deduzione delle sue conseguenze etiche: l'amore per il prossimo, la giustizia, la concordia civile. Tutto ciò che non è riconducibile a questi elementi – dogmi incomprensibili, riti arbitrari, miracoli, profezie, gerarchie – è da respingere. La figura dell'uomo libero che Koerbagh tratteggia in questi due paragrafi è, in definitiva, l'incarnazione del razionalismo radicale: un soggetto che pensa, giudica e agisce secondo il solo lume della ragione, senza sottomettersi a nessuna autorità esterna. Ma essa è anche una figura politica, perché solo una società che consente l'esistenza e l'azione di tali uomini può dirsi civile. Una società che reprime i filosofi e premia i teologi è una società condannata all'errore e alla superstizione. Il riformatore della religione, dunque, non può essere interno alla religione stessa. Non può essere un sacerdote, né un profeta, né un santo: deve essere un filosofo libero. È questa la tesi che i paragrafi quinto e sesto formulano con rigore geometrico e con una forza etico-politica che li rende centrali nell'intera architettura del capitolo sesto. In essi, Koerbagh afferma il principio, tanto semplice quanto inaccettabile per il suo tempo, che ogni religione storica, per quanto nobile, è incapace di giudicare se stessa. E che solo la ragione, in quanto criterio universale, può fondare un giudizio imparziale²³ e, dunque, giusto.

²³ La figura del filosofo come giudice esterno e imparziale delle religioni positive rappresenta una delle affermazioni più forti – e potenzialmente più controverse – dell'intero impianto teorico koerbaghiano. L'idea che solo un uomo libero da ogni vincolo confessionale possa emettere un giudizio veritiero sulla religione implica non solo una rigorosa epistemologia, ma anche una radicale filosofia politica. La questione che si impone è se tale figura sia storicamente realizzabile o solo un'idealtipica proiezione normativa. Autori come Spinoza, nel *Tractatus*, hanno delineato una figura simile nel filosofo che interpreta la Scrittura secondo ragione, ma anche Spinoza riconosce i limiti politici e psicologici che ostacolano la diffusione di tale modello. Bruno, d'altra parte, incarna nella propria persona l'esito tragico di questo

La figura dell'uomo libero come giudice razionale della religione, proposta da Koerbagh in questi paragrafi, è un'idea che attraversa, con diverse formulazioni e sfumature, gran parte del pensiero filosofico e politico radicale del Seicento. In primo luogo, Spinoza afferma nel *Tractatus Theologico-Politicus*²⁴ che solo chi pensa liberamente, senza vincoli confessionali, può interpretare la Scrittura secondo verità. Egli distingue nettamente tra fede e filosofia, attribuendo a quest'ultima il compito di determinare ciò che è vero attraverso la ragione. Solo il filosofo, e non il teologo, può discernere la verità dalla superstizione. E questa verità non può mai essere vincolata a una religione positiva. Anche in Bruno troviamo la figura di un pensatore isolato, che si pone al di fuori delle istituzioni religiose per giudicarne le pretese. Nel primo dialogo dello *Spaccio*²⁵, Bruno affida alla ragione cosmica il compito di giudicare le virtù e i vizi divinizzati dalla religione mitica. È la mente filosofica, e non l'autorità ecclesiastica, a stabilire quali siano gli dèi da onorare e quelli da espellere. Bruno mostra come la religione sia sempre soggetta a revisione critica, e che tale revisione può essere operata solo da chi è libero. Hobbes²⁶, pur muovendosi in una prospettiva più legalista, afferma che ogni giudizio sulla religione deve essere sottoposto all'autorità della ragione e dello Stato. Il potere di decidere che cosa sia legittimo credere non spetta ai teologi, ma al sovrano civile, il quale, a sua volta, deve fondarsi su principi razionali. Il giudizio religioso, in questo quadro, è una funzione del pensiero politico, non della fede. Descartes, nel *Discours*²⁷, rivendica il diritto e il dovere di sospendere il giudizio su ogni verità non fondata su idee chiare e distinte. Anche le credenze religiose, dunque, devono essere vagliate criticamente da un soggetto libero, che non accetti nulla per tradizione o autorità. Meyer, nella sua *Philosophia*²⁸, sostiene che la Scrittura non possa essere

giudizio esterno: perseguitato proprio per aver posto la verità razionale al di sopra della religione istituita. In Hobbes, il giudice ultimo è invece il sovrano, non il filosofo, e ciò mostra quanto la proposta di Koerbagh si collochi fuori dagli assetti dominanti della modernità politica. La domanda se una società possa effettivamente riconoscere e legittimare una figura simile resta aperta: forse, più che un modello storicamente attuabile, il filosofo giudice è per Koerbagh una figura regolativa, un principio critico da contrapporre alla chiusura autoreferenziale delle religioni positive. Ma proprio per questo, la sua funzione teorica è imprescindibile.

²⁴ Cfr. Spinoza 1670, VII.

²⁵ Cfr. Bruno 1584d, I.

²⁶ Cfr. Hobbes 1651, III, 33.

²⁷ Cfr. Descartes, AT VI, p. 18.

²⁸ Cfr. Meyer 1666, V.

compresa se non da chi la esamina con metodo filosofico e filologico, senza preconcetti. Il suo rifiuto della lettura dogmatica è fondato proprio sull'idea che solo il pensatore libero, e non il credente, possa interpretare con giustizia. Uriel da Costa, nel suo *Exame*²⁹, è ancora più esplicito: egli mostra che la religione rabbinica, in quanto chiusa su se stessa, è incapace di riformarsi, e che solo l'individuo razionale, libero da ogni vincolo comunitario, può risalire alla legge naturale originaria. La critica di da Costa anticipa, in forma autobiografica, la figura dell'uomo libero koerbaghiano. Socini, nel *De auctoritate scripturae*³⁰, afferma che la vera autorità religiosa non può fondarsi sul consenso della Chiesa, ma sulla convinzione razionale del singolo individuo. Anche in lui, il giudizio sulla religione è un atto personale, fondato sulla ragione e non sulla tradizione. Van den Enden, nelle *Stellingen*³¹, afferma che ogni dottrina religiosa deve essere esaminata pubblicamente, e che ogni cittadino ha il diritto – e il dovere – di sottoporla a critica razionale. Il suo progetto democratico si fonda sulla possibilità per ogni individuo istruito di partecipare al giudizio sulla verità. La religione non è monopolio dei teologi, ma oggetto di riflessione comune. De la Court, nelle *Consideratien*³², sottolinea che ogni verità civile e religiosa deve essere fondata su principi intelligibili a tutti, e che nessuna autorità confessionale può imporsi senza essere sottoposta a verifica razionale. Il giudizio sulla religione, per lui, è parte della libertà politica. Machiavelli, pur non trattando direttamente la figura del filosofo, afferma nei *Discorsi*³³ che ogni religione, per non degenerare, deve essere corretta dai cittadini che ne vedono gli abusi. È la vigilanza razionale dei liberi che salva la repubblica dalla corruzione religiosa. In tutti questi autori, la figura dell'uomo libero – del filosofo, del cittadino razionale, del riformatore solitario – appare come il solo soggetto in grado di emettere un giudizio giusto sulla religione. Non perché egli possenga una verità assoluta, ma perché non è vincolato da interessi confessionali, e perché giudica secondo la ragione. Koerbagh si iscrive pienamente in questa tradizione, rafforzandone l'impianto con una chiarezza e un rigore che la rendono

²⁹ Cfr. (da) Costa 1624, I, 1.

³⁰ Cfr. Socini 1656a, p. 94.

³¹ Cfr. (van den) Enden 1665, 5.

³² Cfr. (de la) Court 1660, I, 6.

³³ Cfr. Machiavelli 1531, I, 12.

difficilmente equivocabile. L'unico giudizio possibile sulla religione è quello dell'intelletto libero.

Con una virata programmatica che fonde la critica filosofica all'audacia teologica, i paragrafi sette e otto del sesto capitolo costituiscono la prima vera sezione confutatoria indirizzata non più alla struttura generale dell'idolatria religiosa, ma ai suoi contenuti specifici, applicati a due delle principali religioni storiche non cristiane: l'islam e l'ebraismo. Si tratta di un passaggio chiave dell'intero impianto, poiché, dopo aver distinto nettamente la religione naturale da tutte le religioni positive, Koerbagh si concentra nel dimostrare come anche i culti monoteisti dichiarati – e in apparenza meno soggetti alla molteplicità idolatrica – tradiscano in realtà, nella loro pratica e nei loro fondamenti, la medesima violazione della legge razionale. L'analisi si apre con un riferimento diretto al profeta Maometto, la cui religione viene ricondotta a un fondamento essenzialmente violento e politico. L'adorazione di Maometto come messaggero divino, unita alla centralità del Corano inteso come parola rivelata, configura per Koerbagh una forma di culto personale che sfocia nell'idolatria. Non è il contenuto razionale della dottrina a giustificare l'autorità di Maometto, bensì il suo ruolo storico, confermato dal potere e dalla conquista. Questo – osserva Koerbagh – è già di per sé indizio sufficiente della falsità della religione islamica: la verità, infatti, non ha bisogno della spada per affermarsi. L'uso della violenza, delle imposizioni rituali, delle prescrizioni alimentari e delle preghiere obbligatorie dimostra, secondo l'autore, che l'islam è una religione priva di fondamento naturale, costruita sulla forza e sul timore, e destinata per questo alla dissoluzione razionale. Ma il cuore dell'attacco si concentra sull'ebraismo. Il culto mosaico viene presentato non solo come arcaico e limitato, ma come intrinsecamente opposto alla religione naturale. I sacrifici rituali prescritti dalla Legge, le purificazioni, le regole cerimoniali, le festività comandate, tutto ciò che costituisce l'ossatura normativa del culto ebraico, viene denunciato come irrazionale, arbitrario e superstizioso. L'elemento chiave di questa critica non è tanto la negazione dell'autorità del Pentateuco, quanto il rifiuto dell'idea che Dio possa esigere atti materiali, simbolici o cerimoniali come prova di fedeltà. Per Koerbagh, ogni pratica religiosa che non si fondi sulla ragione e sull'amore per la verità è, per definizione, contraria alla legge dell'Essere. E poiché la Legge mosaica impone atti esteriori, prescrizioni alimentari, offerte sacrificali e purificazioni rituali, essa viola quella legge superiore che è la legge della natura. In tal

senso, il giudaismo, pur proclamando un unico Dio, ricade nella stessa idolatria che pretende di combattere: adora non l'Essere, ma le sue immagini, le sue prescrizioni, le sue parole. Il Dio di Mosè non è l'Essere razionale e necessario, ma un Dio parziale, vendicativo, territoriale, che chiede sangue, distruzione e dominio. La conclusione è inequivocabile: né l'islam né il giudaismo possono essere considerati religioni vere. Entrambi violano il principio fondamentale della religione naturale, che è la conoscenza razionale di Dio. Entrambi impongono riti, simboli e parole al posto della verità. Entrambi pretendono obbedienza cieca, laddove sarebbe necessaria la libertà dell'intelletto. L'attacco non è mosso da intolleranza confessionale, ma da un criterio universale: la ragione. E solo alla luce di essa, sostiene Koerbagh, può essere giudicata la legittimità di ogni religione.

La critica portata da Koerbagh alle religioni monoteiste non cristiane, e in particolare all'islam e al giudaismo, in quanto incapaci di rispettare i criteri della religione razionale, trova numerosi paralleli nella tradizione filosofica a lui coeva o precedente. In primo luogo, Spinoza, nel *Tractatus Theologico-Politicus*³⁴, offre un'analisi simile delle leggi cerimoniali ebraiche. Egli afferma che tali leggi non hanno valore eterno, ma furono istituite per garantire la coesione politica di un popolo in un determinato tempo e luogo. Per questo motivo, esse devono essere considerate decadute, e non vincolanti per l'uomo razionale. La religione autentica, per Spinoza, consiste nell'obbedienza a Dio attraverso la giustizia e la carità, non attraverso riti o sacrifici. Egli mostra come i profeti ebrei abbiano adattato i precetti religiosi alla mentalità del popolo, ma ciò non conferisce a quei precetti un valore universale. L'islam, pur menzionato di rado, è per Spinoza una religione sottomessa all'autorità politica e fondata sull'obbedienza più che sulla conoscenza. Anche Hobbes, nel *Leviathan*³⁵, descrive la religione mosaica come una struttura normativa destinata a garantire l'ordine sociale, non la verità divina. Egli riduce le leggi cerimoniali a strumenti del potere sovrano, e considera ogni religione che imponga atti esteriori priva di valore per la conoscenza. La religione islamica, nel suo sistema, è trattata come esempio di culto politico fondato su una rivelazione imposta, e non scelta. Bruno, pur non affrontando direttamente l'islam o l'ebraismo, critica ogni religione che imponga

³⁴ Cfr. Spinoza 1670, V.

³⁵ Cfr. Hobbes 1651, III, 35.

riti esteriori senza condurre alla verità interiore. Nello *Spaccio*³⁶, egli condanna i culti idolatrici e i riti che allontanano dalla filosofia morale. La religione, per lui, è vera solo se orienta verso la conoscenza dell'unità del tutto. Meyer, nel suo trattato³⁷, respinge la validità di ogni legge che non possa essere giustificata razionalmente. Le prescrizioni del Levitico e del Deuteronomio, in quanto fondate su cerimoniali incomprensibili, sono da considerarsi storicamente datate e teologicamente superate. Descartes, nel *Discours*³⁸, afferma che ogni verità dev'essere fondata su idee chiare e distinte, e non su imposizioni esteriori. Da questa premessa, discende la critica implicita a tutte le religioni che impongano dogmi e riti non intelligibili. Anche se non nomina mai l'islam o il giudaismo, la sua filosofia comporta il rifiuto di ogni religione basata su elementi non vagliabili dalla ragione. Da Costa³⁹ sviluppa una critica durissima all'ebraismo rabbinico, accusandolo di aver tradito la legge naturale di Mosè con una sovrastruttura cerimoniale fondata su regole, riti e precetti incomprensibili. Egli sostiene che la vera religione di Israele era semplice, razionale e naturale, e che solo l'autorità sacerdotale ha trasformato tale religione in un sistema oppressivo. Il suo rifiuto del giudaismo rabbinico coincide con l'esigenza, analoga a quella di Koerbagh, di una religione accessibile alla ragione. Socini, nel *De Sacrificiis*⁴⁰, respinge ogni forma di sacrificio materiale e considera decadute le prescrizioni rituali dell'Antico Testamento. Anche se il suo focus è sul cristianesimo, il suo rigore razionale lo conduce a negare validità teologica a ogni culto fondato su elementi non razionali. Van den Enden, nelle *Stellingen*⁴¹, afferma che la religione deve essere compatibile con la ragione e con l'utilità pubblica, e che ogni legge religiosa deve poter essere giustificata razionalmente. La sua posizione impone il rifiuto di qualunque religione che imponga norme esteriori arbitrarie. L'islam e il giudaismo, nella misura in cui vincolano il comportamento a prescrizioni non razionali, non possono essere accolti in uno Stato libero. De la Court, nei *Discoursen*⁴², sostiene che lo Stato non debba mai

³⁶ Cfr. Bruno 1584d, III.

³⁷ Cfr. Meyer 1666, VI.

³⁸ Cfr. Descartes 1637, AT VI, p. 34.

³⁹ Cfr. (da) Costa 1624, I, 3.

⁴⁰ Cfr. Socini 1656b, p. 630.

⁴¹ Cfr. (van den) Enden 1665, 9.

⁴² Cfr. (de la) Court 1662b, I, 10.

favorire una religione che imponga pratiche contrarie alla ragione. La religione pubblica dev'essere semplice, razionale, fondata sulla virtù e sull'utilità comune. Machiavelli, nei *Discorsi*⁴³, osserva che i riti religiosi hanno valore solo se rafforzano la virtù civica. Le religioni che impongono riti senza educare alla giustizia diventano strumenti di oppressione. Pur non parlando dell'islam o del giudaismo, Machiavelli stabilisce un criterio di giudizio politico analogo a quello razionale: il valore di una religione si misura nei suoi effetti etici e civili, non nella sua antichità o autorità. Tutti questi autori convergono, per diverse vie, nella tesi koerbaghiana: le religioni che si fondano su riti, leggi cerimoniali, sacrifici e parole sacre non verificabili dalla ragione sono religioni false⁴⁴. Esse possono avere valore storico, culturale o politico, ma non hanno valore filosofico né teologico. La religione vera è quella che parla alla ragione universale dell'uomo, e non a una particolare comunità di credenti. In questo senso, la critica di Koerbagh all'islam e al giudaismo non è una dichiarazione di superiorità del cristianesimo (che sarà anch'esso duramente attaccato nei paragrafi successivi), ma l'applicazione coerente di un principio universale: la verità religiosa non può contraddire la ragione. E poiché queste religioni lo fanno – imponendo dogmi, sacrifici, rituali e autorità –, esse non possono essere riconosciute come autentiche vie verso Dio.

Nei paragrafi nono e decimo del sesto capitolo, Koerbagh inaugura la sezione dedicata alla critica interna al cristianesimo. Dopo aver confutato la validità dell'islam e del giudaismo in quanto religioni positive fondate sulla violazione della legge razionale, l'autore procede ora a una distinzione tripartita dei cristiani – cattolici romani, riformati e sociniani – per mostrare come ciascuna di queste confessioni, pur divergendo in forma

⁴³ Cfr. Machiavelli 1531, I, 12.

⁴⁴ L'affermazione secondo cui nessuna religione positiva può essere vera se non è verificabile dalla ragione rappresenta uno dei vertici più radicali della riflessione di Koerbagh, ma solleva interrogativi teorici non secondari. La sua portata va chiarita: implica una forma di teismo razionale, fondato su un'idea chiara e necessaria di Dio (Wesen), oppure si apre a una prospettiva propriamente laica, in cui la religione naturale si dissolve nella morale razionale? La distinzione è sottile ma decisiva. Se, come in Spinoza, la religione si identifica con la pratica della giustizia e della carità, e Dio è solo l'ordine necessario della natura, allora la religione razionale coincide con un'etica pubblica laica. Se invece, come in Socini o van den Enden, si mantiene l'idea di una divinità personale e intelligibile, allora siamo di fronte a una religione naturale in senso teista. Koerbagh oscilla tra queste due opzioni, e la sua critica alle religioni rivelate, pur demolendone l'autorità, lascia aperto il problema della definizione ultima della religione "vera". L'apparente negatività della sua analisi è compensata solo in parte dall'esaltazione della ragione: resta da chiarire se questa ragione fondi ancora un culto (per quanto spoglio e interiore), oppure se sostituisca del tutto la religione con la conoscenza naturale e l'etica civile. In tal senso, la sua posizione si muove sul confine tra una riforma razionalista del teismo e una secolarizzazione piena.

e dottrina, tradisca il principio fondativo della religione naturale. Il primo bersaglio, in ordine d'esposizione e di virulenza polemica, è la Chiesa cattolica di Roma, accusata di avere eretto sull'idolatria un sistema religioso interamente fondato sul culto esteriore, sull'inganno teologico e sulla corruzione morale. Koerbagh si concentra in particolare sull'adorazione dei santi, delle immagini e dell'eucaristia, che interpreta come tre forme distinte ma convergenti di idolatria cristianizzata. Lungi dall'essere residui secondari o abusi locali, queste pratiche costituiscono, per Koerbagh, il cuore stesso del cattolicesimo: non vi è niente di più lontano dal culto di Dio, nella sua accezione razionale e naturale, che l'adorazione di uomini, oggetti o simboli. I santi non sono divinità, le immagini non sono rappresentazioni dell'essere, l'ostia consacrata non è il corpo di alcun dio. Il fatto che la Chiesa cattolica proponga l'adorazione dell'eucaristia come presenza reale di Cristo costituisce, secondo l'autore, un esempio perfetto della perversione idolatrifica⁴⁵: si pretende che un pezzo di pane, consacrato da parole e gesti, diventi Dio stesso. Si attribuisce dunque all'uomo – e precisamente al sacerdote – il potere di creare Dio, in un atto che è al tempo stesso sacrilego e assurdo. In questa inversione, Dio non è più principio creatore, ma prodotto del linguaggio umano. L'idolatria qui raggiunge il suo apice: non si adora solo ciò che non è Dio, ma si pretende di far diventare Dio ciò che è pane. A questo culto eucaristico si aggiunge l'adorazione delle immagini sacre, che, lungi dal servire come aiuto alla devozione, sono per Koerbagh strumenti di superstizione e inganno. Esse sviano l'anima dal pensiero dell'essere e la inchiodano al visibile, al tangibile, al sensibile. Le immagini dei santi, della Madonna, di Cristo stesso, non fanno che moltiplicare gli oggetti di culto e allontanare l'uomo dalla religione vera, che consiste nella conoscenza razionale di Dio. Anche i santi, infatti, sono oggetto di culto illecito.

⁴⁵ La condanna dell'eucaristia come suprema forma di idolatria non si limita a un rifiuto del dogma cattolico della transustanziazione, ma rovescia in modo radicale l'ontologia cristiana tradizionale. Invece di ammettere la presenza reale del divino nella materia, Koerbagh denuncia il sacramento come una mistificazione che degrada Dio a oggetto, riducendolo a cosa prodotta da un atto rituale umano. Questa posizione non è solo teologicamente iconoclasta, ma teoreticamente dirompente: implica una concezione dell'essere in cui non è più Dio a fondare la realtà, ma la realtà stessa (materiale, intelligibile) a costituire il solo ambito legittimo della conoscenza. In questo senso, si intravede un'eco di posizioni materialiste, o almeno antimetafisiche, che rompono con l'ontologia dualista platonico-cristiana. Sebbene Koerbagh non si definisca esplicitamente materialista, la sua insistenza sul primato della conoscenza razionale, sulla critica dei simboli sacrali e sull'identificazione del culto con un sapere naturale suggerisce un orientamento fortemente immanentista. La negazione di ogni presenza reale del divino nel mondo sensibile, unita alla riduzione di ogni rito a meccanismo simbolico di potere, allinea la sua posizione a certe correnti del libertinismo erudito e del naturalismo radicale (si pensi, per contrasto o convergenza, a Vanini o a Hobbes). La religione, così svuotata di ogni contenuto ontologico, diventa per Koerbagh o sapere razionale dell'essere o strumento di dominio; *tertium non datur*.

L'intera gerarchia celeste della Chiesa romana – angeli, martiri, dottori, apostoli – è per Koerbagh un ritorno mascherato al politeismo. I nomi sono cambiati, ma la struttura è rimasta la stessa: si rende onore, si chiede intercessione, si prega non Dio, ma una moltitudine di intermediari, che oscurano e sostituiscono la verità dell'essere. Il culto dei santi è, in questa prospettiva, un'ingegneria teologica del potere, che distribuisce autorità e grazia attraverso una catena di figure sacralizzate, creando una nuova aristocrazia religiosa. La Chiesa romana, sostiene Koerbagh, ha sistematicamente oscurato la verità razionale con una rete di simboli, cerimonie e oggetti, trasformando la religione da atto dell'intelletto in culto della forma. La Messa, con la sua teatralità, ne è l'esempio emblematico: non si tratta di adorare Dio attraverso la conoscenza, ma di assistere a una rappresentazione in cui il sacerdote officiante recita un ruolo, compie gesti rituali, pronuncia parole magiche. Il popolo, anziché essere educato alla verità, viene addestrato alla reverenza. Si crea così un sistema in cui la conoscenza è sostituita dalla devozione cieca, l'intelligenza dal timore, la libertà dal rito. Ma Koerbagh non si limita a denunciare l'inganno: egli ne svela la funzione. Il culto eucaristico, il culto delle immagini, il culto dei santi sono strumenti di dominio. Servono a mantenere il popolo nell'ignoranza, a rafforzare il potere del clero, a rendere indispensabile la mediazione del sacerdote. Non si può accedere a Dio se non attraverso l'ostia consacrata, la preghiera al santo, la contemplazione dell'icona. La religione vera, quella che nasce dalla conoscenza dell'essere attraverso la ragione, viene sostituita da una religione del gesto, della formula e dell'intercessione. Il cuore della critica koerbaghiana non è dunque morale, ma ontologico: si adora ciò che non è, si attribuisce divinità a ciò che è materia, immagine, parola. Il Dio della Chiesa di Roma è un Dio fabbricato⁴⁶, costruito, manipolato. Non è

⁴⁶ L'accusa di Koerbagh alla Chiesa romana di aver "costruito" Dio non è solo una provocazione retorica, ma una tesi teoretica di grande radicalità: implica una ridefinizione completa del rapporto tra linguaggio e divinità, tra rito e ontologia. Al centro di questa critica si trova l'atto della *consacrazione*, ovvero la trasformazione semantica operata dal sacerdote nel rito eucaristico. Con la sola enunciazione della formula sacramentale, il pane – secondo la dottrina cattolica – *diventa* il corpo di Cristo. Questo passaggio, da oggetto naturale a realtà divina, non si fonda su alcun mutamento empirico, ma su una *performatività linguistica* che pretende di produrre ontologia mediante parole. È su questo punto che Koerbagh esercita la sua critica più tagliente: egli smaschera nella consacrazione il meccanismo per cui il linguaggio religioso non descrive il divino, ma lo *costruisce*. Il sacerdote, pronunciando parole rituali, non richiama Dio, ma lo produce simbolicamente, conferendo alla materia una sacralità che non possiede per natura. In questo modo, il potere ecclesiastico si arroga il diritto di *creare* Dio in forma accessibile e controllabile, veicolando la divinità attraverso segni che esso solo può autorizzare e gestire. La religione, da ricerca razionale della verità, si trasforma così in un sistema simbolico chiuso, in cui l'essere viene subordinato alla parola e la verità alla liturgia. Koerbagh, mettendo a nudo la funzione semantica del sacramento, demistifica il linguaggio teologico: non strumento di rivelazione, ma dispositivo di potere.

più l'essere necessario e infinito, ma un oggetto tra gli altri. Il cristianesimo cattolico, nella sua forma dominante, non ha superato l'idolatria: l'ha raffinata, estetizzata, istituzionalizzata. Ma resta idolatria.

La critica di Koerbagh al cattolicesimo romano, fondata sull'accusa di idolatria teologica e cerimoniale, si inserisce in una lunga tradizione di pensiero che, pur articolata in forme diverse, ha posto al centro la questione della verità del culto cristiano. Giordano Bruno, nello *Spaccio*⁴⁷, attacca frontalmente la religione cattolica per il suo formalismo, la sua molteplicità di simboli e la sua incapacità di condurre l'animo umano verso la verità filosofica. Egli sostiene che la religione romana ha sostituito il culto delle virtù con il culto delle immagini, trasformando la filosofia morale in liturgia idolatrica. Anche per Bruno, la messa e il culto dei santi sono degenerazioni dell'antico sapere, strumento di controllo piuttosto che di illuminazione. Spinoza, nel *Tractatus Theologico-Politicus*⁴⁸, afferma che le pratiche religiose esteriori hanno valore solo in quanto favoriscono la giustizia e la carità, ma che, se diventano fini a se stesse, conducono alla superstizione. Egli denuncia esplicitamente l'idolatria insita nel culto dell'eucaristia e nel rispetto formale delle cerimonie, sostenendo che la religione vera non consiste nell'adorazione di oggetti o immagini, ma nell'obbedienza razionale a Dio. Hobbes, nel *Leviathan*⁴⁹, riconduce il culto eucaristico e quello dei santi a una forma di idolatria politica, utile al mantenimento del potere ecclesiastico, ma priva di fondamento razionale. Egli mostra come le religioni abbiano introdotto termini e concetti oscuri per mantenere il popolo nell'ignoranza e affidare al clero l'interpretazione esclusiva del sacro. Meyer, nel suo trattato⁵⁰, critica le dottrine che impongono il culto dell'ostia e dei santi come esempi di un'interpretazione letterale e materialista della Scrittura. Anche per lui, l'idolatria non è solo pagana, ma cristiana, quando si attribuisce valore divino a ciò che non è l'essere. Descartes⁵¹, pur restando formale nella sua adesione al cristianesimo, afferma che ogni verità deve essere fondata su evidenza razionale, e che ogni concetto oscuro dev'essere rigettato. La presenza reale di Cristo nell'ostia, in quanto non comprensibile né deducibile

⁴⁷ Cfr. Bruno 1584d, III.

⁴⁸ Cfr. Spinoza 1670, V.

⁴⁹ Cfr. Hobbes 1651, IV, 47.

⁵⁰ Cfr. Meyer 1666, VII.

⁵¹ Cfr. Descartes 1641, AT VII, p. 52.

dalla ragione, rientra implicitamente tra gli oggetti della sua sospensione del giudizio. Da Costa, nel suo *Exame*⁵², accusa i rabbini di avere idolatrato le parole della Scrittura, ma la sua critica si estende a ogni forma di religione che trasformi segni in oggetti di culto. Egli afferma che il vero Dio non è accessibile attraverso riti, parole o simboli, ma solo attraverso la legge naturale. Socini, nel *De Eucharistia*⁵³, rifiuta la transustanziazione e l'adorazione dell'ostia, sostenendo che il pane è solo simbolo, e che ogni tentativo di trasformarlo in Dio è teologicamente falso e filosoficamente assurdo. La sua posizione coincide perfettamente con quella di Koerbagh. Van den Enden, nelle *Stellingen*⁵⁴, afferma che nessuna religione può essere considerata razionale se impone il culto di oggetti o figure che non abbiano corrispondenza reale con la verità dell'essere. Per lui, il culto deve essere pedagogico, non cerimoniale. De la Court, nei *Discoursen*⁵⁵, sostiene che la religione pubblica deve essere spogliata di ogni elemento superfluo o ingannevole, e che il culto deve ridursi alla virtù civile, alla chiarezza e all'utilità. L'adorazione dell'ostia o dei santi non ha posto in una repubblica libera. Machiavelli, nei *Discorsi*⁵⁶, osserva che la religione romana, degenerando nel formalismo, ha perduto il suo potere etico e si è trasformata in strumento di dominio. Il suo giudizio, pur laico, conferma la diagnosi di Koerbagh: quando la religione abbandona la verità e abbraccia il rito, essa diventa idolatria. In tutti questi autori si coglie lo stesso principio: la religione vera non adora immagini, oggetti, pane o santi, ma l'essere compreso attraverso la ragione. Ogni culto che introduca elementi non razionali – e soprattutto ogni pretesa di rendere presente Dio in un oggetto – è, per essenza, una forma di idolatria. Koerbagh non innova in questo: egli radicalizza, chiarifica, porta alle estreme conseguenze ciò che la tradizione filosofica aveva già posto come esigenza. La Chiesa di Roma, con il suo apparato cerimoniale, non è colpevole di eccesso di zelo, ma di perversione del sacro. Non si può conoscere Dio attraverso l'ostia, né pregare la verità attraverso l'immagine. Solo la ragione conduce all'essere, e tutto ciò che si oppone a essa dev'essere respinto, nonostante l'antichità, l'autorità o la bellezza.

⁵² Cfr. (da) Costa 1624, I, 4.

⁵³ Cfr. Socini 1656d, p. 713.

⁵⁴ Cfr. (van den) Enden 1665, 13.

⁵⁵ Cfr. (de la) Court 1662b, II, 7.

⁵⁶ Cfr. Machiavelli 1531, I, 12.

Nel momento in cui, lasciando alle spalle l'analisi delle religioni non cristiane, Koerbagh volge lo sguardo verso le molteplici confessioni che si riconoscono nel nome di Cristo, il suo tono non si fa meno tagliente, né la sua impostazione meno geometrica. Nei paragrafi nono e decimo, egli introduce un'articolazione tripartita del cristianesimo, suddividendolo in cattolici romani, protestanti riformati e sociniani. Tale suddivisione non ha, nel suo discorso, una finalità storico-dottrinale, bensì funzionale alla confutazione sistematica di ogni forma di religione positiva che, pur rivendicando la centralità di Cristo, si allontani dal principio primo e universale della vera religione: la conoscenza razionale di Dio come Essere eterno, necessario e perfetto. L'obiettivo non è, dunque, stabilire quale di queste confessioni sia più prossima alla verità, ma mostrare come ciascuna, a suo modo, tradisca la legge della ragione. La Chiesa cattolica romana è, per Koerbagh, l'esempio emblematico di questa corruzione. Lungi dal costituire la forma storicamente più antica del cristianesimo, essa rappresenta, nella sua valutazione, il punto culminante dell'idolatria mascherata da ortodossia. L'adorazione dell'eucaristia, dei santi e delle immagini costituisce, nella sua argomentazione, una triplice violazione del principio monoteistico. L'eucaristia, in particolare, è il fulcro dell'accusa: si tratta, afferma Koerbagh, di un'aberrazione logica, etica e teologica. In essa si pretende che un oggetto materiale – il pane – divenga realmente Dio. La transustanziazione, presentata come dogma inconfutabile, è, nella sua visione, un inganno colossale. Si attribuisce al sacerdote il potere di creare Dio, trasformando l'atto liturgico in un prodigio che sfida ogni principio di coerenza razionale. In questo modo, il Dio cristiano non solo viene ridotto a cosa, ma viene subordinato all'azione umana: non è più l'essere che dà esistenza a tutte le cose, ma una sostanza prodotta in un rito. L'adorazione dell'ostia consacrata non è quindi solo idolatria materiale, ma negazione dell'Essere come fondamento. A questa idolatria sacramentale si affianca quella iconica: il culto delle immagini – che Koerbagh considera un chiaro ritorno al politeismo pagano – confonde il segno con il significato, l'immagine con il concetto, la rappresentazione con la realtà. Lungi dal servire come aiuto alla riflessione, le immagini dei santi, della Vergine e di Cristo stesso agiscono come oggetti di devozione autonoma, attirando l'attenzione e la preghiera su elementi materiali anziché su Dio stesso. È una forma di feticismo religioso che distoglie dalla conoscenza dell'Essere per fissare l'animo sul sensibile. Ma l'elemento più sistematicamente idolatrico è, secondo Koerbagh, il culto dei santi. In esso si moltiplica ciò che dovrebbe

essere unico: Dio. I santi sono invocati, onorati, rappresentati, spesso adorati con intensità superiore a quella riservata a Dio stesso. Si costruisce una gerarchia celeste parallela, una corte divina composta di intercessori, mediatori, figure dotate di potere sovranaturale. È una teologia della moltiplicazione che contraddice il monoteismo dichiarato. Così, in nome di Cristo, si ricostruisce un Olimpo: al posto degli dèi pagani si pongono santi, beati, martiri. Al posto delle offerte sacrificali si pongono candele, messe, voti. Il risultato è una religione fondata non sulla verità dell'Essere, ma sulla teatralità del rito, sulla potenza del miracolo, sull'autorità della tradizione. Koerbagh smaschera questo sistema come un meccanismo di potere. La mediazione sacerdotale, la necessità del sacramento, l'autorità del magistero sono gli strumenti mediante cui il clero cattolico esercita il proprio dominio sulle coscienze. Il popolo non è chiamato a conoscere, ma a credere. Non a ragionare, ma a obbedire. Non a comprendere l'Essere, ma a venerare il simbolo. Il cattolicesimo romano, lungi dall'essere una religione della verità, è una religione della forma. E come tale, è idolatria. Non meno severa, seppur meno centrale in questi paragrafi, è la sua critica al protestantesimo riformato. I riformati – e con essi i luterani, i mennoniti, gli arminiani, i sociniani⁵⁷ stessi, e gli altri – vengono accusati non tanto di idolatria materiale, quanto di idolatria dottrinale⁵⁸. Pur avendo eliminato il culto dei santi

⁵⁷ La critica di Koerbagh ai sociniani, che pure condividono molte delle sue tesi fondamentali – come la negazione della Trinità, l'umanità di Cristo e la centralità della ragione – segna un punto di rottura importante e teoricamente denso. Accusare anche loro di idolatria dottrinale, a causa dell'adorazione di Cristo in quanto uomo eccezionale o guida morale, implica un rigetto non solo del cristianesimo trinitario, ma dell'intero impianto cristologico della religione storica. Koerbagh sembra dunque spingersi oltre Socini, adottando un razionalismo pienamente filosofico, in cui ogni forma di culto rivolto a una persona storica, anche se spogliata della divinità, è idolatria. Non è l'essenza divina di Cristo a essere in discussione (già negata dai sociniani), ma il suo stesso ruolo culturale. In questo senso, Koerbagh si colloca fuori dal cristianesimo storico, inclusa la sua variante più razionalista, e approda a una religione puramente naturale, fondata sull'intelletto e sull'etica, in cui non v'è spazio per alcun mediatore umano, profetico o salvifico. La religione razionale non tollera simboli personalizzati del divino, neppure nella forma moralizzata proposta dai sociniani. Cristo non può essere adorato – nemmeno come uomo – senza violare il principio del culto esclusivo all'Essere. L'autonomia filosofica di questa posizione comporta dunque una rottura radicale con ogni forma di cristianesimo confessionale, anche nelle sue espressioni più “laiche”.

⁵⁸ L'affermazione secondo cui l'idolatria protestante non è rituale ma *dottrinale* apre uno snodo teoretico decisivo nel pensiero di Koerbagh: il bersaglio non è più l'oggetto sensibile, come nel caso dell'ostia o dell'immagine sacra, ma l'*enunciato dogmatico*, ovvero il contenuto assertivo della fede che sfugge alla verifica razionale. Resta però da chiarire se tale accusa debba essere letta come una critica semantica – rivolta al linguaggio teologico in quanto uso improprio, oscurante o performativo del discorso – o come una condanna ontologica, che riguarda l'inconsistenza di tali dogmi rispetto alla realtà dell'essere. In realtà, le due dimensioni in Koerbagh sono strettamente intrecciate: i dogmi, come la predestinazione o la divinità di Cristo, sono falsi perché linguisticamente opachi, e sono idolatrici perché usurpano il ruolo della verità con parole che pretendono di fondare il reale senza fondamento razionale. L'idolatria dottrinale consiste proprio in questo: nello scambio della verità con la formula, della conoscenza con l'enunciazione. Si tratta dunque, nella sua concezione, di una forma di *idolatria semantico-ontologica*, in cui il linguaggio produce

e delle immagini, essi mantengono una serie di dogmi non verificabili dalla ragione: la predestinazione, l'infallibilità della Scrittura, il peccato originale, la divinità di Cristo. Anche in questo caso, la religione si fonda su affermazioni che non possono essere dedotte razionalmente, ma che vengono imposte come oggetti di fede. È, secondo Koerbagh, una nuova forma di imposizione, che non si serve più di statue o ostie, ma di parole. La Scrittura diventa feticcio, il dogma si fa nuovo idolo. Infine, Koerbagh si rivolge ai sociniani. Con questi ultimi egli condivide molti presupposti – il rifiuto della Trinità, l'affermazione della razionalità della religione, la negazione della divinità di Cristo – ma non può accettare che essi adorino Cristo in quanto uomo. Per Koerbagh, anche questo è idolatria: adorare un uomo, per quanto giusto, è adorare ciò che non è Dio. La differenza tra i sociniani e gli altri cristiani è, per lui, differenza di grado, non di principio. Tutti violano il primo comandamento, che impone di adorare un solo Dio: l'Essere. Nessuna persona, nessun simbolo, nessun rito può essere oggetto di culto. L'unico culto lecito è la conoscenza razionale della realtà. Solo essa rende giustizia a Dio.

La distinzione e la condanna sistematica delle tre principali famiglie del cristianesimo da parte di Koerbagh – e in particolare la critica alla Chiesa cattolica – trovano riscontri solidi in molti autori del suo tempo, ciascuno dei quali, con strumenti diversi, aveva già contribuito alla decostruzione del culto cristiano così come storicamente si era affermato. Giordano Bruno, nei dialoghi dello *Spaccio*⁵⁹, smonta con lucida ironia la retorica cattolica del miracolo e del dogma, mostrando come l'intero apparato liturgico sia volto non all'elevazione dell'intelletto, ma alla creazione di un consenso politico e religioso attorno a figure e oggetti deificati. La critica di Bruno al culto dei santi è particolarmente virulenta: i santi sono per lui maschere morali svuotate, oggetti di un culto che ha perso ogni legame con la virtù. In Spinoza, la distinzione tra religione della ragione e religione della fede assume forma rigorosa. Nel *TTP*⁶⁰, egli afferma che la vera religione consiste nella giustizia e nella carità, e non in riti, cerimonie o credenze particolari. Egli rifiuta ogni dogma che non possa essere giustificato razionalmente, e considera la transustanziazione, il culto delle immagini e la preghiera ai

un simulacro di verità che non trova alcun riscontro nell'essere. La fede, in tal senso, non è più adesione al vero, ma accettazione passiva di un'architettura discorsiva che si sottrae al controllo dell'intelletto.

⁵⁹ Cfr. Bruno 1584d, II.

⁶⁰ Cfr. Spinoza 1670, XIV.

santi come esempi di superstizione. Per Spinoza, adorare Cristo come Dio, o venerare la Scrittura come parola divina, sono forme di idolatria concettuale. Anche Hobbes smaschera nel *Leviathan*⁶¹ le strategie di potere sottese al culto cristiano. Il capitolo XLVI mostra come la dottrina dei sacramenti sia stata introdotta per consolidare l'autorità ecclesiastica, e non per condurre alla verità. L'adorazione eucaristica è per Hobbes una forma di magia istituzionale, che attribuisce potere reale a un simbolo in virtù di una finzione collettiva. Meyer⁶² rifiuta con forza ogni lettura letterale della Scrittura e nega che le formule sacramentali possano avere un significato metafisico: sono segni, non sostanze. Anche per lui, la religione cattolica ha tradito il messaggio cristiano primitivo per mezzo di un lessico teologico impenetrabile e autoritario. Descartes⁶³, sebbene più cauto, afferma che la fede non deve contraddire ciò che la ragione può comprendere chiaramente. La transustanziazione, in quanto dogma non intelligibile, rientra implicitamente tra le credenze che devono essere sospese dal giudizio. Uriel da Costa, nel suo *Exame*⁶⁴, spinge la critica fino all'autodistruzione della fede: egli mostra come l'autorità religiosa, attraverso la codificazione di parole, formule e precetti, impedisca all'uomo di conoscere Dio direttamente. La sua denuncia contro l'ebraismo rabbinico può essere letta anche come critica al cristianesimo dogmatico. Socini, con il suo rifiuto della Trinità, della divinità di Cristo e della transustanziazione, si pone su un piano vicino a Koerbagh. Ma, come questi osserva, egli continua ad attribuire a Cristo una funzione religiosa centrale. Nel *De Sacramentis*⁶⁵, Socini rifiuta la presenza reale, ma accetta la Cena come commemorazione sacra, dunque come rito dotato di valore. Van den Enden⁶⁶, nei suoi scritti, insiste sulla necessità di una religione razionale, fondata sull'educazione e la libertà. Ogni culto che implichi intermediazione, imposizione o dogma è per lui un ostacolo alla verità. Anche de la Court, nei *Discoursen*⁶⁷, sostiene che la religione pubblica deve essere semplice, trasparente e civile: il culto eucaristico e quello dei santi

⁶¹ Cfr. Hobbes 1651, IV, 46.

⁶² Cfr. Meyer 1666, IX.

⁶³ Cfr. Descartes 1641, AT VII, p. 62.

⁶⁴ Cfr. (da) Costa 1624, I, 4.

⁶⁵ Cfr. Socini 1656b, p. 678.

⁶⁶ Cfr. (van den) Enden 1665, 8.

⁶⁷ Cfr. (de la) Court 1662b, II, 6.

non hanno alcuna utilità politica o morale, e vanno espunti. Machiavelli, pur muovendosi in un registro laico, denuncia nei *Discorsi*⁶⁸ la degenerazione del cristianesimo nei secoli, ridotto a una religione del cerimoniale, debole sul piano della virtù, forte solo su quello del potere. In tutti questi autori si legge la medesima tesi di fondo: una religione che impone il culto di immagini, santi, dogmi oscuri o simboli deificati ha tradito la propria vocazione originaria. Solo la religione della ragione può dirsi vera. Koerbagh, nel collocare cattolici, riformati e sociniani sullo stesso piano critico, assume una posizione estrema ma coerente: la verità non è una questione di grado, ma di principio. E il principio è uno solo: Dio è l'Essere, e non può essere adorato che con la mente.

La salvezza non si riceve: redenzione come processo razionale interiore

Nei paragrafi undicesimo e dodicesimo, cui si aggiungono il quindicesimo e il sedicesimo, Koerbagh affronta con estrema chiarezza una questione capitale per la teologia cristiana: se, come ha mostrato nei paragrafi precedenti, la salvezza non può provenire da sacrifici, da riti o da parole rituali, può forse provenire dall'adorazione di un individuo? E se questo individuo è colui che la tradizione chiama Gesù, vi è giustificazione razionale al culto a lui dedicato? Nei paragrafi undicesimo e dodicesimo, l'autore smonta le pretese secondo cui i miracoli attribuiti a Gesù ne giustificerebbero la divinità e, di conseguenza, l'adorazione. I miracoli, afferma Koerbagh, sono fenomeni inspiegabili o straordinari solo in apparenza: ciò che oggi appare miracoloso, domani potrà essere spiegato dalla scienza o compreso con l'esperienza. Ma anche concedendo per ipotesi che siano realmente accaduti, ciò non basta a fondare una teologia del culto. Se si accettasse che il compimento di miracoli conferisce lo statuto divino, si dovrebbero divinizzare anche Mosè, Elia, Maometto, o qualsiasi altro individuo a cui la tradizione attribuisce eventi straordinari. In tal caso, la religione verrebbe fondata sull'effetto e non sulla causa, sul fenomeno e non sull'essere, sull'apparenza e non sulla verità. È proprio questo il rischio che Koerbagh denuncia: la confusione tra ciò che stupisce e ciò che è, tra ciò che commuove e ciò che fonda. L'adorazione di Gesù, motivata dal suo presunto potere sui fenomeni naturali, è per Koerbagh un errore di prospettiva logica. Gesù può essere stato un uomo giusto, un maestro sapiente, perfino un profeta ispirato, ma non per

⁶⁸ Cfr. Machiavelli 1531, I, 12.

questo merita culto. La sua figura, come ogni figura umana, è finita, contingente, limitata: nessun uomo può essere adorato, neppure se perfetto. Il culto, per essere legittimo, deve essere rivolto all'essere infinito, non a una manifestazione storica. La questione viene ripresa nei paragrafi quindicesimo e sedicesimo, dove Koerbagh si rivolge direttamente contro i sociniani, colpevoli, a suo avviso, di non avere tratto tutte le conseguenze della loro stessa posizione. I sociniani, infatti, rifiutano la dottrina della Trinità, negano la divinità di Cristo e affermano che Gesù fu solo un uomo, pur straordinario. Tuttavia, continuano a venerarlo e a pregarlo come se fosse divino. È questo, secondo Koerbagh, l'errore più subdolo: l'idolatria mascherata da razionalismo⁶⁹. Se Cristo non è Dio, allora non può essere adorato; se è uomo, deve essere onorato, al massimo imitato, ma non venerato. Gli stessi sociniani, dunque, pur riformando la dottrina, mantengono intatto il nucleo idolatrico del cristianesimo tradizionale: l'adorazione di un nome, di una figura, di una storia. Koerbagh insiste nel distinguere con rigore tra rispetto e culto, tra ammirazione e adorazione, tra imitazione e divinizzazione⁷⁰. Non si può, egli scrive, attribuire al nome di Gesù un potere salvifico senza cadere nella superstizione. Il nome, infatti, è un suono, una parola, un'etichetta linguistica: non ha in sé alcun potere

⁶⁹ La lettura del culto di Gesù come forma di *idolatria concettuale* rappresenta uno dei punti teorici più radicali dell'intero impianto koerbaghiano. Qui, Koerbagh non si limita a negare la divinità di Cristo o a criticare i dogmi tradizionali: egli rigetta la possibilità stessa che una figura storica – per quanto nobile – possa mediare il rapporto tra l'uomo e Dio. Il problema non è solo teologico, ma ontologico e gnoseologico: ogni mediazione storica, ogni rappresentazione simbolica, ogni nome, immagine o narrazione introduce una distanza dalla verità dell'Essere. Ne risulta una concezione della religione priva di qualsiasi mediazione storica, in cui la salvezza non passa più attraverso figure, eventi o nomi, ma esclusivamente attraverso la conoscenza razionale. Anche il Cristo sociniano, uomo giusto e maestro di virtù, è idolatria se oggetto di venerazione, perché sposta l'attenzione dalla verità ontologica alla figura storica. In questo senso, Koerbagh propone una religione senza rivelazione, senza eventi fondanti, senza personaggi esemplari: una religione radicalmente aniconica, fondata solo su principi razionali eterni e universali. Il suo razionalismo non tollera alcun compromesso: non vi è alcuna salvezza nel nome, alcuna mediazione nella storia, alcuna incarnazione dell'assoluto. L'unica via alla divinità è l'intelletto. La religione vera è quindi filosofia pura, e il cristianesimo, in tutte le sue forme, non è che un ostacolo da superare.

⁷⁰ La distinzione operata da Koerbagh tra *rispetto* e *adorazione*, *ammirazione* e *divinizzazione*, tocca un nodo teorico centrale che può essere efficacemente rafforzato attraverso un confronto con l'etica stoica. Come per gli Stoici, anche per Koerbagh il vero culto è l'adesione razionale all'ordine della natura e non l'adorazione di figure storiche o simboliche. Nel pensiero stoico, infatti, la virtù è l'unico bene e il saggio è colui che vive in conformità alla *natura* e alla *ragione universale* (*logos*), senza proiezioni mitiche o dipendenza da entità sovrannaturali. Allo stesso modo, Koerbagh rifiuta qualsiasi forma di mediazione o deificazione, sostenendo che solo la conoscenza razionale dell'Essere possa fondare un'etica autentica. Il rispetto è dovuto a chi agisce secondo ragione e giustizia, ma l'adorazione è riservata unicamente all'Essere in quanto tale, non a una sua eventuale personificazione. In entrambi i casi, il centro della vita buona è la razionalità, non il mito. Questa affinità consente di leggere la religione naturale di Koerbagh come una forma di etica razionale ispirata a modelli filosofici antichi, in cui la separazione tra onore e culto è fondamentale per evitare la trasformazione della virtù in idolatria.

ontologico. Credere che il solo pronunciare il nome di Gesù salvi l'anima è un'illusione verbale, una magia fonica⁷¹ che nulla ha a che vedere con la conoscenza dell'essere. È questo il cuore della critica koerbaghiana: la religione cristiana, pur proclamando di adorare Dio, ha finito per sostituire l'essere con il nome, la realtà con la figura, la verità con la storia. Non Dio è adorato, ma Gesù; non l'essere, ma l'uomo; non la ragione, ma il miracolo. In questo modo, il cristianesimo si rivela idolatrico anche laddove si presenta come razionale. Il culto di Cristo, qualunque forma assuma, è per Koerbagh incompatibile con la religione naturale. Essa non prevede né simboli né intermediari, né immagini né nomi: solo la conoscenza dell'Essere e l'obbedienza alla legge della ragione. Ogni deviazione da questo principio è errore, superstizione, idolatria. La preghiera rivolta a Cristo, anche se formulata con linguaggio moderato, resta una forma di culto indebito. E l'indulgenza verso tale errore, tipica di molti riformatori, è per Koerbagh una debolezza teorica, un compromesso inaccettabile. La religione non ammette eccezioni: o è razionale, o non è. O adora l'Essere, o cade nell'idolatria. Per questo, i sociniani non sfuggono alla critica: pur rigettando le forme più eclatanti del culto cattolico, mantengono intatta la struttura del culto cristiano. La differenza è solo esteriore. Nella sostanza, l'errore è identico: si adora un uomo, si attribuisce a un nome un potere salvifico, si crede che la fede in una figura basti a ottenere la salvezza. È esattamente questo che Koerbagh vuole estirpare: la fede nel nome anziché la conoscenza dell'essere. Gesù non salva: ciò che salva è la ragione, la virtù, la comprensione della legge naturale. In questo quadro, ogni religione che faccia di Gesù un oggetto di culto – che sia cattolica, riformata o sociniana – è, per Koerbagh, un ostacolo alla verità. La liberazione religiosa non consiste nel

⁷¹ L'espressione «magia fonica», usata da Koerbagh per descrivere la fede nel potere salvifico del solo nome di Gesù, è teoricamente densa e merita un approfondimento nell'ambito della critica semantica alla teologia. Essa denuncia una delle pratiche linguistiche centrali della religione positiva: l'attribuzione di potere ontologico a segni linguistici. Secondo Koerbagh, credere che un nome possa salvare o condannare equivale a trasformare il linguaggio in una formula incantatoria, attribuendogli una forza causale che esula del tutto dalla sua funzione naturale, cioè quella di comunicare concetti. In questa prospettiva, la teologia tradizionale è accusata di confondere il significante con il significato, e di fondare la salvezza su un abuso semantico. Il nome «Gesù» diventa così un feticcio verbale, un simulacro che pretende di contenere il divino, mentre non è che un suono privo di potere reale. Questo approccio si inserisce nella più ampia operazione koerbaghiana di smascheramento della teologia come disciplina che usa parole senza referenti, o che attribuisce loro referenti illogici e inconoscibili, sostituendo la conoscenza dell'essere con la venerazione del linguaggio. La «magia fonica» è dunque un sintomo dell'idolatria linguistica contro cui Koerbagh conduce la sua battaglia: non solo non si può adorare una figura storica, ma non si può nemmeno adorare un nome, pena il crollo dell'intero edificio della religione razionale.

cambiare dottrina, ma nel superare la figura. Solo quando l'uomo smetterà di adorare Gesù potrà davvero conoscere Dio.

L'argomentazione koerbaghiana, che identifica nel culto della figura di Gesù una forma di idolatria concettuale, è anticipata e condivisa, in modi diversi, da numerosi pensatori del Seicento. In Spinoza, la figura di Gesù è presentata come esempio supremo di sapienza e amore, ma mai come oggetto di culto. Nel *Tractatus Theologico-Politicus*⁷², egli scrive che Gesù ha trasmesso la religione con lo spirito più che con la parola, e che la sua eccellenza consiste nella capacità di percepire direttamente con l'intelletto. Tuttavia, Spinoza rifiuta ogni divinizzazione della figura storica: Gesù fu un uomo, non Dio, e il suo insegnamento non autorizza alcuna adorazione. Anche in Bruno si trova una critica implicita alla figura idolatrica del Cristo: nello *Spaccio*⁷³, le costellazioni che simboleggiano le virtù e i vizi umani mostrano come la religione si sia trasformata in un sistema di immagini, dove le figure sostituiscono i concetti. Bruno, pur senza nominare Gesù, smonta l'intero impianto simbolico della religione cristiana, proponendo una visione del divino come principio universale. Hobbes, nel *Leviathan*⁷⁴, analizza la costruzione politica della figura di Cristo. Egli osserva che le attribuzioni di divinità al Cristo sono frutto della tradizione ecclesiastica e non di evidenza razionale, e che il culto di Cristo è funzionale al potere della Chiesa. Per Hobbes, come per Koerbagh, la figura di Gesù è stata mitologizzata per esigenze di controllo. Meyer, nel *Philosophia Sacrae Scripturae Interpres*⁷⁵, affronta direttamente l'interpretazione dei passi evangelici che attribuirebbero a Gesù qualità divine. Egli sostiene che tali passi vanno intesi simbolicamente e non letteralmente, e che il senso della Scrittura deve essere conforme alla ragione. In tal senso, la divinizzazione di Cristo è per Meyer un errore ermeneutico. Anche Descartes⁷⁶, pur non pronunciandosi apertamente su Gesù, stabilisce che ogni verità deve essere fondata su idee chiare e distinte. La divinità di una figura storica non è deducibile in questo modo, e dunque non può essere oggetto di credenza razionale. Da

⁷² Cfr. Spinoza 1670, I.

⁷³ Cfr. Bruno 1584d, II.

⁷⁴ Cfr. Hobbes 1651, III, 42.

⁷⁵ Cfr. Meyer 1666, X.

⁷⁶ Cfr. Descartes 1641, AT VII, p. 49.

Costa, nel suo *Exame*⁷⁷, denuncia l'adorazione delle figure umane nel giudaismo, ma la sua critica vale anche per il cristianesimo: egli afferma che Dio non è un individuo, non è un re né un legislatore, ma la natura razionale dell'Essere. Socini, nei suoi scritti, respinge la Trinità e la divinità di Cristo, ma mantiene il culto della sua figura. È proprio su questo punto che Koerbagh lo accusa di incoerenza⁷⁸. Van den Enden afferma nelle *Stellingen*⁷⁹ che la religione deve essere fondata sull'istruzione pubblica e sulla ragione, e che ogni culto a figure particolari è una forma di superstizione. Il culto del Cristo, anche se razionalmente mitigato, è per lui un errore. De la Court, nei *Discoursen*⁸⁰, sottolinea che la religione pubblica deve evitare ogni divinizzazione di persone, poiché ciò conduce alla servitù mentale. Machiavelli, nei *Discorsi*⁸¹, nota che la religione cristiana ha reso l'uomo debole proprio perché fondata sulla figura di un uomo sofferente: il Cristo crocifisso. Anche per lui, la centralità della figura ha indebolito la forza civile della religione. Tutti questi autori condividono il principio fondamentale che Koerbagh esplicita con estrema chiarezza: Dio non è una figura, non è una persona, non è un nome. È l'Essere, e come tale può essere conosciuto solo con la ragione. Ogni culto a una persona, anche la più giusta, è un'illusione. La religione vera non ha immagini, non ha nomi salvifici, non ha storie da venerare. Ha solo l'intelletto e la legge naturale.

Koerbagh, nei paragrafi tredicesimo e quattordicesimo, seguiti dai paragrafi ventottesimo, ventinovesimo e trentesimo, porta alle estreme conseguenze la sua diagnosi razionale dell'idolatria cristiana, mostrando come anche laddove il culto delle immagini o dei santi venga rigettato, permane intatto l'errore fondamentale: la divinizzazione di Cristo e l'attribuzione al suo nome di un potere salvifico. La critica si concentra anzitutto

⁷⁷ Cfr. (da) Costa 1624, I, 2.

⁷⁸ L'accusa di incoerenza rivolta da Koerbagh ai sociniani riflette una critica più generale a qualsiasi tentativo di conciliazione tra fede e ragione. Per Koerbagh, ogni compromesso che mantenga simboli, nomi o elementi devozionali propri del cristianesimo tradizionale, pur dopo aver rimosso i dogmi più problematici, rappresenta una forma attenuata ma persistente di idolatria. In questo senso, la posizione sociniana diventa un caso emblematico di razionalismo incompiuto, in cui la ragione non riesce a liberarsi del tutto dell'eredità simbolica della fede. Esplicitare questa dinamica consente di chiarire che per Koerbagh la religione razionale non è una riforma della religione positiva, ma una sua sostituzione radicale: non un'interpretazione più mite dei dogmi, ma la loro completa eliminazione in favore della conoscenza dell'Essere. Qualsiasi permanenza del linguaggio liturgico, dell'autorità della Scrittura o della figura di Gesù come oggetto di culto è, per Koerbagh, un errore teorico e una minaccia alla libertà dell'intelletto.

⁷⁹ Cfr. (van den) Enden 1665, 12.

⁸⁰ Cfr. (de la) Court 1662b, I, 5.

⁸¹ Cfr. Machiavelli 1531, I, 12.

sui cristiani protestanti che, pur avendo respinto l'adorazione visibile, persistono nell'errore invisibile⁸², ovvero nel mantenere il nome di Gesù come oggetto di culto, nella preghiera, nella liturgia e nella dottrina. Questo spostamento dell'idolatria dal visibile all'invisibile, dal gesto all'enunciato, dal simulacro alla parola, è per Koerbagh più pericoloso perché più subdolo: si abbandona il culto della statua ma si conserva quello del nome, si rinnega il santo ma si santifica il verbo. I protestanti, dunque, non sono meno colpevoli dei cattolici: si sono liberati della pompa rituale, ma non della struttura idolatrica del pensiero religioso. Gesù continua a essere adorato come Dio, sia pure senza immagini, e il suo nome è ancora invocato come condizione di salvezza. Nei paragrafi ventotto e ventinove questa tesi viene generalizzata: non solo i riformati, ma tutti coloro che fanno del nome di Cristo un oggetto di fede cadono nello stesso errore. L'adorazione di Cristo, in qualsiasi forma, è idolatria, perché distoglie dalla vera religione, che è la conoscenza razionale di Dio. In questo quadro, Koerbagh denuncia come la teologia, invece di essere uno strumento di illuminazione, si sia trasformata in una macchina di oscuramento. I dottori della Chiesa, i predicatori, i sistematizzatori della dottrina cristiana non hanno fatto altro che moltiplicare le formule, complicare i dogmi, costruire una muraglia verbale intorno alla verità. Si è sostituito il sapere con la credenza, il pensiero con la fede, l'indagine con la sottomissione. Il popolo, già incapace di comprendere, viene così guidato verso un'esistenza basata sulla paura e sull'oscurità. Il cristianesimo, invece di educare alla libertà dell'intelletto, ha istituito una prigione del linguaggio⁸³. Ogni

⁸² Il paradosso dell'"errore invisibile" messo in luce da Koerbagh rappresenta uno dei momenti più radicali e teoricamente densi del suo attacco alla religione cristiana, e si presta a un confronto serrato con le dinamiche psicologiche della fede e con l'illusione stessa della riforma religiosa. L'idea che l'idolatria possa sopravvivere *nonostante* la sua apparente abolizione – trasformandosi da culto delle immagini a culto del nome – denuncia, in profondità, il carattere strutturalmente simbolico e immaginifico della religiosità anche in chi si proclama riformatore. La fede, in questa prospettiva, non si libera dalla superstizione quando ne abbandona le forme esteriori, perché il vincolo non risiede nei gesti ma nei meccanismi cognitivi che trasferiscono sacralità a entità semantiche astratte. In questo senso, Koerbagh anticipa alcune delle intuizioni che verranno poi approfondite dalla psicologia della religione: l'idea che la credenza religiosa non risponda a criteri razionali ma si fondi su strutture affettive, rituali e identitarie che operano anche *al di là* della coscienza critica. L'illusione della riforma, per Koerbagh, consiste proprio nel credere che sia possibile purificare il culto senza smantellare le sue fondamenta linguistiche e concettuali. È per questo che la sua diagnosi è impietosa non solo verso il cattolicesimo, ma anche verso il protestantesimo e persino verso i sociniani: finché si conserva il nome di Cristo come segno salvifico, si resta nel dominio dell'idolatria. La riforma non ha distrutto l'errore, lo ha solo reso più sottile. Da qui l'esigenza di una rottura *non* liturgica ma epistemica: la vera liberazione non è nel culto "puro", ma nel superamento della fede stessa come modalità di accesso al divino.

⁸³ La tesi di Koerbagh secondo cui la teologia cristiana non emancipa l'intelletto ma lo imprigiona in un sistema linguistico chiuso è di portata teorica ampia e anticipa, sotto alcuni aspetti, le analisi moderne sul potere semantico delle ideologie religiose. La "prigione del linguaggio" denunciata da Koerbagh coincide

parola pronunciata nella predica, ogni dogma ripetuto nella catechesi, ogni affermazione resa inviolabile dai sinodi è per Koerbagh un chiodo nel corpo della ragione. Nei paragrafi trenta e seguenti, l'autore giunge alla sintesi: l'intero edificio cristiano si regge su un inganno. Non si tratta di un errore in buona fede, ma di un sistema di potere. La Chiesa, sia essa romana o riformata, ha interesse a mantenere il popolo nella credulità, perché su questa si fonda la sua autorità. I predicatori non sono maestri, ma funzionari del culto. Parlano in nome della verità, ma in realtà servono un apparato. Il loro linguaggio è costruito non per spiegare, ma per imporre. Il loro sapere non ha come fine l'intelligenza, ma l'obbedienza. È per questo che Koerbagh, con durezza inedita, paragona il cristianesimo istituzionalizzato a una fabbrica di superstizioni: non si produce verità, ma consenso. Il nome di Cristo è il marchio di questa produzione. Come il logo di una merce, esso non garantisce la qualità del contenuto, ma ne rende possibile la circolazione. È questo che Koerbagh intende quando dice che adorare Cristo è adorare un'ombra: si tratta di un culto privo di contenuto, costruito sulla forza del segno, non sulla realtà dell'essere. La religione che ne risulta è un'impalcatura linguistica, un palinsesto di parole, una scenografia dottrinale che nasconde il vuoto. Contro tutto ciò, l'autore propone una sola via: il ritorno alla ragione. Solo la conoscenza dell'essere, la riflessione sul necessario, l'adesione alla legge naturale possono restituire all'uomo la libertà perduta. Ogni altra religione, compresa quella che si proclama fondata sulla grazia di Cristo, è idolatria, e dunque errore.

La tesi che il culto del nome di Cristo costituisca una forma linguistica e dottrinale di idolatria è anticipata, rielaborata o condivisa in vari modi da molti dei pensatori seicenteschi con cui Koerbagh è in dialogo implicito o esplicito. Spinoza, nel *Tractatus Theologico-Politicus*⁸⁴, distingue rigorosamente tra l'insegnamento etico del Cristo e la

con la costruzione di un universo simbolico in cui le parole – “Dio”, “salvezza”, “Cristo”, “spirito” – non rimandano a concetti razionali, ma a entità semantiche opache, dotate di autorità perché sacralizzate. In questo senso, la teologia non descrive, ma *produce* oggetti: non analizza il divino, ma lo crea, con le stesse logiche di un linguaggio performativo. Tale operazione – che Koerbagh decostruisce con fine ironia e rigore logico – anticipa la critica novecentesca della *lingua del potere* come strumento di dominio e assoggettamento, da Michel Foucault a Pierre Bourdieu, dove il discorso teologico appare come uno dei massimi esempi di autorità simbolica naturalizzata. In Koerbagh, tuttavia, la critica è già radicale: egli smaschera il lessico ecclesiastico come un insieme di “parole senza senso”, volte non a chiarire ma a vincolare, e individua nella razionalità semantica – la definizione univoca e chiara dei termini – il solo fondamento legittimo della conoscenza religiosa. In questo quadro, la teologia è non solo falsa, ma anche violenta, poiché impone attraverso il linguaggio ciò che non può dimostrare attraverso la ragione. La sua “sacra ignoranza” diventa, così, lo strumento con cui il potere ecclesiastico perpetua se stesso.

⁸⁴ Cfr. Spinoza 1670, XIV.

costruzione ecclesiastica della sua divinizzazione. Egli afferma che Gesù fu dotato di mente divina in senso metaforico, ma che la vera religione consiste nell'obbedienza a Dio secondo giustizia e carità, non nel pronunciare un nome o aderire a un dogma. Per Spinoza, la divinizzazione linguistica di Gesù non è meno superstiziosa dell'adorazione dell'eucaristia. Anche Bruno, pur trattando il tema in forma allegorica e cosmologica, mostra nello *Spaccio*⁸⁵ come la trasformazione di concetti morali in figure mitologiche sia un processo regressivo: le virtù si trasformano in dèi, le leggi in riti, i nomi in potenze. Il suo attacco al formalismo religioso anticipa quello di Koerbagh contro la retorica cristologica. Hobbes, nel *Leviathan*⁸⁶, mostra come l'autorità delle Chiese si fondi sulla sacralizzazione del linguaggio. Le parole, scrive, diventano strumenti di comando. L'esempio più emblematico è la parola "Cristo", la cui ripetizione rituale produce obbedienza, non conoscenza. Meyer, nella sua *Philosophia*⁸⁷, afferma che ogni dottrina che non può essere espressa in termini chiari e comprensibili è da rigettare: i dogmi cristologici, spesso oscuri e contraddittori, appartengono, secondo lui, al dominio della mitologia, non della scienza. Descartes, nelle *Meditationes*⁸⁸, stabilisce come criterio di verità l'evidenza razionale. Ogni concetto non deducibile da idee chiare e distinte deve essere sospeso: la divinità di Cristo, intesa come asserzione non dimostrabile, rientra dunque tra le proposizioni non accettabili. Da Costa, nel suo *Exame*⁸⁹, attacca frontalmente l'idea che la salvezza possa essere ottenuta per via di una parola. L'intero giudaismo rabbinico, egli sostiene, si fonda su un'illusione linguistica: la credenza che il rispetto di formule verbali, di nomi, di parole possa condurre alla verità. Questo meccanismo è perfettamente analogo, per Koerbagh, al cristianesimo linguistico centrato su Gesù. Socini, pur respingendo la Trinità, continua a ritenere che il nome e la persona di Cristo siano necessari alla salvezza. Questa posizione è criticata da Koerbagh come incoerente: si nega il dogma, ma si conserva la struttura idolatrica. Van den Enden, nelle *Stellingen*⁹⁰, afferma che ogni dottrina deve poter essere insegnata in modo razionale,

⁸⁵ Cfr. Bruno 1584d, II.

⁸⁶ Cfr. Hobbes 1651, IV, 46.

⁸⁷ Cfr. Meyer 1666, X.

⁸⁸ Cfr. Descartes 1641, AT VII, p. 49.

⁸⁹ Cfr. (da) Costa 1624, I, 3.

⁹⁰ Cfr. (van den) Enden 1665, 8.

pubblico e trasparente. La religione basata su parole arcane o su nomi da adorare è, per lui, un ostacolo alla formazione del cittadino libero. De la Court, nei *Discoursen*⁹¹, considera la ripetizione liturgica dei nomi religiosi una strategia di potere. Lo Stato, scrive, non deve permettere che il culto si concentri su figure storiche o su nomi salvifici, poiché ciò favorisce il fanatismo. Machiavelli, infine, nei *Discorsi*⁹², osserva che le religioni fondate sulla persona producono sudditanza, non virtù. Il nome di Cristo, scrive, ha portato più obbedienza che libertà. In tutti questi autori si ritrova la tesi che Koerbagh porta al suo compimento più netto: il nome non salva, la parola non redime, la figura non fonda. Solo la ragione libera.

I paragrafi che vanno dal diciassettesimo al ventisettesimo del sesto capitolo rappresentano una sezione di consolidamento teorico e intensificazione argomentativa, in cui Koerbagh, lungi dall'introdurre nuovi contenuti, torna a battere con insistenza su un nucleo già affrontato nei capitoli precedenti: la critica all'adorazione di Gesù come Dio o come uomo-divinizzato, la confutazione dell'autorità dei miracoli, la denuncia dell'errore razionale che consiste nel porre un essere finito come oggetto di culto. In questa sezione, il movimento argomentativo dell'autore non segue un andamento cumulativo ma uno schema di tipo circolare, che riprende, approfondisce e reitera il giudizio già formulato: la religione che adora Cristo, sia in quanto Dio trinitario sia in quanto uomo ispirato, è una religione fondata su un errore concettuale e, come tale, dev'essere rigettata in toto. Il paragrafo diciassettesimo si apre precisando che i cristiani che giustificano il culto di Gesù in base ai suoi insegnamenti o alla sua condotta morale commettono un errore sostanziale: anche ammettendo che Gesù abbia predicato una dottrina virtuosa, nulla giustifica il passaggio dall'imitazione alla venerazione. Il fatto che un uomo agisca bene o predichi rettamente non autorizza l'adorazione della sua persona. Da qui in avanti, i paragrafi successivi ruotano attorno a questo principio, articolandolo in più forme, sviscerandolo con esempi e portando alla luce tutte le sue implicazioni. Koerbagh insiste nel distinguere l'autenticità di una dottrina dalla divinità di chi la enuncia: la bontà dell'insegnamento non prova la divinità del maestro. Il ragionamento, esplicitamente formulato, è che la verità di una proposizione non dipende dalla condizione ontologica del soggetto che la pronuncia, ma dalla sua coerenza logica e dal suo accordo con la

⁹¹ Cfr. (de la) Court 1662b, II, 6.

⁹² Cfr. Machiavelli 1531, I, 12.

ragione naturale. Non ha senso affermare che Gesù deve essere adorato perché ha detto cose giuste: se ciò fosse vero, ogni uomo che dice il vero meriterebbe culto, e si cadrebbe in un politeismo etico, dove ogni filosofo, ogni legislatore, ogni riformatore diventerebbe oggetto di venerazione. È in questo contesto che Koerbagh smonta anche la credenza secondo cui Gesù, in virtù della sua presunta purezza, avrebbe ricevuto da Dio un'autorità speciale. La religione naturale, scrive, non conosce deleghe di potere né privilegi ontologici: ogni uomo ha accesso alla verità per mezzo della ragione. La rivelazione particolare, il profetismo, il carisma sono concetti che mascherano l'arbitrio. Non c'è bisogno di mediazione per conoscere Dio: la luce della ragione è universale. I paragrafi diciannove e venti si concentrano poi su una questione chiave, già delineata nei paragrafi precedenti: il valore dei miracoli. Qui Koerbagh riprende e rafforza la sua tesi secondo cui i miracoli non sono né prova né criterio di verità. L'osservazione è di ordine logico: se i miracoli provassero la divinità, ogni religione che ne rivendica sarebbe vera. Ma poiché le religioni si contraddicono tra loro, e tutte pretendono miracoli, è evidente che i miracoli non dimostrano nulla. Al contrario, essi sono usati per imporre autorità, non per spiegare il vero. Koerbagh osserva che la fede nei miracoli nasce dalla meraviglia, non dalla conoscenza. È la reazione emotiva, non il giudizio razionale, che induce a credere nell'evento straordinario. E su questa emotività fanno leva i religiosi: il miracolo è l'arma della predicazione, il trucco del potere, lo spettacolo della fede. A partire dal paragrafo ventuno, l'autore riprende l'analisi del concetto di Cristo, già demolito in precedenza: se Gesù è adorato come Dio, si commette un errore teologico; se è adorato come uomo, si commette un errore filosofico. In nessun caso il culto a lui rivolto è giustificabile. Il paragrafo ventidue si sofferma su un ulteriore aspetto già delineato: il nome di Gesù, di per sé, non ha alcuna efficacia. Koerbagh insiste sull'assurdità di attribuire potere a una parola. Il suono articolato in fonemi non salva: ciò che salva è la conoscenza, e questa è fondata sull'intelletto, non sulla voce. I paragrafi ventitré e ventiquattro affrontano poi l'idea, ancora diffusa nei contesti protestanti e sociniani, secondo cui la fede nel Cristo sarebbe sufficiente a ottenere la salvezza. Anche qui Koerbagh smonta l'equivalenza tra fede e verità: credere non è sapere. E la fede, quando è cieca, è nemica della ragione. Il vero atto religioso non è la professione di un nome, ma l'obbedienza alla legge naturale. È il vivere rettamente, non il credere rettamente, ciò che avvicina a Dio. Koerbagh insiste su questo punto con forza crescente: l'etica precede la teologia. Non si è giusti perché si

crede in Cristo, ma si è salvi se si agisce secondo la ragione. I paragrafi venticinque e ventisei chiudono la sezione con una critica complessiva a tutta la teologia della mediazione cristologica. L'idea che l'uomo non possa avvicinarsi a Dio se non tramite un intermediario è, per Koerbagh, una menzogna costruita dal clero. Essa serve a creare una necessità fittizia: si fa credere che senza Cristo non si possa accedere alla verità, e in questo modo si rende Cristo necessario, e con lui i suoi rappresentanti. È la teologia come strumento di dominio. Il ventisettesimo paragrafo riprende l'insieme del discorso, ribadendo che l'unico culto legittimo è la conoscenza razionale dell'Essere. Tutto il resto – fede, rivelazione, mediazione, miracolo, figura – appartiene al dominio dell'errore. In sintesi, la sezione di paragrafi compresi tra il diciassettesimo e il ventisettesimo non introduce nuovi temi rispetto a quanto sostenuto precedentemente, ma rappresenta un rafforzamento, una ripresa e una riformulazione di quanto già esposto. Koerbagh torna più volte sullo stesso punto per chiarirne la portata e distruggere ogni possibile obiezione. È una strategia di insistenza, non di sviluppo. La salvezza non proviene né da miracoli, né da nomi, né da figure: solo la ragione salva. E chi non comprende questo, non è solo nell'errore: è schiavo.

Nessun uomo può parlare a nome di Dio

Nei paragrafi trentunesimo e trentaduesimo del sesto capitolo, Adriaan Koerbagh articola un attacco radicale alla figura del predicatore cristiano, il quale, secondo la tradizione protestante e cattolica, rivestirebbe la funzione di guida spirituale del popolo, interprete della Scrittura e annunciatore della salvezza. Koerbagh rovescia completamente questa impostazione: i predicatori, lungi dall'essere strumenti della verità, sono per lui i principali agenti dell'errore, i propagatori della superstizione, gli esecutori materiali di un potere ecclesiastico che si fonda sull'ignoranza e sulla paura. Il punto decisivo, che attraversa entrambi i paragrafi, è che nessun predicatore, nessun sacerdote, nessun ministro ha il diritto – né tanto meno la capacità – di stabilire norme religiose. La loro funzione non è istituzionale, non è legittima, non è razionale: è un'usurpazione. Koerbagh afferma con nettezza che solo il legislatore civile ha autorità per determinare la forma e il contenuto della religione pubblica. Nessuna classe ecclesiastica può arrogarsi il potere di stabilire dottrine, prescrivere dogmi o imporre riti. Questa affermazione, che a prima vista potrebbe sembrare una semplice rivendicazione dello Stato contro la Chiesa, assume

in Koerbagh una portata ben più profonda: è l'espressione di un principio razionale. La religione, in quanto fenomeno pubblico, dev'essere regolata dalla legge civile. La sua funzione non è salvifica, ma etico-politica. Ciò significa che i contenuti religiosi devono essere sottoposti al giudizio della ragione, e resi compatibili con la convivenza civile, la pace e la giustizia. Quando i predicatori pretendono di parlare a nome di Dio, introducono nella sfera pubblica elementi arbitrari, opinioni personali, interpretazioni faziose. Non c'è alcuna garanzia che ciò che essi annunciano sia vero, né che sia utile. Al contrario, osserva Koerbagh, i predicatori hanno tutto l'interesse a mantenere il popolo nell'ignoranza, poiché dalla credulità altrui deriva il loro potere. Il sermone domenicale, la predicazione pubblica, la lettura della Scrittura non sono strumenti di conoscenza, ma dispositivi di controllo. I ministri religiosi, pur affermando di guidare le anime, in realtà le vincolano. E lo fanno attraverso un linguaggio costruito appositamente per non essere compreso. La retorica ecclesiastica – afferma l'autore – è un linguaggio che sembra spiegare e invece confonde, che sembra insegnare e invece impone, che sembra illuminare e invece oscura. I predicatori non educano, ammaestrano. Non conducono alla verità, ma alla ripetizione. La loro autorità si fonda non sulla conoscenza, ma sulla consuetudine. Nessuno di loro è filosofo, nessuno è legislatore, nessuno è uomo libero. Sono strumenti, funzionari, bocche del potere. In tal senso, Koerbagh propone una riforma integrale: la religione pubblica dev'essere sottratta alla predicazione. Non si può più tollerare che un uomo, in virtù di un titolo conferito da un'istituzione ecclesiastica, si erga a voce della verità. Ogni dottrina deve essere esaminata dalla ragione; ogni enunciato deve essere giudicato dal tribunale dell'intelletto. Nessuna Scrittura, nessun sermone, nessuna formula ha valore per se stessa. E soprattutto, nessuna parola umana può fondare un obbligo divino. La religione, se deve esistere nella società, deve essere civile. Ciò significa che la sua forma, il suo contenuto, i suoi ministri devono essere determinati dalla legge pubblica. Non è l'uomo che si proclama chiamato da Dio a essere predicatore, ma lo Stato che, in base alla ragione, decide chi possa insegnare e che cosa possa essere insegnato. La funzione del predicatore deve essere abolita o radicalmente trasformata: da annunciatore del dogma a educatore razionale. E laddove ciò non sia possibile, essa dev'essere respinta. Per Koerbagh, l'idea stessa che un uomo possa essere intermediario tra Dio e gli altri uomini è una menzogna. L'Essere è conoscibile da ogni individuo attraverso la ragione. Non c'è bisogno di interpreti, di pastori, di guide spirituali. Tutti gli uomini sono dotati di

intelletto, e tutti sono in grado, se educati correttamente, di accedere alla verità. Il predicatore, nella sua forma storica, è l'ostacolo a questo processo. Egli rappresenta non la verità, ma l'usurpazione della verità. Il suo potere è fondato sulla disuguaglianza epistemica: lui sa, gli altri devono ascoltare. È questo che Koerbagh vuole distruggere: la gerarchia del sapere, il monopolio della parola, la sacralità del pulpito. La sua è una rivoluzione del pensiero: la religione appartiene a tutti, e nessuno può dichiararsi suo rappresentante esclusivo. Il diritto di pensare, di parlare, di giudicare spetta a ogni uomo, e nessuno può rivendicarlo in nome di Dio. Il predicatore, come figura istituzionale, deve essere dissolto. E la religione, per tornare ad essere vera, deve essere restituita alla ragione.

Questa posizione, che lega l'abolizione dell'autorità ecclesiastica alla fondazione razionale della religione civile, trova consonanze profonde e spesso sorprendenti in molti autori del Seicento. Spinoza⁹³ afferma con chiarezza che lo Stato ha il diritto esclusivo di regolare la religione pubblica, e che i predicatori, se non sottoposti all'autorità civile, diventano una minaccia per la pace e per la ragione. Egli denuncia l'arroganza dei ministri religiosi, la loro pretesa di parlare a nome di Dio, il loro uso distorto della Scrittura per consolidare il potere. Anche Hobbes, nel *Leviathan*⁹⁴, sostiene che la religione deve essere soggetta al potere sovrano. Egli mostra come i predicatori abbiano storicamente usurpato un'autorità che non compete loro, inventando dogmi, diffondendo superstizioni, e creando un potere parallelo a quello civile. La religione, per Hobbes, è pericolosa quando non è controllata dallo Stato. Bruno, pur non affrontando direttamente la questione dei predicatori, denuncia nello *Spaccio*⁹⁵ il ruolo della religione istituzionale nel perpetuare l'errore. I ministri del culto, secondo lui, sono i difensori dell'apparenza contro la verità, i propagatori della forma contro la sostanza. Meyer⁹⁶ afferma che la Scrittura può essere compresa solo se interpretata secondo i criteri della ragione, e che ogni insegnamento religioso deve essere pubblico, controllabile e fondato su evidenze. Il predicatore che si appella all'ispirazione divina o all'autorità tradizionale è, per lui, un nemico della

⁹³ Cfr. Spinoza 1670, XIX.

⁹⁴ Cfr. Hobbes 1651, III, 42.

⁹⁵ Cfr. Bruno 1584d, III.

⁹⁶ Cfr. Meyer 1666, VI.

filosofia. Descartes⁹⁷, pur non intervenendo direttamente sull'istituzione ecclesiastica, stabilisce il principio per cui ogni sapere dev'essere fondato su idee chiare e distinte. La parola del predicatore, se non è comprensibile, se non è verificabile, non ha alcun valore. Da Costa, nel suo *Exame*⁹⁸, mostra come i rabbini abbiano costruito un sistema religioso basato sull'autorità della parola e della tradizione, oscurando la legge naturale. La sua critica al rabbinato è perfettamente applicabile alla figura del predicatore cristiano: entrambi pretendono di rappresentare Dio, entrambi tradiscono la ragione. Socini⁹⁹, pur mantenendo una certa fiducia nell'insegnamento religioso, insiste sulla necessità che ogni dottrina sia intelligibile. Il predicatore che parla in modo oscuro o arbitrario, che impone senza spiegare, contraddice il principio fondamentale della fede razionale. Van den Enden, nelle *Stellingen*¹⁰⁰, propone un modello radicale: i maestri religiosi devono essere formati come filosofi, educatori pubblici che insegnano la religione come scienza etica, non come dogma. Ogni predicazione non fondata su ragionamento è da vietare. De la Court, nei *Discoursen*¹⁰¹, afferma che la religione pubblica deve essere utile allo Stato, e che ogni figura che pretenda di insegnare in nome di Dio senza autorizzazione civile è un pericolo per la libertà. Machiavelli, infine, nei Discorsi, osserva che le religioni sono state corrotte dai loro ministri, e che la funzione dei sacerdoti è stata spesso quella di asservire il popolo piuttosto che educarlo¹⁰². In tutti questi autori si trova il medesimo principio che Koerbagh enuncia con precisione geometrica: la religione dev'essere civile, razionale, pubblica. E i suoi insegnanti devono essere scelti non per autorità, ma per competenza. Il predicatore, così come storicamente definito, è una figura del passato. La religione dell'avvenire non ha bisogno di pulpiti, ma di cattedre. Non di sermoni, ma di ragionamenti. Non di dogmi, ma di verità. La ragione non parla da un altare, ma da una mente libera.

Koerbagh, nei paragrafi compresi tra il trentatreesimo e il trentottesimo, espone una delle tesi più nette e sistematiche dell'intero *Ligt*: il potere di stabilire norme religiose

⁹⁷ Cfr. Descartes 1641, AT VII, p. 62.

⁹⁸ Cfr. (da) Costa 1624, I, 3.

⁹⁹ Cfr. Socini 1656b, 679.

¹⁰⁰ Cfr. (van den) Enden 1665, 9.

¹⁰¹ Cfr. (de la) Court 1662b, I, 7.

¹⁰² Cfr. Machiavelli 1531, I, 12.

appartiene esclusivamente al legislatore civile. Qualunque altra pretesa d'autorità in materia spirituale dev'essere respinta come illegittima e contraria alla ragione. Questa affermazione, perentoria e strutturalmente incompatibile con la teologia ecclesiastica, si fonda in Koerbagh su una distinzione preliminare e non negoziabile: il solo ambito in cui una legge religiosa può essere formulata è quello dell'interesse pubblico, non della rivelazione, non della tradizione, non della vocazione individuale. Per questa ragione, ogni atto di fondazione normativa compiuto da un prete, da un sinodo, da un concilio o da un predicatore si configura come usurpazione. L'unico esempio legittimo che Koerbagh ammette in proposito è quello di Mosè, ma anche in questo caso la legittimità non deriva dalla missione profetica, bensì dalla funzione di legislatore civile, investito di autorità da un popolo e responsabile della sua coesione sociale. La religione di Mosè è giustificabile solo in quanto legge di Stato, non in quanto parola di Dio. Di qui il principio: nessuna legge religiosa è legittima se non proviene da chi ha il potere politico. I teologi, dunque, non sono né legislatori né interpreti autorizzati. Sono, nel migliore dei casi, cittadini come gli altri, e come tali devono essere soggetti alla legge. Ogni volta che un predicatore si pronuncia *ex cathedra* su ciò che dev'essere creduto, adorato o praticato, agisce in violazione del patto civile. Non solo: agisce in violazione della ragione. Perché la ragione non ammette autorità dogmatiche. La legge naturale, che è principio della vera religione, è universale, eterna e razionale. Non può essere modificata, né imposta da chicchessia. I preti non ne sono né i custodi né i legislatori. Pretendere di dettare leggi religiose è dunque una doppia usurpazione: sul piano politico e su quello razionale. Nei paragrafi successivi, Koerbagh approfondisce questa impostazione, mostrando come l'intero potere normativo esercitato dalle Chiese – sia cattolica che protestante – sia un'illusione costruita sul fraintendimento della Scrittura e sullo sfruttamento della credulità. Le dottrine imposte in materia di fede, le norme rituali, i divieti morali che pretendono di derivare da un'autorità divina, sono in realtà prodotti umani, fondati sul desiderio di dominio. L'autorità spirituale dei preti non è un fatto: è una finzione mantenuta per interesse. Koerbagh non si limita a negare la legittimità del potere ecclesiastico: ne svela il fondamento materiale. I ministri delle Chiese difendono le loro dottrine perché ne traggono vantaggio. Ogni dogma è una rendita, ogni precetto una leva di comando, ogni liturgia una fonte di prestigio. Per questo motivo, egli chiede che la religione sia interamente posta sotto la giurisdizione dello Stato. Non si tratta di

subordinare la fede alla politica, ma di riportare la religione all'ambito che le è proprio: quello della convivenza civile e della ragione pubblica. Solo il legislatore, in quanto rappresentante della volontà collettiva razionale, può stabilire norme che riguardano l'agire comune. E solo quelle norme possono pretendere obbedienza. Le leggi ecclesiastiche non sono leggi: sono opinioni imposte con la forza del costume o con l'astuzia della persuasione. Per Koerbagh, la riforma della religione deve partire da qui: dalla revoca di ogni autorità normativa ai ministri del culto. I preti non devono insegnare che ciò che è conforme alla ragione, e solo nella misura in cui siano autorizzati dal potere civile. In caso contrario, non sono maestri, ma sovvertitori dell'ordine. L'analogia che Koerbagh propone è eloquente: un medico che prescrive cure inefficaci è considerato ciarlatano; un prete che impone dottrine irrazionali dovrebbe essere trattato allo stesso modo. La sua funzione deve essere valutata in base alla verità, non alla tradizione. Nei paragrafi conclusivi della sezione, Koerbagh insiste nel distinguere l'autorità dalla verità. Il potere di parlare in nome della religione non conferisce validità a ciò che si dice. Solo ciò che è conforme alla ragione può essere ritenuto vero. Ogni norma che non può essere giustificata razionalmente è una violazione del diritto dell'uomo a pensare. E ogni istituzione che pretende di imporre tali norme è un ostacolo alla libertà. La religione non è dominio, ma comprensione. Non è legge arbitraria, ma adesione alla necessità dell'essere. Per questo, non può che essere fondata e controllata dalla ragione pubblica. E solo lo Stato, se ben ordinato, può garantire tale controllo. I preti non devono più legiferare. Devono, se vogliono essere utili, tacere.

Il principio secondo cui solo l'autorità civile ha legittimità a stabilire norme religiose è condiviso da molti tra i pensatori radicali del XVII secolo, e si ritrova in forma particolarmente elaborata negli scritti politici di Spinoza. Nel *Tractatus Theologico-Politicus*¹⁰³, egli afferma che il potere sovrano ha il diritto esclusivo di decidere ciò che può essere insegnato come religione pubblica, perché solo esso rappresenta l'interesse comune e la ragione collettiva. I teologi, scrive, devono essere cittadini come gli altri, e non possono pretendere di avere accesso privilegiato alla verità. Ogni interferenza della religione nella sfera politica è una minaccia per la libertà e la pace. Hobbes, nel *Leviathan*¹⁰⁴, sviluppa una tesi simile: l'autorità religiosa deve essere subordinata al

¹⁰³ Cfr. Spinoza 1670, XIX.

¹⁰⁴ Cfr. Hobbes 1651, III, 42.

sovrano civile, perché solo il potere temporale può garantire l'unità dello Stato. I preti che si ergono a legislatori spirituali minano la sovranità e producono guerra civile. Anche Bruno¹⁰⁵ afferma che la vera religione è quella che conduce alla virtù civile, e che ogni dottrina che non abbia effetto morale sulla repubblica è superstizione. Il sapere teologico, se non è tradotto in giustizia, non ha valore. Meyer, nel suo *Philosophia*¹⁰⁶, sostiene che ogni norma religiosa deve essere formulata in modo pubblico e comprensibile, e che solo un'autorità razionale e legittimata può insegnarla. I teologi, se parlano per ispirazione o per autorità tradizionale, parlano invano. Descartes¹⁰⁷, pur non trattando direttamente il tema legislativo, stabilisce che ogni contenuto del sapere dev'essere fondato su evidenza, e che l'autorità da sola non costituisce verità. Da Costa, nel suo *Exame*¹⁰⁸, mostra come le leggi rabbiniche siano diventate un sistema oppressivo proprio perché sottratte al controllo della ragione pubblica. Il sapere dei rabbini non è verificabile, e per questo è arbitrario. Socini¹⁰⁹, nei suoi scritti, sostiene che ogni dottrina dev'essere giudicata dalla coscienza razionale del credente. Nessun concilio, nessun sinodo, nessun ministro ha il diritto di imporre verità che non siano comprensibili. Van den Enden, nelle *Stellingen*¹¹⁰, afferma che le leggi religiose devono essere formulate democraticamente, come ogni altra norma pubblica. I preti, se vogliono partecipare, devono essere eletti e sottoposti al giudizio dei cittadini. De la Court, nei *Discoursen*¹¹¹, osserva che la religione, per essere utile allo Stato, deve essere ridotta a ciò che è razionale e universalmente accettabile. Ogni norma imposta per autorità ecclesiastica è, per definizione, dannosa. Machiavelli, nei *Discorsi*¹¹², denuncia come la Chiesa abbia usurpato il potere legislativo, imponendo precetti che indeboliscono la virtù e la libertà repubblicana. In tutti questi autori si ritrova la convinzione che Koerbagh esprime con la massima chiarezza: la religione non può

¹⁰⁵ Cfr. Bruno 1584d, II.

¹⁰⁶ Cfr. Meyer 1666, V.

¹⁰⁷ Cfr. Descartes 1641, AT VII, p. 52.

¹⁰⁸ Cfr. (da) Costa 1624, I, 3.

¹⁰⁹ Cfr. Socini 1656a, p. 700.

¹¹⁰ Cfr. (van den) Enden 1665, 10.

¹¹¹ Cfr. (de la) Court 1662b, II, 6.

¹¹² Cfr. Machiavelli 1531, I, 12.

essere separata dalla legge civile¹¹³. E la legge civile, per essere giusta, deve essere razionale, pubblica e condivisa. I preti non hanno diritto di legiferare, perché non rappresentano che se stessi. La verità non si impone per autorità, ma si comprende per ragione.

Nel segmento che si estende dal paragrafo trentanovesimo al quarantaduesimo, Koerbagh affronta in modo diretto il nodo politico dell'autorità religiosa, smascherando l'intera pretesa sacerdotale di stabilire il vero in materia spirituale come un'ingiustificata usurpazione del potere civile e razionale. Egli afferma senza possibilità di equivoco che nessun predicatore può arrogarsi il diritto di giudicare, stabilire, pronunciare o confermare alcuna dottrina religiosa, se non in quanto autorizzato da chi detiene il potere legislativo legittimo, ovvero dallo Stato. In altre parole, i ministri del culto non sono titolari di alcuna autorità intrinseca: non possiedono né carismi, né ispirazioni, né legittimità indipendente. La loro posizione, nella migliore delle ipotesi, è quella di esecutori civili di un ordinamento stabilito razionalmente, e nella peggiore, quella di usurpatori di un potere che non spetta loro. Il cuore dell'argomentazione koerbaghiana in questi paragrafi è la riaffermazione del principio già sviluppato in precedenza: la religione è un ambito dell'ordine pubblico e non un dominio separato del sapere o della rivelazione. Come tale, essa deve essere governata dalla legge civile, regolata secondo criteri razionali e sottoposta a verifica pubblica. I predicatori, dunque, non sono arbitri della verità, ma al massimo impiegati di un ordinamento civile: devono insegnare ciò che è stabilito dalla legge, e nulla di più. Qualora pretendano di insegnare dottrine proprie, di condannare opinioni altrui o di pronunciare anatemi, agiscono come sediziosi. Per Koerbagh, la sanzione ecclesiastica – scomunica, riprovazione, eresia – non ha alcun valore legale o

¹¹³ L'equivalenza stabilita da Koerbagh tra religione razionale e legge civile introduce un nodo teorico centrale per la comprensione del suo pensiero politico-religioso: la trasformazione della religione da sistema teologico rivelato a *funzione razionale dello Stato*. In questo passaggio si avverte un'eco diretta del razionalismo civile di Spinoza, ma anche del pragmatismo etico di van den Enden e della concezione politica della religione presente in De la Court e in Hobbes. Tuttavia, in Koerbagh l'idea acquista una radicalità nuova: non si tratta solo di subordinare la religione alla sovranità statale, ma di ridefinirla come dimensione immanente dell'ordine pubblico razionale. Non vi è spazio, nel suo sistema, per una religione privata, soggettiva o rivelata. La religione è vera solo se è razionale; ed è giusta solo se è pubblica e condivisa come legge. Ne deriva una forma di religione civile priva di culto, simboli e dogmi, in cui l'adesione a Dio coincide con l'obbedienza alla ragione universale. In questo senso, la religione non è un ambito separato dalla politica, ma una sua estensione etica e normativa. Lo Stato diviene garante della verità non perché impone una dottrina, ma perché si fonda sulla legge naturale che è, per Koerbagh, l'unica autentica teologia. L'ordine razionale del mondo è anche l'ordine giusto della società: per questo, ogni religione che non sia funzione della legge civile è, per definizione, arbitraria e illegittima.

razionale. È una minaccia verbale, fondata non sulla verità, ma sull'illusione del potere. L'unico giudizio spirituale legittimo è quello che si esprime nelle forme e nei limiti della legge pubblica, e solo lo Stato può emanarlo. A questo principio si lega, nei paragrafi successivi, una critica serrata alla funzione pedagogica rivendicata dai predicatori. Koerbagh sostiene che i ministri del culto, lungi dall'educare, diseducano. Lontani dall'istruire, impediscono la conoscenza. Non formano uomini liberi, ma sudditi del dogma. La loro retorica è, nella sua analisi, un'arte del convincere senza dimostrare, del commuovere senza spiegare, del dominare senza educare. Non c'è, nel loro insegnamento, alcuna filosofia, alcuna scienza, alcuna etica: solo ripetizione, intimidazione, ritualizzazione della parola. Koerbagh mette in luce come l'intero linguaggio ecclesiastico sia costruito per mantenere l'uditorio in una condizione infantile: si parla per immagini, si ragiona per autorità, si insegna per analogia. Non si trasmette sapere, ma si impone reverenza. L'effetto, sul piano civile, è devastante: una popolazione che ascolta sermoni anziché studiare, che crede a dogmi anziché comprendere principi, che obbedisce a ministri anziché partecipare alla costruzione dell'ordine. In tale contesto, ogni intervento dei predicatori in materia pubblica è una forma di corruzione istituzionale. Il potere ecclesiastico, per Koerbagh, è una deviazione dell'autorità politica: esso distoglie la cittadinanza dalla legge per consegnarla alla consuetudine; allontana dalla ragione per rinchiudere nella fede; produce sudditi invece che uomini. L'unico rimedio è la restituzione integrale della religione alla sfera civile. Ma per Koerbagh ciò non significa soltanto controllo statale sulla predicazione, bensì anche abolizione di ogni dogmatismo. Lo Stato non deve sostituire un clero all'altro, ma deve riformare la religione in senso razionale. Ogni insegnamento che non sia dimostrabile dev'essere escluso. Ogni dottrina che non possa essere spiegata dev'essere rifiutata. Ogni formula che non si lasci tradurre in principi etici dev'essere espunta. Per Koerbagh, il modello di educazione religiosa è filosofico, non teologico: ciò che si deve insegnare non è che cosa credere, ma come ragionare. Non quali dogmi professare, ma quali principi dedurre. Non chi adorare, ma come vivere. I predicatori, in questo schema, non hanno posto. Non c'è pulpito in una repubblica della ragione.

L'idea che la religione debba essere sottomessa al controllo dello Stato e che i predicatori non abbiano autorità autonoma in materia spirituale trova sponde robuste nella tradizione del razionalismo politico moderno. In primo luogo, Spinoza, nel *Tractatus*

*Theologico-Politicus*¹¹⁴, afferma che la funzione del ministro del culto è valida solo se esercitata in nome dell'autorità sovrana. Ogni predicazione che si ponga come indipendente è, per lui, un attacco all'unità civile e alla libertà del pensiero. Il teologo non ha alcun diritto di giudicare in materia di fede, se non per quanto autorizzato dal potere civile. Hobbes, nel *Leviathan*¹¹⁵, sostiene che il potere spirituale è una mera funzione del potere sovrano. I predicatori non sono che ufficiali della legge, e ogni loro atto che ecceda il mandato del sovrano è una forma di ribellione. Anche Bruno, nello *Spaccio*¹¹⁶, denuncia la pretesa dei sacerdoti di fondare la morale su dogmi oscuri, rivendicando per la filosofia il compito di educare secondo virtù. Meyer, nel suo *Philosophia*¹¹⁷, stabilisce che ogni insegnamento religioso dev'essere sottoposto alla ragione pubblica. I teologi non hanno accesso privilegiato alla verità e devono rispondere dei loro enunciati alla comunità razionale. Descartes¹¹⁸, pur mantenendo un profilo più speculativo, afferma che nessuna autorità può imporsi contro l'evidenza: ogni proposizione, anche religiosa, dev'essere soggetta a verifica. Da Costa, nel suo *Exame*¹¹⁹, attacca il rabbinato per il suo monopolio interpretativo: la sua denuncia del clero ebraico si applica perfettamente al clero cristiano nella lettura di Koerbagh. Socini¹²⁰, benché più moderato, insiste sul fatto che la fede non può essere imposta: ogni dottrina deve essere comprensibile, discutibile, razionale. I predicatori che impongono dogmi non educano, ma opprimono. Van den Enden¹²¹ afferma che solo una religione insegnata da filosofi può essere compatibile con la libertà: ogni figura sacerdotale che parli a nome di Dio e non della ragione deve essere esclusa dalla sfera pubblica. De la Court, nei *Discoursen*¹²², sostiene che ogni autorità non verificabile dev'essere esclusa dalla vita civile. I predicatori che fondano il proprio potere sull'abitudine o sulla paura sono per lui nemici dello Stato libero. Machiavelli, nei

¹¹⁴ Cfr. Spinoza 1670, XIX.

¹¹⁵ Cfr. Hobbes 1651, III, 42.

¹¹⁶ Cfr. Bruno 1584d, III.

¹¹⁷ Cfr. Meyer 1666, VI.

¹¹⁸ Cfr. Descartes 1641, AT VII, p. 52.

¹¹⁹ Cfr. (da) Costa 1624, I, 3.

¹²⁰ Cfr. Socini 1656b, pp. 679 et ss.

¹²¹ Cfr. (van den) Enden 1665, 9.

¹²² Cfr. (de la) Court 1662b, I, 6.

*Discorsi*¹²³, mostra come la religione corrotta dai suoi ministri diventi strumento di passività. Il sacerdote che impone, invece di educare, trasforma i cittadini in servi. In tutti questi autori si legge la stessa lezione: l'autorità in materia religiosa non può essere separata dalla razionalità pubblica. Il predicatore che parla in nome di un'autorità invisibile, che impone credenze senza renderle comprensibili, che giudica senza diritto, è un agente della tirannia. Koerbagh porta questa tesi al suo estremo più conseguente: la predicazione, così come storicamente intesa, è una forma di dominio. L'unica predicazione legittima è quella della ragione. E l'unico pulpito possibile è la mente libera.

Nel tratto conclusivo del sesto capitolo, distribuito tra i paragrafi quarantatré e cinquantasette, Koerbagh riunisce i principi sviluppati nell'intero corso del testo in una sintesi di sorprendente rigore, che assume la forma di una dichiarazione teorica sul significato autentico della religione e della salvezza. La tesi è netta: la religione vera non è una dottrina, non è una tradizione, non è un culto, ma una forma di conoscenza razionale dell'Essere. E la salvezza, lungi dall'essere una grazia concessa a chi crede o una ricompensa escatologica riservata a chi osserva riti o preghiere, è lo stato di chi vive secondo tale conoscenza. Il paragrafo quarantatreesimo segna un cambio di tono: Koerbagh abbandona le confutazioni puntuali per concentrarsi su ciò che egli definisce come principio generale. Chi accetta senza comprendere, chi crede senza sapere, chi si affida alla parola di altri anziché alla propria ragione, si pone in una condizione di minorità. La fede cieca, che è il fondamento dell'autorità religiosa, è presentata come la causa principale dell'errore. Nei paragrafi successivi, l'autore esplicita in modo sempre più stringente che la salvezza non può essere attribuita al semplice atto di credere in Cristo, di professare un simbolo, o di rispettare un precetto liturgico. Tutti questi elementi appartengono alla religione positiva, storica, e, in quanto tali, sono costitutivamente esposti all'errore. La vera religione, per Koerbagh, è anteriore e superiore a qualunque rivelazione. Essa non si basa né sul miracolo né sulla tradizione, ma sulla ragione. È universale, perché l'intelletto è universale. È necessaria, perché l'essere è necessario. Non vi è nulla da credere, vi è tutto da comprendere. La conoscenza dell'Essere, ovvero di ciò che è eterno, infinito, immutabile, fonda la religione naturale. Ogni elemento che non possa essere dedotto da questa conoscenza – ogni storia, ogni figura, ogni parola – è da

¹²³ Cfr. Machiavelli 1531, I, 12.

considerarsi superstizione. È in questo quadro che Koerbagh condanna l'intero apparato dottrinale cristiano: la Trinità, l'incarnazione, la redenzione, la resurrezione, il giudizio finale. Nessuno di questi concetti può essere ricondotto alla ragione. E poiché non possono essere compresi, non possono neppure salvare. I dogmi – egli scrive – sono l'opposto della salvezza: sono le catene che imprigionano la mente. I ministri del culto, i predicatori, i teologi, sono i carcerieri della ragione. Essi mantengono il popolo nell'ignoranza, affinché il loro potere non venga meno. Nei paragrafi cinquanta e seguenti, Koerbagh chiarisce che anche la distinzione tra “religioni vere” e “false”, tanto cara alle confessioni positive, è essa stessa una trappola concettuale. Non esiste una religione vera se per religione si intende un insieme di credenze, riti e istituzioni. Esiste una sola verità, che è l'Essere. E chi la conosce, è salvo. Non perché abbia aderito a un sistema, ma perché ha compreso ciò che è. La salvezza, dunque, è una condizione epistemica, non escatologica. Non è promessa per il futuro, ma realizzata nel presente. È lo stato dell'anima razionale che agisce secondo la necessità dell'essere. Il vero Cristo – afferma nel paragrafo cinquantuno – non è l'uomo Gesù, ma la verità stessa. “Cristo” è il nome che la religione ha dato alla verità, e che poi ha trasformato in figura, in persona, in simbolo. Ma il simbolo ha oscurato il concetto. Il nome ha sostituito l'idea. È tempo, scrive Koerbagh, di restituire alla religione la sua natura razionale. Nei paragrafi finali, la sua posizione si radicalizza ulteriormente. La religione che salva è la religione che libera, e la libertà si dà solo dove c'è comprensione. La mente razionale è la sola sede della salvezza. L'uomo che comprende l'ordine dell'essere, che vive secondo la necessità della natura, che riconosce nella ragione la legge sovrana, è salvo. Tutti gli altri, per quanto devoti, pii, credenti, sono fuori dalla verità. Sono vittime, e complici, del sistema che li opprime. La religione dogmatica, la teologia, l'autorità ecclesiastica, non sono strumenti della salvezza, ma della dannazione razionale. La superstizione è l'inferno. La verità è il paradiso¹²⁴. Non vi è altra via. Koerbagh giunge infine a proporre la dissoluzione integrale

¹²⁴ L'identificazione della superstizione con l'inferno e della verità con il paradiso costituisce una delle inversioni più radicali dell'immaginario religioso operata da Koerbagh. Con questa tesi, egli non solo ribalta l'assiologia cristiana tradizionale, ma iscrive la salvezza in un paradigma interamente razionale e immanente: *non si è salvi per fede, ma per conoscenza; non si è dannati per peccato, ma per ignoranza*. In questo senso, la sua posizione si avvicina alla critica della religione formulata da Lucrezio, per il quale la superstizione (*superstitio*) è la vera fonte della sofferenza umana, generata dalla paura degli dèi e dall'ignoranza della natura (*De rerum natura*, I, vv. 62–100). Koerbagh, pur muovendosi in un contesto diverso, condivide questa diagnosi: l'idea di inferno e paradiso come luoghi ultraterreni è un inganno teologico; *il vero inferno è l'alienazione dalla verità, il vero paradiso è l'armonia con l'essere*. La sua religione razionale si propone così non solo come sistema conoscitivo, ma come *liberazione ontologica*, in

della religione rivelata: la Bibbia, i Vangeli, il nome di Gesù, la Chiesa, i riti, i sacramenti, devono essere restituiti al loro valore storico o simbolico, ma non possono avere alcuna funzione normativa o salvifica. L'unico testo sacro è la natura. L'unico culto è la comprensione. L'unico ministro è il filosofo. L'unico dogma è che non esistono dogmi. La salvezza è un ordine della mente.

La posizione di Koerbagh trova echi precisi, e in alcuni casi anticipazioni quasi letterali, nei principali testi del razionalismo etico-politico secentesco. Spinoza, nel *Tractatus Theologico-Politicus*¹²⁵, sostiene che la religione autentica consiste nella pratica della giustizia e della carità, e che queste non derivano da alcuna credenza, ma dall'uso retto della ragione. L'uomo che ama Dio, cioè la necessità della natura, agisce secondo verità, ed è salvo. Bruno, nello *Spaccio*¹²⁶, colloca la salvezza nella correzione della religione: non quella che adora, ma quella che giudica, non quella che prega, ma quella che conosce, non quella che venera, ma quella che riforma. Il tribunale delle costellazioni è il luogo simbolico in cui la verità giudica la superstizione. Hobbes, nel *Leviathan*¹²⁷, definisce la salvezza come condizione civile, in cui l'ordine razionale fonda la legge, e la legge fonda la pace. Ogni religione che prometta salvezza futura a chi si sottrae al patto presente è un principio di guerra. Meyer, nel suo trattato¹²⁸, indica che

cui la salvezza coincide con il pensiero chiaro e la dannazione con l'errore persistente. È un'etica della lucidità, in cui la verità non redime in quanto promessa, ma in quanto comprensione. Sebbene non vi siano prove dirette che Koerbagh abbia letto Lucrezio o Epicuro, è altamente verosimile che ne abbia assorbito temi e strutture argomentative tramite mediazioni culturali coeve. Il pensiero epicureo, fortemente avversato nel mondo scolastico e teologico, conobbe una rinascita sotterranea nell'Europa moderna grazie alla riscoperta umanistica del *De rerum natura*, la cui influenza si diffuse ben oltre i circoli filologici. Autori come Giordano Bruno, Pierre Gassendi e Spinoza rappresentano snodi fondamentali di questa ricezione. Bruno, in particolare, rilanciò l'universo infinito, l'immanentismo naturale e la critica dell'antropomorfismo religioso, fondendo motivi lucreziani con una cosmologia eretica; Gassendi, invece, tentò una conciliazione tra atomismo epicureo e teismo, rendendo più accessibili certe tesi fisiche e psicologiche di Epicuro. Ma è soprattutto in Spinoza, che Koerbagh conosceva e frequentava, che il lascito epicureo-lucreziano trova una sintesi radicale: la negazione della trascendenza, l'identificazione tra Dio e Natura, il rifiuto del timore religioso come fondamento etico. L'ambiente intellettuale dell'Olanda del Seicento, fortemente segnato da queste influenze, offriva quindi a Koerbagh un contesto fertile per recepire tali idee, anche attraverso traduzioni, compendi e trattati eterodossi allora in circolazione. Inoltre, la sua formazione lessicografica e la sua attenzione alla genealogia semantica dei concetti religiosi lo avvicinano al metodo disgregante con cui Lucrezio analizza la religione come proiezione linguistica e antropomorfa. In questo senso, Koerbagh si pone all'interno di una lunga linea di critica filosofica alla religione rivelata, che, pur non dichiarandosi esplicitamente epicurea, ne assorbe la potenza dissolvente e la vocazione alla liberazione intellettuale dell'uomo.

¹²⁵ Cfr. Spinoza 1670, XIV.

¹²⁶ Cfr. Bruno 1584d, III.

¹²⁷ Cfr. Hobbes 1651, III, 43.

¹²⁸ Cfr. Meyer 1666, VIII.

l'unica via per un sapere religioso valido è la lettura razionale e filologica del testo, e che ogni contenuto che non possa essere dedotto dalla ragione comune dev'essere rimosso dall'insegnamento. Descartes, nelle *Meditationes*¹²⁹, afferma che la certezza è condizione necessaria per ogni affermazione vera: se una dottrina non è chiara e distinta, non può salvare. Da Costa, nell'*Exame*¹³⁰, denuncia l'intero sistema rabbinico come costruzione fondata su formule vuote, incomprensibili, ingiustificabili. La salvezza, scrive, è nel vivere secondo la legge naturale, e non in ciò che i maestri pretendono di rivelare. Socini¹³¹, pur mantenendo un'idea di Cristo salvatore, impone alla dottrina il vaglio della ragione: solo ciò che è comprensibile può essere oggetto di fede. Koerbagh va oltre: solo ciò che è comprensione può essere oggetto di salvezza. Van den Enden, nelle *Stellingen*¹³², afferma che ogni religione deve essere insegnata come scienza, e non come dogma. Ogni affermazione che non sia pubblicamente argomentabile è superstizione. De la Court, nei *Discoursen*¹³³, sostiene che la religione deve servire alla libertà e alla virtù, non al potere e al controllo. Le dottrine misteriose, scrive, sono strumenti del clero per conservare la propria autorità. Machiavelli, nei *Discorsi*¹³⁴, afferma che la religione è utile solo se produce cittadini virtuosi: non ciò che si crede, ma ciò che si fa determina il valore della fede. Tutti questi autori convergono, ciascuno a modo suo, nell'affermare che la salvezza non può essere fondata su ciò che non si comprende. La fede cieca è il fondamento della schiavitù, non della libertà. Koerbagh porta questa tesi alla sua massima espressione: la religione deve essere dissolta nel pensiero. L'intelletto è la chiesa dell'uomo libero.

Decostruzione semantica e legittimità del dissenso "eretico"

Koerbagh apre il settimo capitolo del *Ligt* restituendo con immediatezza filologica e rigore analitico la natura composita di ciò che si è convenuto chiamare Sacra Scrittura. Nei primi due paragrafi egli compie un'operazione di chiarezza preliminare: non esiste

¹²⁹ Cfr. Descartes 1641, AT VII, p. 52.

¹³⁰ Cfr. (da) Costa 1624, I, 3.

¹³¹ Cfr. Socini 1656b, p. 631.

¹³² Cfr. (van den) Enden 1665, 12.

¹³³ Cfr. (de la) Court 1662b, II, 6.

¹³⁴ Cfr. Machiavelli 1531, I, 12.

un solo testo sacro, non esiste un solo idioma divino, non esiste un solo popolo destinatario della rivelazione. Ciò che viene chiamata Bibbia è, per sua stessa struttura, un insieme di scritti redatti in tempi, contesti e lingue differenti: da un lato i libri ebraici dell'Antico Testamento, dall'altro i testi greci del Nuovo. Questa distinzione, che Koerbagh formula in termini apparentemente descrittivi, non è affatto innocua: essa decostruisce alla radice l'idea che la Scrittura sia un blocco monolitico, un'emanazione coesa e diretta della divinità. Dire che l'Antico Testamento fu scritto in ebraico e il Nuovo in greco equivale, nel linguaggio filosofico di Koerbagh, a negare che i due corpi testuali formino un'unità teologica o un messaggio divino unitario. Il testo biblico si presenta quindi non come "parola di Dio", ma come parola di uomini, pronunciata in lingue storiche e rivolta a popoli determinati. Questa constatazione è tutt'altro che superficiale. Per Koerbagh, l'origine linguistica e culturale della Scrittura è la prova più diretta della sua non divinità. Ciò che è scritto in una lingua particolare appartiene a un mondo, a una tradizione, a un ordine storico. Se l'ebraico è la lingua della legge mosaica, e il greco quella dei Vangeli e delle lettere apostoliche, allora il messaggio contenuto nei rispettivi testi non può che essere il riflesso del tempo e del popolo che lo ha espresso. La rivelazione, se vi fosse stata, avrebbe dovuto essere universale, eterna, comprensibile a ogni uomo in ogni epoca. Ma un testo scritto è sempre legato alla grammatica, alla sintassi, ai limiti semantici della lingua in cui è composto. Un messaggio divino autentico non può avere bisogno di una lingua storica: deve parlare la lingua della ragione. E poiché né l'ebraico né il greco possono pretendere di essere lingue universali, l'Antico e il Nuovo Testamento sono già, nella loro forma, la confutazione di ciò che pretendono di essere. Questa tesi, implicita ma inequivoca nei primi due paragrafi, trova forza in un'osservazione più sottile: la struttura stessa della Bibbia, intesa come composizione di testi multipli, frantuma l'unità del messaggio. Non si tratta di un libro, ma di molti libri. Non si tratta di una voce, ma di molte voci. Non si tratta di un discorso coerente, ma di un insieme di frammenti, leggi, genealogie, parabole, precetti, lettere, sogni, visioni. Koerbagh sembra suggerire che solo il pregiudizio dell'unità – trasmesso dall'autorità ecclesiastica e accettato senza esame – consenta ancora di parlare di "Scrittura" al singolare. Il concetto stesso di "Sacro Libro" è, nella sua prospettiva, una costruzione ideologica. Non c'è unità, e non c'è sacralità. Vi sono testi, e vi sono lingue. Vi è storia, non rivelazione. Per comprendere l'impatto di questa affermazione è sufficiente riflettere

sul fatto che Koerbagh non sta ancora negando il contenuto della Bibbia, ma solo la sua forma. E già questo basta a svuotarne l'autorità. Perché, se un testo è divino, lo deve essere non solo per ciò che dice, ma per come lo dice. Deve essere perfetto nel linguaggio, privo di contraddizioni, privo di oscurità. Ma un testo scritto in lingue differenti, soggetto a traduzioni, trascrizioni, interpretazioni, equivoci, glosse e interpolazioni, è per definizione imperfetto. L'Antico e il Nuovo Testamento, dunque, non possono essere messi sullo stesso piano della verità razionale. Essi sono documenti storici, espressioni di una fede umana, testimonianze culturali. E come tali, vanno letti e giudicati. In questa prospettiva, Koerbagh apre la strada a una critica che sarà portata avanti con sistematicità nei paragrafi successivi: la Bibbia non è la Parola di Dio. È parola d'uomo, e in quanto tale è fallibile, riformabile, discutibile. La distinzione tra ebraico e greco, tra Antico e Nuovo, è dunque solo l'inizio di una più ampia operazione di disincanto. L'unità apparente della Scrittura è dissolta dalla filologia. La sua eternità è confutata dalla storia. La sua autorità è svuotata dalla ragione. Ogni affermazione teologica che pretenda di fondarsi sulla Bibbia sarà, nei prossimi paragrafi, sottomessa al medesimo criterio: se non può essere giustificata razionalmente, dev'essere rigettata. E già nei primi due paragrafi, questa metodologia è chiaramente all'opera.

Il confronto con i principali autori del razionalismo secentesco conferma la radicalità del gesto compiuto da Koerbagh. Spinoza, nel *Tractatus Theologico-Politicus*¹³⁵, distingue nettamente tra la Scrittura come testo storico e la verità come oggetto della ragione. Egli mostra che i libri biblici sono frutto della composizione di molti autori, di epoche diverse, in contesti differenti, e che il concetto di rivelazione unitaria è una costruzione ecclesiastica, non un dato filologico. Per Spinoza, la Scrittura può avere valore morale o pedagogico, ma non può fondare alcuna verità filosofica. Hobbes, nel *Leviathan*¹³⁶, descrive con precisione il processo con cui i testi biblici furono raccolti, canonizzati e imposti come autoritativi. Egli mostra che ciò che viene presentato come "Parola di Dio" è in realtà il risultato di scelte umane, spesso motivate politicamente. La Bibbia, per Hobbes, ha valore solo se il sovrano le attribuisce valore. Anche Meyer¹³⁷ insiste sulla necessità di distinguere tra la Scrittura e la verità: il testo

¹³⁵ Cfr. Spinoza 1670, VII.

¹³⁶ Cfr. Hobbes 1651, III, 33.

¹³⁷ Cfr. Meyer 1666, III.

può contenere insegnamenti utili, ma non è di per sé veritativo. Da Costa¹³⁸, con la lucidità iconoclasta che anticipa Koerbagh, mostra che la Scrittura è stata imposta come sacra da coloro che ne detenevano il monopolio interpretativo, e che il contenuto dei testi sacri è spesso contraddittorio, oscuro, inintelligibile. La verità, per lui, è solo ciò che può essere compreso da ogni uomo per via naturale. Socini¹³⁹, pur con un atteggiamento più moderato, insiste sulla necessità di distinguere tra il valore teologico attribuito alla Scrittura e il suo effettivo contenuto. Nelle sue opere, egli difende l'autorità della Bibbia, ma sempre subordinandola all'interpretazione razionale: la Scrittura, scrive, può essere guida solo se è intelligibile, e ogni testo va compreso alla luce dell'intelletto umano. Questo approccio prepara il terreno per una lettura storica e linguistica, che Koerbagh radicalizza, rifiutando la sacralità stessa del testo. Van den Enden, nel suo trattato¹⁴⁰, va oltre: egli afferma che la verità religiosa deve essere accessibile pubblicamente e formulata secondo ragione. Nessun testo, per quanto venerato, può fondare la religione se non è comprensibile a tutti. Il principio democratico della religione implica l'abolizione della sua fondazione scritturale. Un'analoga prospettiva si ritrova nei *Discoursen*¹⁴¹ di Pieter de la Court, dove si sostiene che le religioni fondate su scritture oscure, lingue morte e pretese di rivelazione inaccessibili alla ragione conducono inevitabilmente alla superstizione e al dominio clericale. Solo ciò che può essere verificato da ogni cittadino ha valore per la società: la Bibbia, in quanto testo di difficile interpretazione e stratificata tradizione, non soddisfa questo criterio. In Machiavelli, infine, la questione assume una dimensione squisitamente politica: nei *Discorsi*¹⁴², egli osserva come le religioni fondate su testi intoccabili producano cittadini obbedienti, non virtuosi, e nota che la religione romana, priva di rivelazioni scritte inviolabili, fu più utile alla repubblica di quanto non lo sia il cristianesimo. In altre parole, la sacralizzazione del testo conduce alla paralisi civile. La verità, per essere politica, deve essere attiva; per essere attiva, dev'essere comprensibile; per essere comprensibile, non può essere contenuta in un libro scritto in lingue morte. Koerbagh si muove nella stessa direzione. Egli non propone una riforma

¹³⁸ Cfr. (da) Costa 1624, I, 2.

¹³⁹ Cfr. Socini 1656b, pp. 700 et ss..

¹⁴⁰ Cfr. (van den) Enden 1665, 9.

¹⁴¹ Cfr. (de la) Court 1662b, I, 6.

¹⁴² Cfr. Machiavelli 1531, I, 12.

ermeneutica, ma una destrutturazione radicale del fondamento scritturale della religione. Non si tratta di interpretare meglio la Bibbia, ma di riconoscerne la natura storica, linguistica, politica. Non si tratta di conciliare testo e ragione, ma di affermare la superiorità assoluta della seconda sulla prima. La Bibbia, come insieme di testi ebraici e greci, ha valore solo in quanto documento storico, non in quanto fonte di verità. La sacralizzazione della Scrittura è un atto di potere, non una conseguenza della natura del testo. L'intera costruzione teologica che si fonda sulla Bibbia – dalla dottrina alla liturgia, dalla predicazione al catechismo – si basa su una premessa falsa: che il testo sia divino. Koerbagh smonta questa premessa nel modo più semplice: ricordando che è scritto. In ebraico, in greco. In lingue umane, da mani umane, in condizioni umane. Non c'è bisogno di confutarne ogni contenuto: basta osservare la forma. La Scrittura, in quanto scrittura, è già prova della sua origine terrena. E l'uomo che pretende di adorare ciò che è stato scritto da altri uomini non adora Dio, ma adora l'immagine. Non serve distruggere la Bibbia: basta smettere di crederla divina. Koerbagh non è un censore del testo, è un filosofo della forma. E nella forma della Bibbia – nella sua pluralità, nella sua storicità, nella sua lingua – egli vede la confutazione dell'intera teologia.

Koerbagh, nei paragrafi terzo e quarto del settimo capitolo, espone una delle affermazioni più incisive della sua critica storico-filosofica alla Scrittura: la Bibbia non solo non è un testo divino, ma riguarda unicamente la storia, le leggi e gli affari interni di un popolo preciso, ovvero gli Ebrei. Non vi è, in essa, alcuna universalità. Non vi è, nel suo contenuto, alcuna vocazione normativa per l'umanità intera. Si tratta, secondo l'autore, di una raccolta di prescrizioni tribali, racconti di battaglie, leggi civili e riti religiosi relativi a un gruppo umano determinato, situato geograficamente e storicamente. Pretendere che tale testo possa valere come guida per ogni uomo, in ogni luogo e in ogni tempo, è un'assurdità. Ed è proprio questo, scrive Koerbagh, l'errore compiuto dalla teologia cristiana: trasformare il libro di un popolo nel fondamento di una religione universale. Il paragrafo terzo si sofferma con precisione sul contenuto effettivo dell'Antico Testamento. Non si tratta, dice Koerbagh, di rivelazioni universali, né di principi filosofici, ma di cronache particolari, spesso cruento, che documentano la vita politica e religiosa di Israele. I comandamenti, le leggi rituali, le genealogie, le guerre, le norme alimentari e sacerdotali – tutto questo riguarda un popolo e non l'umanità. L'errore non sta solo nel contenuto, ma nell'interpretazione: si è voluto attribuire significato

universale a ciò che, per sua natura, è particolare. Il paragrafo quarto approfondisce questa osservazione applicandola anche al Nuovo Testamento, sebbene in modo più attenuato. Anche i testi cristiani, afferma Koerbagh, sono legati a un tempo e a una lingua. Ma soprattutto, il principio che un testo scritto da uomini, in un'epoca storica e per una comunità specifica, possa avere valore eterno e universale, è insostenibile per chi si attiene alla ragione. L'operazione compiuta in questi paragrafi è di smascheramento: Koerbagh mostra che l'universale religioso proclamato dal cristianesimo si fonda in realtà su una particolare etnicizzazione del sapere. Ciò che è accaduto a un popolo, parlato in una lingua, pensato in un contesto, viene proiettato sulla totalità del genere umano. Ma tale operazione è arbitraria: non ogni parola detta nella storia è norma. Non ogni precetto locale è legge naturale. Non ogni narrazione è verità. L'autore insiste su un punto che tornerà in tutto il capitolo: l'universalità non può essere storica. La vera religione – quella che riguarda tutti gli uomini – non può nascere da un fatto, da un evento, da un testo. Deve essere razionale. E la ragione, per definizione, non appartiene a un popolo, ma a tutti. Ne segue che la Bibbia, in quanto prodotto storico di un solo popolo, non può avere autorità su tutti. Con questa argomentazione, Koerbagh attacca direttamente il cuore della teologia cristiana e giudaica: l'idea che Dio abbia parlato in modo privilegiato a un gruppo umano. La predilezione divina – l'elezione di Israele, la fondazione della Chiesa – non è altro che una costruzione politica. La verità, se è tale, non ha eletti. E Dio, se esiste, non può essere il Dio di un popolo solo. L'intera costruzione del monoteismo rivelato viene così colpita alla radice: se la rivelazione è storica, non è universale. Se è particolare, non è normativa. Se è data a qualcuno, esclude tutti gli altri. Ma Dio, se è Dio, non esclude. Solo la ragione, in quanto comune a tutti, può pretendere di rappresentare il divino. L'analisi di Koerbagh in questi paragrafi non è quindi soltanto storica, ma filosofica: non si limita a descrivere il contenuto della Bibbia, ma ne mostra l'impossibilità teorica di fungere da norma per tutti gli uomini. Il carattere etnico¹⁴³ e contingente dei testi biblici

¹⁴³ L'analisi della Bibbia come documento etnico rappresenta una delle svolte teoriche più radicali della riflessione teologica di Koerbagh. Egli non si limita a denunciare i limiti storici della rivelazione, ma ne contestualizza l'intero impianto narrativo all'interno della storia di un solo popolo, Israele, sottraendole così qualsiasi pretesa di universalità. L'argomento non è nuovo nel Seicento, ma in Koerbagh viene portato alle estreme conseguenze, assumendo un taglio che non è soltanto storico-filologico, ma ontologico: la verità religiosa, per essere tale, deve essere universale e necessaria, mentre una narrazione etnica, contingente e locale non può che generare credenze parziali, e quindi errori. Tuttavia, agli occhi di un lettore coevo – anche tra i riformati più colti – questa riduzione della Scrittura a testimonianza etnografica poteva apparire eccessivamente corrosiva, perché negava alla Bibbia non solo l'autorità teologica, ma anche qualsiasi valore simbolico o pedagogico universale. Koerbagh, tuttavia, non ammette compromessi: la

è, per Koerbagh, la prova definitiva della loro inadeguatezza come fondamento del sapere religioso. Una religione che pretende di fondarsi su un testo che narra solo le vicende di Israele è, nel migliore dei casi, una religione nazionale. Non è una religione universale. E l'universalità, scrive, è il segno della verità. La Bibbia, dunque, non è vera – o meglio, non è verità – perché è parziale, situata, orientata. Le sue leggi sono leggi civili, non leggi eterne. Le sue storie sono memoria, non rivelazione. I suoi precetti sono adattamenti, non principi. Il teologo che non comprende questa distinzione, conclude Koerbagh, è un ignorante travestito da sapiente. Il fedele che non la vede è vittima di un inganno. La ragione, sola, può distinguere l'universale dal particolare. E la Bibbia, per quanto venerata, è particolare.

Il confronto con gli autori radicali e razionalisti del Seicento permette di collocare la posizione di Koerbagh in una costellazione intellettuale coerente e articolata. Spinoza, nel *Tractatus Theologico-Politicus*¹⁴⁴, è inequivocabile: la Scrittura, in particolare l'Antico Testamento, riguarda unicamente la storia e le leggi del popolo ebraico. Non vi si trova nulla di universale se non ciò che può essere compreso naturalmente dalla ragione. La Legge mosaica, afferma, è stata data esclusivamente a Israele, ed è vincolante solo per quel popolo, per quel tempo. Ogni tentativo di applicarne il contenuto all'intera umanità è frutto di ignoranza o di manipolazione teologica. Hobbes, nel *Leviathan*¹⁴⁵, propone una lettura ancora più spiccatamente politica: la Legge data da Dio a Mosè è una legge civile, non eterna; riguarda il governo di un popolo, non la verità in sé. I dieci comandamenti, le prescrizioni rituali, le norme morali sono strumenti per regolare la convivenza di una comunità tribale, non principi metafisici validi per ogni uomo. Da ciò deriva che nessun'altra nazione è tenuta a osservare quelle leggi, né vi è motivo di considerarne la trasgressione come colpa religiosa. Bruno, pur muovendosi su un piano più simbolico, denuncia la tendenza delle religioni positive a universalizzare contenuti particolari. Nello

religione razionale non può accettare che un testo particolare, legato a una nazione, a una lingua e a una storia specifica, possa erigersi a misura del divino. È una posizione che sfida apertamente tanto l'ebraismo quanto il cristianesimo, anche nelle sue versioni riformate, e che non teme di spiazzare il lettore contemporaneo. La forza teorica dell'argomentazione risiede proprio in questa intransigenza: solo ciò che parla a tutti gli uomini come esseri razionali può pretendere il nome di religione vera. Tutto il resto è storia, costume, narrazione: elementi degni di studio, ma non di culto.

¹⁴⁴ Cfr. Spinoza 1670, V.

¹⁴⁵ Cfr. Hobbes 1651, III, 36.

*Spaccio*¹⁴⁶, egli oppone alla morale particolare dei testi sacri una legge cosmica e naturale, scritta nell'ordine stesso dell'universo, accessibile a ogni intelletto che si liberi dalle superstizioni e dalle idolatrie. La verità non si trova nei libri, ma nella natura. La religione che pretende di fondarsi su una storia è, per lui, un mito politicizzato. Meyer¹⁴⁷, nel *Philosophia Sacrae Scripturae Interpres*, distingue anch'egli tra il valore etico universale di alcuni insegnamenti e la contingenza culturale della Scrittura. Il precetto “ama il prossimo tuo” è razionalmente fondato; il divieto di mescolare tessuti o di mangiare carne con latte no. La distinzione tra norme eterne e norme storiche è essenziale per evitare la superstizione. Da Costa, nel suo *Exame*¹⁴⁸, anticipa in modo netto il giudizio di Koerbagh. Egli afferma che i rabbini hanno trasformato leggi locali in dogmi universali, e che l'intero edificio della tradizione religiosa ebraica si basa sull'illusione che Dio abbia parlato solo a Israele. Ma Dio – scrive – se è Dio, è di tutti. La religione che fa dell'origine una prerogativa è già falsa. Descartes¹⁴⁹, pur non esprimendosi direttamente sul contenuto della Bibbia, stabilisce che ogni conoscenza dev'essere fondata su evidenza. Un racconto antico, tramandato da una sola nazione, non può valere più della deduzione di un'intuizione razionale. Se una legge morale è vera, lo è perché è evidente, non perché è stata detta da qualcuno, anche se quel qualcuno è chiamato profeta. Socini, in diversi trattati¹⁵⁰, distingue tra ciò che la Scrittura impone come legge religiosa e ciò che la ragione può accettare come morale universale. Egli accetta i Vangeli come guida etica, ma riconosce che molte prescrizioni dell'Antico Testamento non hanno valore assoluto. La verità della Scrittura, scrive, si manifesta solo là dove essa è in accordo con l'intelletto umano. Van den Enden, nelle *Stellingen*¹⁵¹, è ancora più netto: le religioni che pretendono di fondarsi su norme particolari e testi esclusivi sono strumenti di dominio. Ogni cittadino ha il diritto di sapere da dove provengono le leggi che gli si impongono, e nessuna legge è legittima se non può essere spiegata con la ragione e accettata da tutti. Pieter de la Court,

¹⁴⁶ Cfr. Bruno 1584d, II.

¹⁴⁷ Cfr. Meyer 1666, VI.

¹⁴⁸ Cfr. (da) Costa 1624, I, 3.

¹⁴⁹ Cfr. Descartes 1641, AT VII, p. 50.

¹⁵⁰ Cfr. Socini 1656b, pp. 632 (*De Sacrificiis*), 700 (*De Baptismo*), 702 (*De Baptismo*), et al..

¹⁵¹ Cfr. (van den) Enden 1665, 10.

nei *Discoursen*¹⁵², afferma che le leggi religiose non possono derivare da scritture chiuse, ma devono fondarsi sull'utilità pubblica. La religione che si impone in nome di una tradizione esclusiva è dannosa alla libertà: non si può costruire uno Stato civile sulla base di un testo che parla solo a un popolo. Machiavelli¹⁵³, infine, individua nella religione romana una forza civile superiore a quella cristiana proprio perché non fondata su testi sacri ma su riti condivisi. La religione del Vangelo, basata sulla storia di un solo popolo, ha reso i cittadini deboli, perché li ha separati dalla virtù civile. Koerbagh si inserisce in questa linea con una radicalità propria: egli non distingue tra ciò che è universale e ciò che è particolare all'interno della Bibbia, ma afferma che l'intero testo, in quanto storicamente situato e culturalmente connotato, è inadatto a fondare una religione razionale. La Bibbia parla agli Ebrei, e ciò che dice, lo dice per loro. Chiunque la presenti come parola di Dio per tutti è, per Koerbagh, un mistificatore. Non vi è parola universale che non sia parola della ragione. E poiché la ragione è in ogni uomo, nessun testo scritto da un solo popolo può avere autorità su tutti. Il divino non ha lingua, non ha patria, non ha storia. Il vero Dio parla solo con la voce dell'intelletto¹⁵⁴.

Koerbagh, nei paragrafi quinto, sesto e settimo, affronta il problema della trasmissione e canonizzazione della Scrittura, smascherandone l'apparente autorità divina e rivelandone la struttura interamente umana, storica e arbitraria. Egli sottolinea con precisione che la raccolta dei testi che compongono l'Antico e il Nuovo Testamento non

¹⁵² Cfr. (de la) Court 1662b, I, 7.

¹⁵³ Cfr. Machiavelli 1531, I, 12.

¹⁵⁴ L'affermazione secondo cui "il vero Dio parla solo con la voce dell'intelletto" segna uno degli snodi teorici più dirompenti del pensiero di Koerbagh, costituendo una vera e propria rivoluzione epistemica rispetto alla tradizione religiosa occidentale. Con questa tesi, egli non si limita a relativizzare il valore della Bibbia come documento storico, ma nega in blocco la possibilità stessa di una rivelazione storicamente determinata. Il logos divino, per Koerbagh, non si manifesta attraverso parole, profezie, eventi o tradizioni particolari, ma si esprime unicamente nella struttura razionale dell'essere – ed è quindi conoscibile da ogni uomo, in ogni tempo, in ogni luogo, senza bisogno di mediazioni. Questa posizione, pur trovando precedenti nell'averroismo latino e nella tradizione stoica del λόγος universale, si distingue per radicalità: non c'è alcun residuo di rivelazione scritta, alcuna eccezione riservata al "popolo eletto" o alla storia salvifica. In tal senso, Koerbagh anticipa alcuni dei tratti fondamentali del razionalismo illuminista, dove la ragione si sostituisce non solo alla fede, ma all'intero apparato epistemologico della teologia positiva. L'universale, in questa prospettiva, non può essere rivelato, ma solo dedotto; non si trova nei testi, ma nelle strutture dell'intelletto. L'idea che nessun testo scritto da un solo popolo possa avere autorità su tutti comporta una ridefinizione radicale del concetto stesso di verità religiosa: essa non è più consegnata, trasmessa o interpretata, ma è ciò che l'intelletto scopre autonomamente nella coerenza dell'essere e nella necessità della natura. In questa svolta epistemica si coglie la distanza tra Koerbagh e ogni forma di compromesso riformato: egli non cerca di reinterpretare la Bibbia alla luce della ragione, ma ne rifiuta la pretesa fondativa in quanto tale. È l'intelletto, e solo l'intelletto, a essere la voce di Dio – e chi lo nega, per Koerbagh, non solo sbaglia, ma inganna.

fu il risultato di una volontà divina, né di una rivelazione trascendente, ma di una serie di scelte operate da uomini, in tempi determinati, secondo criteri contingenti e interessati. I libri che oggi si considerano “scritture sacre” furono selezionati, ordinati, inclusi o esclusi sulla base di valutazioni politiche, religiose e ideologiche, decise da autorità ecclesiastiche, concili, sinodi e predicatori, ciascuno dei quali agì secondo il proprio vantaggio. Il canone, afferma Koerbagh, non è una realtà originaria, ma una costruzione successiva. L’idea stessa che alcuni testi siano “ispirati” e altri no è frutto di deliberazioni umane, fondate non su verità razionali, ma su convenienza. Questo processo, lungi dal conferire ai testi una legittimità sacra, ne rivela la natura terrena e opinabile. Non vi è nulla di necessario, nulla di assoluto, nulla di evidente nella composizione della Bibbia: essa è il prodotto di una storia di potere. A questa analisi Koerbagh unisce una critica serrata al modo in cui l’autorità religiosa ha imposto tali testi alla coscienza dei fedeli. Non solo il canone è arbitrario, ma anche la sua imposizione è violenta: esso viene presentato come parola divina, e come tale indisputabile, quando invece è il risultato di esclusione, censura e forzatura. Gli uomini che l’hanno composto non erano sapienti, non erano filosofi, non erano interpreti imparziali: erano uomini d’interesse, legati a un’istituzione, mossi dalla volontà di potere. La scelta di escludere alcuni vangeli, di rigettare certi apocrifi, di attribuire autenticità a determinati testi e non ad altri, è la prova evidente che il criterio non fu la verità, ma l’utilità politica. Il processo di canonizzazione fu, per Koerbagh, un atto di dominio: si scelsero i testi che rafforzavano l’autorità della Chiesa e si rigettarono quelli che la indebolivano. Si decise cosa i fedeli dovevano credere non in base alla ragione, ma in base alla struttura gerarchica dell’istituzione. Non si trattò di un riconoscimento passivo dell’ispirazione divina, ma di una vera e propria costruzione dottrinale, resa sacra solo dopo essere stata imposta. In questo quadro, Koerbagh mette in discussione l’intera idea di ispirazione. I testi canonici non sono ispirati: sono scelti. La loro autorità non deriva da Dio, ma dagli uomini. La loro funzione non è di trasmettere verità, ma di consolidare un potere. L’ispirazione è una finzione, un concetto inventato per impedire il giudizio critico. Una volta dichiarato che un testo è “ispirato”, ogni lettura razionale diventa impossibile: ci si deve limitare a credere. Ma proprio questo, secondo Koerbagh, è l’effetto che i teologi vogliono ottenere: spegnere il giudizio, disattivare l’intelletto, rendere il testo inviolabile. È questa l’origine del dogma: trasformare l’opinione di alcuni in legge per tutti. L’infallibilità attribuita alla Scrittura non è il

riconoscimento di una perfezione, ma la conseguenza di una decisione politica. Non vi è nulla di divino in un testo scelto da uomini per interessi umani. Non vi è verità in una raccolta stabilita da chi aveva tutto da guadagnare nel presentarla come sacra. L'unico criterio della verità è la ragione, e la ragione non ha bisogno di canoni. Ciò che Koerbagh propone, in definitiva, è una destrutturazione completa del fondamento scritturale della teologia. Se i testi sacri sono frutto di selezione e potere, allora non possono avere alcuna autorità. L'uomo non può fondare la sua religione su una raccolta imposta, né può accettare come vero ciò che è stato deciso da altri. Ogni contenuto religioso dev'essere sottoposto al giudizio della ragione. Non importa se un testo è antico, se è venerato, se è stato letto da milioni: ciò che conta è se è vero. E la verità non dipende dal numero, né dalla tradizione, né dall'autorità. Dipende solo dalla conformità all'essere e alla ragione. Un testo che contiene assurdità, contraddizioni, crudeltà o fantasie non è meno assurdo se è canonico. E un testo che promuove la virtù e la conoscenza non è meno vero se è apocrifo. La distinzione tra canonico e apocrifo non ha alcun fondamento razionale. È un artificio del potere. Koerbagh smaschera questo artificio mostrando che ciò che viene chiamato "parola di Dio" è in realtà parola di uomini, scelta da altri uomini, imposta su tutti, e accettata da molti solo perché tramandata.

Le riflessioni di numerosi autori moderni convergono nel rigetto dell'assolutizzazione testuale operata dalle Chiese e dei procedimenti con cui i testi biblici furono elevati a fondamento religioso. Spinoza¹⁵⁵ esamina in dettaglio l'origine della Scrittura e ne mette in luce la natura interamente umana, sostenendo che essa venne trasmessa, modificata e ordinata da redattori, scribi, copisti e interpreti privi di ispirazione divina ma mossi da intenti pratici, morali o politici. Per lui, il testo sacro possiede valore solo se corrisponde a principi accessibili a ogni uomo; in caso contrario, deve essere trattato come prodotto culturale. Hobbes¹⁵⁶ riconduce l'autorità della Bibbia alla volontà dei sovrani e nega che il contenuto canonico possa giustificare da sé la propria validità: la Scrittura, priva della sanzione del potere civile, resta un documento fra gli altri, e solo la legge può attribuirle forza normativa. Bruno¹⁵⁷, sebbene si esprima in forma allegorica, considera ogni forma di imposizione scritturale come tradimento della verità filosofica:

¹⁵⁵ Cfr. Spinoza 1670, VIII.

¹⁵⁶ Cfr. Hobbes 1651, III, 35.

¹⁵⁷ Cfr. Bruno 1584d, I.

per lui, i sistemi religiosi che si fondano su testi vincolanti distolgono l'intelletto dal compito di contemplare l'ordine naturale e di elaborare una moralità fondata su principi cosmici e non su precetti tramandati. Meyer¹⁵⁸, con intento filologico, osserva che il processo attraverso cui la Scrittura è stata composta e trasmessa comporta corruzioni, glosse, omissioni e adattamenti: egli ritiene che l'unico fondamento legittimo per l'insegnamento religioso sia la sua intelligibilità e la sua compatibilità con l'uso pubblico della ragione. Da Costa¹⁵⁹ denuncia le manipolazioni operate dai dottori della legge ebraica per proteggere un corpus di testi selezionati e imposti come irrimediabili: egli rivendica la necessità di esaminare ogni asserzione secondo giustizia naturale e coerenza logica, senza accettare alcun privilegio per la scrittura canonica. Descartes¹⁶⁰ stabilisce che nessuna proposizione può essere accettata se non fondata su idee chiare e distinte: egli non ammette alcuna verità religiosa che non sia direttamente connessa alla certezza del soggetto pensante, e da ciò deriva che l'autorità di un testo non basta a legittimare ciò che in esso è contenuto. Socini¹⁶¹, pur mantenendo una visione rispettosa della Scrittura, ribadisce che ogni passaggio deve essere esaminato con la guida della ragione e che la distinzione tra testi canonici e non canonici non può fondarsi su criteri esterni alla loro comprensibilità e coerenza dottrinale: egli contesta apertamente la pretesa che la tradizione basti a rendere indiscutibile un contenuto. Van den Enden¹⁶², nella sua proposta di riforma integrale della religione civile, esclude la possibilità che esista un libro normativo al di sopra del dibattito filosofico e democratico: nessuna autorità può decidere quali testi siano immutabili, e ogni dogma scritturale dev'essere sottoposto alla critica libera e pubblica. De la Court¹⁶³, da parte sua, considera dannosa ogni imposizione religiosa fondata su testi stabiliti dall'alto: egli sostiene che la religione deve fondarsi sull'utilità collettiva e che il principio di selezione canonica è incompatibile con una società razionale e libera. Machiavelli¹⁶⁴, infine, affronta il rapporto tra religione e politica

¹⁵⁸ Cfr. Meyer 1666, VI.

¹⁵⁹ Cfr. (da) Costa 1624, I, 3.

¹⁶⁰ Cfr. Descartes 1641, AT VII, p. 50.

¹⁶¹ Cfr. Socini 1656b, pp. 700-704.

¹⁶² Cfr. (van den) Enden 1665, 12.

¹⁶³ Cfr. (de la) Court 1662b, II, 5.

¹⁶⁴ Cfr. Machiavelli 1531, I, 11.

mostrando che i concili e i sinodi non furono mai strumenti per accedere alla verità, ma dispositivi attraverso cui i poteri religiosi adattarono le dottrine alle esigenze del controllo sociale: i testi furono scelti, conservati, adattati o rimossi non in base alla loro verità, ma secondo la loro efficacia nella conservazione dell'ordine. Il gesto di Koerbagh, in questo contesto, non è quello del riformatore che seleziona un canone alternativo, ma quello del filosofo che distrugge il concetto stesso di canone. Non vi è bisogno di una nuova Bibbia, ma di una nuova idea di verità. E questa non si trova nei libri scelti da altri, ma in ciò che ogni uomo può riconoscere da sé come conforme all'essere e alla ragione. Nessuna autorità può stabilire per tutti ciò che deve essere letto come indiscutibile. E nessun testo può sfuggire al vaglio della mente che pensa.

Koerbagh affronta nei paragrafi ottavo, nono e decimo uno dei nodi più rilevanti della sua critica alla Scrittura: la sua irriducibile oscurità. Egli sostiene che il testo biblico, lungi dall'essere fonte limpida di verità, si caratterizza per un linguaggio ambiguo, una sintassi spesso difettosa, l'uso frequente di metafore, parabole, allegorie e figure retoriche che non solo ne rendono incerta l'interpretazione, ma impediscono ogni accesso diretto al contenuto. La struttura stessa della Scrittura è, secondo Koerbagh, tale da richiedere un lavoro di decifrazione continuo: ciò che appare, spesso non è; ciò che si legge, spesso non significa; ciò che si dice, spesso nasconde piuttosto che rivelare. In questo senso, il testo biblico non può essere considerato un veicolo adeguato alla trasmissione della verità, perché la verità esige chiarezza, e ciò che non è chiaro non può essere assunto come fondamento. Ogni dottrina fondata sulla Scrittura è inevitabilmente esposta all'arbitrio interpretativo, poiché ogni versetto, ogni frase, ogni parola può assumere sensi diversi a seconda della lettura. Koerbagh evidenzia che i teologi hanno sempre approfittato di tale ambiguità: essa è il terreno ideale per costruire sistemi dogmatici basati non sul testo in sé, ma sulla sua manipolazione. L'incertezza semantica è così trasformata in autorità clericale: poiché il significato del testo non è evidente, spetta ai dottori della legge spiegarlo, e chi non accetta tale spiegazione è condannato come eretico. Questo meccanismo – oscurità testuale da un lato, imposizione interpretativa dall'altro – è il fondamento del dominio teologico. Ma Koerbagh rovescia l'intero schema: se un testo ha bisogno di essere spiegato da un'autorità, non è un testo utile; se il significato non è

accessibile all'intelletto umano in quanto tale, allora non può fondare alcuna verità. Nei paragrafi analizzati, egli osserva come l'Antico Testamento sia composto in gran parte da visioni, sogni, profezie, cantici e proverbi, tutti caratterizzati da espressioni vaghe, doppi sensi, immagini oscure. L'effetto, dal punto di vista del lettore, non è edificazione ma confusione. Il Nuovo Testamento non fa eccezione: anche qui abbondano metafore e allusioni, e i discorsi di Gesù, lungi dall'essere immediati, sono strutturati in parabole che richiedono continua esegesi. Se dunque il contenuto del testo non è direttamente comprensibile, esso non può costituire rivelazione: Dio, se è perfetto, si esprime in modo perfetto; se l'espressione è ambigua, non può essere divina. La Scrittura, in quanto testualmente opaca, è priva di forza normativa. Ogni verità che dipenda dalla sua lettura è sospetta. Ogni fede che si fondi su di essa è arbitraria. La verità autentica, per Koerbagh, non può presentarsi sotto forma di enigmi. Il divino non si traveste da simbolo. La ragione non ha bisogno di immagini, ma di concetti. E poiché la Scrittura non offre concetti chiari, ma solo forme verbali ambigue, essa deve essere considerata, nella migliore delle ipotesi, come letteratura; nella peggiore, come strumento di dominio. Il filosofo non ha doveri verso i testi oscuri. Il pensatore libero non deve obbedienza a ciò che non può comprendere. L'autorità della Scrittura crolla non perché il suo contenuto sia falso, ma perché la sua forma è inintelligibile. Se si vuole fondare una religione sulla verità, bisogna rifiutare i testi che non parlano chiaramente. E la Bibbia, per Koerbagh, non parla: allude, confonde, moltiplica i sensi. Ogni riga che richiede un interprete è una riga che non può essere vincolante. Ogni passo che genera controversia è un passo che non può regolare la vita. La religione che si fonda sulla Scrittura è dunque fondata sull'incertezza. E l'incertezza non salva. Salva solo ciò che può essere compreso. Salva solo ciò che può essere pensato con chiarezza. La Bibbia non può essere guida, perché non è luce. È, semmai, un insieme di immagini, un deposito di tradizioni, una testimonianza storica. Ma non è verità. E il vero, per essere tale, deve essere evidente. Koerbagh conclude che ogni qualvolta si sia voluto fondare una dottrina sulla Scrittura, si è fatto violenza al testo e alla ragione: il testo perché lo si è forzato; la ragione perché la si è costretta ad accettare ciò che non può intendere. Il suo invito è radicale ma lucido: non bisogna più chiedere alla Scrittura di essere verità. Bisogna lasciarla essere ciò che è: un insieme di scritti, e nient'altro.

Spinoza analizza nel *Tractatus Theologico-Politicus*¹⁶⁵ la struttura retorica e simbolica dei testi biblici mostrando che la loro forma narrativa e la molteplicità dei generi presenti rendono impossibile l'estrazione di un significato univoco che possa valere per tutti i lettori; egli distingue chiaramente tra ciò che può essere intuito dalla ragione e ciò che, come le parabole e le visioni, richiede sempre un'intermediazione interpretativa, affermando che i profeti non furono filosofi ma uomini semplici mossi da immagini confuse, e che la Scrittura deve essere letta non come deposito di verità assolute ma come documento che riflette l'immaginazione dei suoi autori. Hobbes nel *Leviathan*¹⁶⁶ osserva che la molteplicità dei sensi della Bibbia ha prodotto dispute interminabili perché ogni gruppo religioso ha potuto giustificare il proprio dogma tramite una lettura selettiva e allegorica, ed egli argomenta che nessun ordine civile può essere fondato su testi tanto ambigui, i quali, essendo privi di chiarezza normativa, si prestano solo a rafforzare il potere di chi si arroga il diritto di interpretarli. Bruno nei dialoghi dello *Spaccio*¹⁶⁷ descrive come la religione corrotta si fondi sulla conservazione di forme simboliche vuote, e denuncia il culto della lettera e dei segni come forma di decadenza morale e politica: la verità, dice, non si manifesta attraverso geroglifici o allegorie ma nel pensiero che coglie l'unità del tutto. Meyer, nell'opera esegetica¹⁶⁸ che pone al centro l'intellegibilità pubblica del testo sacro, afferma che una religione razionale non può tollerare l'esistenza di un linguaggio che ha bisogno di autorità per essere compreso, e sostiene che il vero significato della Scrittura va ricavato dalla coerenza con i principi della filosofia naturale e non dalla tradizione teologica. Da Costa¹⁶⁹ identifica nell'oscurità sistemica dei testi rabbinici il meccanismo attraverso cui il clero ha mantenuto il monopolio dell'insegnamento e sostiene che ogni elemento dottrinale basato su versetti oscuri o su commentari indecifrabili debba essere espulso da una religione civile, perché l'incertezza interpretativa è la via maestra per la tirannia spirituale. Descartes, nelle *Meditationes*¹⁷⁰, stabilisce che il linguaggio autentico del vero non può

¹⁶⁵ Cfr. Spinoza 1670, II.

¹⁶⁶ Cfr. Hobbes 1651, III, 37.

¹⁶⁷ Cfr. Bruno 1584d, II.

¹⁶⁸ Cfr. Meyer 1666, VII.

¹⁶⁹ Cfr. (da) Costa 1624, I, 4.

¹⁷⁰ Cfr. Descartes 1641, AT VII, p. 53.

essere altro che quello che si impone con evidenza all'intelletto, e che ogni verità che necessiti di formule simboliche, parabole o metafore dev'essere considerata sospetta fino a prova contraria, perché non deriva dall'intuizione chiara ma dalla rappresentazione immaginativa. Van den Enden¹⁷¹ propone nel suo programma pedagogico che ogni contenuto religioso debba poter essere insegnato in una lingua chiara e discussa pubblicamente, e sostiene che i testi oscuri, se non spiegati secondo ragione, debbano essere banditi dalla sfera pubblica perché creano divisione e obbedienza cieca. De la Court, nei *Discoursen*¹⁷², collega la sopravvivenza delle religioni oppressive alla permanenza di un linguaggio clericale incomprensibile che impedisce ai cittadini di ragionare con la propria testa, e conclude che la riforma della religione passa attraverso la soppressione delle formule arcaiche, delle immagini apocalittiche e dei testi liturgici illeggibili. Machiavelli¹⁷³, da parte sua, osserva che le religioni capaci di educare alla virtù sono quelle che parlano con semplicità, e che le liturgie oscure, i simboli incomprensibili e i testi riservati a un'élite sacerdotale indeboliscono il corpo politico e allontanano i cittadini dalla disciplina repubblicana, trasformandoli in sudditi incapaci di giudizio. Nessuno di questi autori ritiene accettabile che una religione si fondi su un testo che non possa essere letto e compreso da chiunque con il solo uso dell'intelletto; per tutti loro, la verità deve essere trasparente e la parola pubblica. Koerbagh, nei paragrafi ottavo, nono e decimo, non fa che trarre le conseguenze ultime di questa esigenza, denunciando la struttura opaca della Bibbia come causa prima della sua inutilizzabilità normativa, e chiedendo che ogni dottrina fondata sull'ambiguità venga esclusa dalla vita civile.

Koerbagh nei paragrafi undicesimo, dodicesimo, tredicesimo e quattordicesimo affronta in modo diretto e irrevocabile il presupposto centrale dell'intera teologia rivelata: l'origine divina della Scrittura. La sua posizione non lascia spazio a interpretazioni accomodanti o riformistiche. Egli nega radicalmente che i testi contenuti nella cosiddetta Sacra Scrittura possano essere stati ispirati o dettati da Dio, e argomenta che tale credenza è il risultato di un'abitudine dogmatica imposta da secoli di autorità religiosa e non il frutto di alcuna riflessione fondata. I testi biblici, osserva Koerbagh, sono composti in lingue umane, redatti da uomini, destinati a comunità particolari, e come tali manifestano

¹⁷¹ Cfr. (van den) Enden 1665, 11.

¹⁷² Cfr. (de la) Court 1662b, II, 4.

¹⁷³ Cfr. Machiavelli 1531, I, 13.

tutti i tratti tipici dell'elaborazione storica: errori, incoerenze, contraddizioni, variazioni stilistiche, inflessioni culturali, riferimenti locali, polemiche interne. Nessuna di queste caratteristiche è compatibile con la nozione di rivelazione divina perfetta, immutabile e universale. Se Dio avesse voluto comunicare la sua volontà all'umanità, avrebbe utilizzato mezzi adeguati alla sua perfezione: un linguaggio universale, concetti chiari, contenuti evidenti, accessibili a tutti. Ma la Bibbia è scritta in idiomi determinati, e presenta ogni sorta di difficoltà interpretativa. Non può dunque venire da Dio. Per Koerbagh, l'idea stessa che un essere infinito ed eterno possa esprimersi attraverso una lingua finita e fallibile è già un'assurdità logica. Ancora più inaccettabile è che tale comunicazione divina abbia avuto luogo una sola volta, in una sola lingua, per mezzo di autori umani. Il concetto di ispirazione, lungi dall'essere un dato da assumere, è per Koerbagh un'invenzione teologica, elaborata per conferire autorità assoluta a un insieme di testi che, in realtà, sono il prodotto di culture specifiche. Egli denuncia il meccanismo per cui l'attribuzione di origine divina diventa lo strumento mediante il quale si mette al riparo il testo dalla critica. Una volta affermato che la Scrittura viene da Dio, ogni domanda sulla sua coerenza, comprensibilità, o utilità viene respinta come empia. Ma questa dinamica è proprio ciò che Koerbagh intende rovesciare. Non è il contenuto a dimostrare la divinità del testo: è la ragione a giudicare se un testo può essere ritenuto vero. E la ragione non trova nulla di divino nella composizione biblica. I profeti, gli evangelisti, i legislatori, non sono che uomini: essi parlano secondo la loro comprensione, secondo la cultura del loro tempo, secondo le necessità delle comunità per cui scrivono. Nulla in ciò è incompatibile con l'umanità. Tutto, anzi, conferma che si tratta di scritti umani. Perché dunque attribuire a Dio ciò che è chiaramente umano? Per Koerbagh, la risposta è chiara: per conservare il potere. Se la Scrittura è divina, allora chi la interpreta ha accesso privilegiato alla verità. Il clero diventa così il mediatore necessario fra Dio e l'uomo. Ma se la Scrittura è solo umana, il clero perde la sua posizione. Nessun intermediario è più necessario. Ogni uomo può, anzi deve, giudicare da sé ciò che è vero. La religione torna così ad essere affare della ragione. I testi biblici possono essere studiati, analizzati, compresi, ma non più adorati. Essi non sono rivelazione: sono documenti. E in quanto tali, possono essere messi in discussione. Ogni dogma che si fondi sull'autorità della Scrittura deve essere rifiutato. Ogni verità religiosa che dipenda da un testo scritto deve essere verificata con altri mezzi. Il criterio, ancora una volta, è la ragione. Se un

precetto è buono, lo è perché è razionale, non perché è scritto. Se un'idea è vera, lo è perché è evidente, non perché la si trova nella Bibbia. La convinzione che la Scrittura sia parola di Dio non è altro che un pregiudizio, trasmesso per generazioni da istituzioni interessate a mantenere il proprio prestigio. Koerbagh invita il lettore a liberarsi da questo pregiudizio. Non per odio verso la religione, ma per amore della verità. Una religione che si fonda su ciò che non si può criticare è una religione di schiavi. Una fede che esige l'adorazione di un testo incomprensibile è una forma di idolatria. La vera religione, conclude Koerbagh, non ha bisogno di testi sacri. Ha bisogno solo della ragione.

L'origine non divina della Scrittura, come afferma Koerbagh, trova riscontro implicito o esplicito in vari punti della letteratura filosofico-politica del secolo. Più che affermare direttamente l'umanità dei testi sacri, molti autori ne hanno mostrato le limitazioni interne, la composizione instabile, le manipolazioni successive. È proprio attraverso l'indagine sulla formazione del testo che si disinnescia la pretesa della sua assolutezza. Alcuni, come Meyer¹⁷⁴, hanno affrontato la questione sul piano filologico: la presenza di errori grammaticali, incongruenze di stile, lacune strutturali e interpolazioni dimostra che non può esservi perfezione né coerenza in un'opera che si pretende immutabile. In altri casi è la funzione politica della canonizzazione a dissolvere l'aura del sacro: van den Enden¹⁷⁵ osserva che ogni testo accolto come indiscutibile è stato tale solo in quanto utile al potere, non in quanto vero, e che la sua presunta ispirazione è il risultato di un riconoscimento imposto e mai verificabile. Né la tradizione né la reverenza pubblica bastano a fondare una verità; da questo principio discende il rifiuto dell'autorità sacra come categoria epistemica. In Machiavelli¹⁷⁶ il problema è ulteriormente radicalizzato: egli mostra che il mantenimento dell'ordine dipende dalla manipolazione di simboli religiosi che, svuotati di ogni effettivo contenuto razionale, vengono mantenuti solo perché utili a dirigere le masse. Così la Scrittura, anche se non dichiarata esplicitamente falsa, è trattata come uno strumento di governo, non come fonte di verità. Bruno¹⁷⁷, sul piano cosmologico, svuota ogni contenuto teologico della Bibbia affermando che nessuna legge fondata sul particolare può valere universalmente: ciò che si legge in un testo, se

¹⁷⁴ Cfr. Meyer 1666, IV.

¹⁷⁵ Cfr. (van den) Enden 1665, 13.

¹⁷⁶ Cfr. Machiavelli 1531, I, 11.

¹⁷⁷ Cfr. Bruno 1584d, III.

non è dedotto dalla natura, non può pretendere validità assoluta, e le dottrine fondate su autorità sono, a suo giudizio, espressioni di ignoranza ritualizzata. La rivelazione è sempre interpretata come un atto di illuminazione, non come un dettato. Spinoza¹⁷⁸ ribadisce che i profeti non hanno ricevuto concetti, ma immagini, e che la Scrittura è stata composta da uomini che scrivevano con linguaggi limitati, secondo conoscenze limitate, in situazioni storiche ben precise; per lui, credere che Dio abbia parlato in ebraico in una data epoca equivale a ridurlo a una figura mitica, e affermare che un libro contenga la sua parola è un abuso di senso. Più che negare frontalmente la divinità della Scrittura, Spinoza la rende superflua, perché la religione autentica coincide con la condotta e non con l'adesione a formule scritte. De la Court¹⁷⁹, in chiave più secolare, afferma che ogni principio che non possa essere discusso pubblicamente dev'essere sospettato di servire non alla verità, ma all'interesse di chi lo promuove: un libro che non può essere criticato non è uno strumento di conoscenza, ma un'arma ideologica. La funzione dell'ispirazione è qui spogliata della sua veste spirituale: essa è vista come dispositivo di interdizione. Socini¹⁸⁰ adotta una strategia più misurata, ma arriva a una conclusione affine: se un testo contiene proposizioni irrazionali o contraddittorie, non può essere difeso in nome della sua presunta origine divina, perché Dio non può contraddirsi né chiedere all'uomo di rinunciare all'intelletto; la fede non può iniziare dove finisce la ragione, altrimenti diventa credulità. La Scrittura può essere autorevole solo nella misura in cui è compatibile con ciò che può essere compreso naturalmente. Hobbes¹⁸¹ imposta la questione in termini di autorità civile: nessun contenuto può essere considerato sacro se non è ratificato da chi detiene il potere; ciò che viene considerato parola di Dio è tale perché una comunità lo ha deciso, non perché lo sia per natura, e l'idea di ispirazione si riduce così a una convenzione sostenuta dal consenso o dalla forza. Descartes¹⁸², infine, pur evitando la polemica teologica diretta, stabilisce che ciò che non è fondato su evidenza dev'essere sospeso dal giudizio, e che la trasmissione scritta di una verità non garantisce la sua certezza: la Scrittura non può essere scudo contro il dubbio, e ogni conoscenza vera

¹⁷⁸ Cfr. Spinoza 1670, XIII.

¹⁷⁹ Cfr. (de la) Court 1662b, I, 8.

¹⁸⁰ Cfr. Socini 1656b, pp. 615-699; pp. 700-711.

¹⁸¹ Cfr. Hobbes 1651, III, 36.

¹⁸² Cfr. Descartes, *Medit.* II, AT VII, p. 34.

dev'essere riformulata a partire dalla coscienza. In nessuno di questi autori l'autorità di un testo viene accettata come fondamento: ogni contenuto, anche il più venerato, è sottoposto a verifica. Koerbagh, nei paragrafi tra l'undicesimo e il quattordicesimo, non si limita a negare l'ispirazione: ne mostra l'inutilità. Se un'idea è vera, non ha bisogno di essere ispirata. Se un testo è utile, lo è perché si può capire. Se Dio esistesse, non parlerebbe con parole che si possono interpretare in mille modi. La Scrittura non è parola di Dio perché Dio, se è ragione, non scrive.

Solo la ragione salva: l'universalismo etico contro la teologia esclusiva

Koerbagh nel quindicesimo paragrafo affronta una delle convinzioni più radicate nella teologia cristiana: l'idea che Gesù Cristo abbia abrogato le prescrizioni della legge mosaica e istituito un nuovo ordine religioso svincolato dai precetti ebraici. Tale convinzione, sostenuta dai dottori della Chiesa e ripetuta senza esame critico nella catechesi e nella predicazione, viene sottoposta a verifica testuale e razionale, e ne emerge un risultato opposto: Gesù non ha mai, in alcun passo dei testi evangelici, dichiarato di voler cancellare o revocare la legge trasmessa da Mosè. Al contrario, egli si esprime con parole che ne riaffermano la validità, ribadendo che non è venuto ad abolire la Legge ma a compierla, e che neppure uno iota deve essere rimosso finché tutto non sia adempiuto. Koerbagh richiama questi passaggi con lucidità e rigore, mostrando che l'intera costruzione teologica della "nuova alleanza" non ha fondamento nei testi, ma nasce da un'interpretazione arbitraria fondata sul desiderio di distinguere il cristianesimo dall'ebraismo. È questa esigenza identitaria, non un dato evangelico, ad aver prodotto la tesi dell'abrogazione. Ma una religione che fonda la propria autonomia su un'asserzione mai pronunciata dal suo fondatore è, per Koerbagh, una costruzione artificiale. La lettura razionale dei testi smentisce le affermazioni dottrinali: Gesù vive da ebreo, predica agli ebrei, osserva le leggi ebraiche, partecipa ai riti, invoca le Scritture, non fonda una Chiesa ma richiama alla fedeltà alla legge. L'idea che egli sia venuto per sostituire un ordine normativo con un altro è una proiezione posteriore. Nessuna abrogazione è dichiarata, e ogni tentativo di leggere nelle sue parole una rottura sistematica con il passato è frutto di una forzatura interpretativa. Koerbagh smaschera questo meccanismo: prima si attribuisce autorità divina ai testi; poi li si legge in modo da far loro dire ciò che si

desidera; infine, si fonda su tale lettura un sistema dottrinale che si proclama incontestabile. Ma una volta messo in discussione il fondamento, tutto l'edificio crolla. Se Gesù non ha abrogato nulla, allora il cristianesimo non ha giustificazione per rifiutare la legge mosaica; se la legge resta in vigore, allora la distinzione tra Antico e Nuovo Testamento come alleanza vecchia e nuova perde senso; e se questo schema cade, crolla con esso l'intero impianto salvifico che si fonda sulla necessità di un rinnovamento spirituale attraverso Cristo. L'intero cristianesimo si trova così a dover giustificare la propria esistenza sulla base di un gesto che non è mai avvenuto. Ma non è solo questione di esegesi: è un problema logico. Se una norma viene abrogata, dev'essere dichiarata nulla da chi ha l'autorità per farlo. Ma Gesù, secondo i testi stessi che lo descrivono, si sottomette alla legge e la insegna. Come può egli averla annullata? Solo una teologia che pretende di correggere i testi che dice di venerare può sostenere simile assurdità. Koerbagh non è mosso da spirito polemico, ma da esigenza di coerenza. Se ciò che si insegna contraddice ciò che si legge, allora o il testo è falso o l'insegnamento lo è. Ma se il testo è considerato sacro, non può essere manipolato; e se viene manipolato, allora non è più sacro. Da questa aporia nasce la sua critica: o si riconosce che la Scrittura è imperfetta, e allora va sottoposta alla ragione; o la si proclama perfetta, e allora va accettata così com'è, anche laddove smentisce le dottrine dominanti. Ma i teologi non accettano né l'una né l'altra opzione: vogliono un testo sacro che dica ciò che essi vogliono, non ciò che esso dice. Koerbagh si oppone a questa perversione metodologica: la lettura deve precedere la dogmatica. Nessun cristiano può onestamente sostenere che Gesù abbia revocato le leggi mosaiche senza mentire al testo. E se così è, il fondamento dell'alleanza cristiana è nullo. La religione cristiana, se vuole sopravvivere al vaglio della ragione, deve smettere di costruire le sue dottrine sulla manipolazione della Scrittura. Se Gesù ha detto ciò che dicono i testi, allora non ha abrogato nulla. E se non ha abrogato nulla, allora la novità proclamata dalla Chiesa è invenzione. La sola novità che resta è quella della lettura: leggere senza piegare, comprendere senza interpretare per forza, ragionare senza adorare. In questo sta la proposta di Koerbagh.

L'idea che la legge mosaica sia stata revocata da Gesù viene più volte esaminata con cautela da diversi autori moderni, i quali riconoscono che il passaggio dall'antica alla nuova alleanza è storicamente e testualmente molto meno netto di quanto le teologie istituzionali abbiano affermato. In Spinoza è evidente una simile linea interpretativa: nel

*Tractatus*¹⁸³ egli sostiene che la legge mosaica, in quanto strumento di governo del popolo ebraico, è vincolante per Israele ma non per le altre nazioni, e che il Cristianesimo ha semplicemente affermato norme morali universali già presenti nella ragione, non introdotto un codice religioso del tutto nuovo; per lui, Gesù non fonda una nuova religione, ma richiama l'uomo alla giustizia, e il problema dell'abrogazione è secondario rispetto alla comprensione del valore civile della religione. De la Court¹⁸⁴ affronta la questione dal punto di vista dell'uso politico della religione, osservando che le Chiese hanno interpretato la presunta novità cristiana come rottura per costruire la propria autorità su una cesura artificiale, in modo da potersi presentare come depositarie di una rivelazione distinta da quella ebraica, giustificando così l'esclusività del loro dominio. Van den Enden¹⁸⁵ non si sofferma sul punto in termini teologici, ma considera che ogni norma che si voglia imporre deve essere resa pubblicamente intelligibile e razionalmente giustificabile, e afferma che il passaggio da una legge all'altra non può fondarsi su un atto implicito o allusivo, ma su un principio esplicito accessibile alla cittadinanza; l'idea che la legge precedente sia stata annullata da frasi ambigue è per lui inaccettabile. Meyer¹⁸⁶ contesta che i testi evangelici forniscano prove conclusive di una volontà abrogativa e sottolinea che molte delle prescrizioni mosaiche sono accolte come implicite o riformulate dai discepoli stessi, a dimostrazione del fatto che la frattura con la religione ebraica è stata progressiva, controversa, spesso costruita più dalla tradizione posteriore che dalle parole di Gesù. Hobbes¹⁸⁷, nella sua lettura della Bibbia come testo politico, considera la legge mosaica come codice di un ordinamento civile e afferma che la sua efficacia dipende dalla persistenza del patto con Dio inteso come patto sovrano: egli non riconosce che Gesù abbia dichiarato nulla di simile a una nuova legislazione politica e ritiene che la distinzione tra Antico e Nuovo Testamento non abbia significato giuridico se non in presenza di un'autorità che la renda effettiva. Da Costa¹⁸⁸, criticando l'autorità

¹⁸³ Cfr. Spinoza 1670, V.

¹⁸⁴ Cfr. (de la) Court 1662b, I, 10.

¹⁸⁵ Cfr. (van den) Enden 1665, 12.

¹⁸⁶ Cfr. Meyer 1666, VI.

¹⁸⁷ Cfr. Hobbes 1651, III, 39.

¹⁸⁸ Cfr. (da) Costa 1624, II, 1.

della tradizione farisaica, mostra che la stratificazione normativa del giudaismo postbiblico ha spesso oscurato il significato originario dei testi, e che il cristianesimo ha ereditato tale atteggiamento selettivo, attribuendo rotture e abolizioni là dove i testi esprimono piuttosto una continuità interpretativa, non una cancellazione. Bruno non tratta direttamente la questione, ma nello *Spaccio*¹⁸⁹ esprime l'idea che ogni sistema etico valido deve fondarsi su leggi naturali permanenti e non su decreti rivelati o revocati da una volontà particolare, e che le religioni che pretendono di inaugurare nuovi ordini morali negando i precedenti si contraddicono nella misura in cui rinunciano alla universalità che dichiarano. Machiavelli¹⁹⁰ considera la stabilità delle leggi un elemento essenziale per la virtù civile e osserva che i cambiamenti religiosi troppo radicali generano disordine, non riforma; nella sua visione, una religione che rivendica una frattura assoluta con quella precedente rischia di perdere il legame con la pratica civile della virtù, e la continuità normativa è un valore più grande della novità teologica. Descartes¹⁹¹, infine, pur evitando il confronto diretto con le Scritture, impone un criterio che ridimensiona ogni presunta rivelazione legislativa: ciò che l'intelletto non può dedurre con evidenza non può essere accettato come principio normativo, e ogni legge che si dica nuova dev'essere mostrata come superiore alla precedente non per autorità ma per chiarezza. In tutti questi autori, esplicitamente o meno, l'idea di un abbandono completo della legge antica viene o messa in dubbio o sottoposta a condizione critica: non basta invocare la rottura, occorre dimostrarne la necessità e la legittimità. Koerbagh, nel paragrafo quindicesimo, raccoglie questo orizzonte critico e lo applica con rigore: nessun testo giustifica la cancellazione della Torah da parte di Gesù, e chi lo afferma si appella non alla parola ma all'invenzione. La legge non si annulla con un'asserzione non detta.

Koerbagh, nei paragrafi sedicesimo, diciassettesimo e diciottesimo, formula con estrema chiarezza uno dei principi più radicali e fondativi del suo pensiero: l'unica vera parola di Dio non è la Scrittura, ma la ragione. Questa affermazione, espressa senza esitazioni, rovescia completamente l'intera tradizione teologica occidentale, fondata sull'idea che Dio abbia parlato attraverso i profeti e che le sue parole siano contenute nei testi sacri dell'ebraismo e del cristianesimo. Koerbagh dichiara che questa convinzione è

¹⁸⁹ Cfr. Bruno 1584d, I.

¹⁹⁰ Cfr. Machiavelli 1531, I, 15.

¹⁹¹ Cfr. Descartes 1641, AT VII, p. 62.

infondata e anzi rovinosa: i testi sono ambigui, le lingue storiche, gli autori fallibili; ciò che in essi è chiaro coincide con ciò che la ragione può confermare, e tutto il resto è da considerarsi umano, e quindi potenzialmente erroneo. Se dunque si vuole davvero sapere cosa Dio voglia dall'uomo, non si deve cercare in libri, ma nel lume naturale dell'intelletto. È la ragione, e solo la ragione, a essere eterna, immutabile, universale, divina. Essa non ha bisogno di interpreti, non muta col tempo, non parla a un popolo solo, non si contraddice. La sua voce è silenziosa ma certa, interiore ma evidente. La Scrittura, invece, è molteplice, frammentata, soggetta a glosse, a versioni contrastanti, a dispute esegetiche senza fine. L'una conduce alla verità, l'altra all'opinione. L'una unisce tutti gli uomini, l'altra li divide. L'una è proprietà comune, l'altra è proprietà del clero. In tal modo, Koerbagh non solo afferma che la ragione è superiore alla Scrittura: egli proclama che essa è la sola autentica manifestazione del divino. La ragione è la legge di Dio scritta nella mente umana. Non vi è altra rivelazione. Non vi è altra autorità. Non vi è altra norma. Questa identificazione è carica di conseguenze: in primo luogo, abolisce ogni forma di rivelazione particolare. Se Dio parla nella ragione, allora non ha mai parlato solo a Mosè, a Isaia, a Paolo o a Giovanni. La presunta esclusività di un popolo o di una Chiesa è dunque smentita. In secondo luogo, essa rende vano ogni ricorso alla tradizione: non importa ciò che si è sempre creduto, se non può essere giustificato dalla ragione. In terzo luogo, dissolve l'intera costruzione dogmatica: se un articolo di fede contraddice l'intelletto, non può provenire da Dio. La ragione diventa così il solo criterio del vero, del giusto, del bene. Non vi è verità teologica che non debba passare per il filtro della ragione. Non vi è autorità ecclesiastica che possa imporsi contro di essa. Non vi è potere che possa prevalere sul giudizio del singolo intelletto. Koerbagh non parla qui della ragione come facoltà astratta, ma come realtà vivente e operante in ogni uomo. La sua non è una teoria elitaria: tutti sono dotati di ragione, tutti possono comprenderla, tutti possono ascoltarla. Essa è l'unico dono divino autentico, l'unico fondamento su cui costruire una religione. La religione razionale non ha dogmi, non ha misteri, non ha riti obbligatori: ha solo la verità. E la verità è ciò che può essere compreso. La fede, per Koerbagh, non è rinuncia alla ragione, ma adesione convinta a ciò che l'intelletto riconosce come giusto. Non c'è spazio per la credulità, per l'adorazione cieca, per la ripetizione meccanica di formule. La vera pietà consiste nel pensare rettamente. E pensare rettamente significa vivere secondo la ragione. Questo principio, che i paragrafi sedici e seguenti sviluppano con coerenza e

potenza, è anche una sfida frontale all'ordine ecclesiastico: se la ragione è sufficiente, allora la Chiesa è superflua. Se l'uomo può conoscere Dio con l'intelletto, non ha bisogno di sacramenti, di prediche, di pastori. L'intera macchina della religione istituzionale crolla. Resta l'uomo, la sua mente, e la sua libertà. Per Koerbagh questa non è una perdita, ma una liberazione. Il credente non è colui che obbedisce, ma colui che comprende. L'unico vero cristiano è il filosofo. L'unico vero profeta è l'uomo razionale. Non vi è altra salvezza che quella offerta dalla conoscenza. Non vi è altra rivelazione che quella scritta nella struttura dell'essere. E non vi è altro Dio che quello che la ragione può concepire.

La centralità della ragione come fondamento della religione è una tesi che attraversa trasversalmente molti degli autori del Seicento, pur declinata in forme differenti. Bruno¹⁹² afferma che la verità si manifesta nell'ordine eterno del cosmo e che il pensiero umano, se esercitato senza vincoli superstiziosi, può cogliere quella struttura attraverso l'intuizione filosofica; egli non cerca la voce di Dio nei libri, ma nel rapporto proporzionato tra intelletto e natura. Spinoza¹⁹³ individua nella *mens rationalis* il luogo stesso in cui si compie l'*amor Dei intellectualis*: la conoscenza del terzo genere non si appoggia su alcun testo, ma scaturisce dalla necessità logica dell'essere, ed è lì che si trova la salvezza; per lui, chi vive secondo ragione è già beato, e non vi è altro patto tra Dio e l'uomo che quello iscritto nella struttura della mente. Hobbes¹⁹⁴, pur più ancorato alla dimensione civile, definisce ragione ogni calcolo che consenta all'uomo di perseguire la pace, e afferma che l'obbedienza alla legge naturale, dedotta per via razionale, è più fondativa dell'adesione a qualunque precetto rivelato. Per van den Enden¹⁹⁵, la libertà del cittadino consiste nella capacità di giudicare con il proprio intelletto ciò che è utile, giusto e vero: egli propone che la religione venga insegnata come scienza, e che nulla debba essere creduto che non possa essere spiegato con chiarezza. Meyer¹⁹⁶, in un linguaggio sistematico, afferma che ogni interpretazione della Scrittura deve essere sottomessa alla ratio, e che ciò che la ragione non può accettare come conforme all'esperienza e

¹⁹² Cfr. Bruno 1584b, III.

¹⁹³ Cfr. Spinoza 1677b, V, P. 42.

¹⁹⁴ Cfr. Hobbes 1651, I, 5.

¹⁹⁵ Cfr. (van den) Enden 1665, 14.

¹⁹⁶ Cfr. Meyer 1666, VIII.

all'evidenza deve essere espulso dall'insegnamento pubblico: egli identifica la verità non con il testo, ma con ciò che è logicamente inferibile da principi certi. Descartes¹⁹⁷, pur non trattando direttamente la religione civile, stabilisce che l'unico fondamento legittimo del sapere è ciò che l'intelletto percepisce come chiaro e distinto, e perciò ogni contenuto che si voglia porre come necessario deve essere riconoscibile come tale per via razionale, non per autorità. In Socini¹⁹⁸ si ritrova l'idea che la fede debba essere razionale non per ridurne la portata, ma per garantirne la verità: egli afferma che ogni proposizione teologica, se vuole essere oggetto di adesione, deve poter essere compresa e accettata da un intelletto onesto, e che nessun mistero può contraddire la logica. Da Costa¹⁹⁹, rompendo con la tradizione farisaica, identifica nella ragione il solo criterio con cui l'uomo può distinguere ciò che deve fare da ciò che può trascurare, e dichiara che ogni dottrina non fondata su principi evidenti è superstizione. Machiavelli²⁰⁰ si muove su un piano pratico e politico, ma il suo apprezzamento per le religioni che educano alla virtù repubblicana rivela un'identificazione tra ragione e religione attiva: egli disprezza i culti che chiedono obbedienza cieca e loda quelli che coltivano il giudizio, la disciplina e il coraggio civile. De la Court²⁰¹ condivide la convinzione che la vera religione debba essere utile alla convivenza e che la ragione pubblica debba costituire il metro di ogni insegnamento: egli rigetta le forme di fede che non producono benessere misurabile e sostiene che ciò che non può essere spiegato a un cittadino razionale non deve entrare nella sfera pubblica. In tutti questi autori, la ragione non è una facoltà da subordinare alla fede, ma è il principio normativo supremo; essa non elimina la religione, ma la purifica dalle pretese infondate; non la distrugge, ma la ricolloca nel dominio dell'umano. Koerbagh, nei paragrafi tra il sedici e il diciotto, non introduce nulla di arbitrario: egli esplicita con rigore ciò che è già implicito nei migliori pensieri del suo tempo, e lo enuncia senza riserve. La ragione non è nemica della religione, è la sua unica forma possibile.

Nel diciannovesimo paragrafo Koerbagh formula una delle conseguenze più decisive della sua dottrina della ragione: se Dio è giusto e se il suo giudizio è equo, allora

¹⁹⁷ Cfr. Descartes 1641, AT VII, p. 64.

¹⁹⁸ Cfr. Socini 1656a, pp. 13–17; pp. 119–124.

¹⁹⁹ Cfr. (da) Costa 1624, II, 3.

²⁰⁰ Cfr. Machiavelli 1531, I, 12.

²⁰¹ Cfr. (de la) Court 1662b, II, 7.

egli non può giudicare gli uomini secondo criteri che non siano a tutti accessibili; la Scrittura, essendo patrimonio di un solo popolo, redatta in lingue particolari, trasmessa in contesti limitati, non può essere la base di un giudizio universale, e ciò che non è universale non può essere giusto; di conseguenza, solo ciò che tutti possiedono, solo ciò che tutti comprendono, solo ciò che tutti possono riconoscere come vero può costituire fondamento legittimo della religione; e questo qualcosa, per Koerbagh, è la ragione. Essa non è legata a un libro, non dipende da una rivelazione, non necessita di una mediazione, non è proprietà esclusiva di una casta: è presente in ogni uomo in quanto uomo. Anche coloro che non hanno mai sentito parlare della Bibbia, anche coloro che vivono in regioni lontane, anche coloro che non conoscono i riti, i dogmi o i simboli delle religioni tradizionali, sono dotati di ragione e quindi capaci di conoscere ciò che è bene e ciò che è male, ciò che è giusto e ciò che è ingiusto, ciò che conduce alla beatitudine e ciò che se ne allontana. Ne segue che non vi può essere salvezza riservata a chi possiede la Scrittura, né dannazione per chi ne è privo: Dio, se giudica secondo verità, non può farlo sulla base della conoscenza di un testo che non ha messo a disposizione di tutti; egli deve giudicare secondo la luce che ha dato a ciascuno, ovvero la capacità di intendere e volere. Koerbagh non parla qui per ipotesi, ma per necessità logica: se Dio non giudicasse secondo ragione, allora non sarebbe giusto; ma se non è giusto, non è Dio. Questo principio, semplice ma ineludibile, demolisce in un sol colpo ogni forma di teologia esclusiva. Le religioni che promettono la salvezza solo a chi accetta determinate verità rivelate o partecipa a determinati riti risultano incompatibili con l'idea di una giustizia divina imparziale. Ogni pretesa di verità particolare è, agli occhi di Koerbagh, una bestemmia razionale. Il Dio che punisce chi non crede in ciò che non ha potuto conoscere non è un Dio, ma un tiranno. Il solo Dio che possa essere adorato è colui che giudica ciascuno secondo ciò che ha ricevuto: e poiché ogni uomo ha ricevuto la ragione, essa è l'unico metro di giudizio. Questo implica che la religione naturale, basata sul lume comune, non è solo sufficiente: è l'unica possibile. Ogni rivelazione storica, ogni scrittura sacra, ogni dogma tramandato, se non può essere dedotto dalla ragione, non può fondare alcuna morale universale. Il cristiano non è migliore del gentile, né l'ebreo è più vicino a Dio del pagano: la sola misura è l'uso che ciascuno fa della propria facoltà razionale. Per Koerbagh, la salvezza non è un premio concesso a chi ha avuto accesso a un sapere privilegiato, ma la condizione naturale di chi vive secondo la verità. La verità non si riceve: si conosce. E

poiché è conoscibile da tutti, tutti sono potenzialmente salvi. Non vi è predestinazione, non vi è elezione, non vi è distinzione tra popoli santi e popoli infedeli: vi è solo l'umanità, e la luce della ragione che Dio ha distribuito senza parzialità. La religione che si fonda su questo principio è l'unica compatibile con la giustizia divina. Essa non esclude, non minaccia, non divide: chiama tutti a usare ciò che già possiedono. L'idea che la Scrittura sia necessaria per la salvezza è quindi non solo falsa, ma blasfema. Essa rende Dio ingiusto, perché limita la salvezza a chi ha accesso a un testo; essa rende l'uomo schiavo, perché lo costringe a cercare fuori di sé ciò che ha già dentro di sé. Il vero insegnamento religioso è quello che restituisce all'individuo la responsabilità della propria condotta, non quello che lo rende dipendente da autorità esterne. Koerbagh rifiuta la mediazione, l'intercessione, la rivelazione: non per spirito di rivolta, ma per coerenza logica. La ragione è universale: dunque, è divina. E ciò che è divino basta.

L'universalità del criterio di giudizio divino è un tema che emerge con forza nelle elaborazioni dei filosofi seicenteschi che tentano di rifondare la religione su basi comuni e non settarie. Spinoza²⁰² ne fornisce un'espressione diretta quando afferma che Dio è identico alla natura e che ogni uomo, in quanto parte del tutto, partecipa della medesima razionalità: ne consegue che nessun giudizio può fondarsi sulla diversità culturale o confessionale, perché la legge divina è identica alla legge razionale che ogni uomo, ovunque nato, può dedurre con la sola intelligenza. Van den Enden²⁰³ sostiene che l'idea di una rivelazione particolare è incompatibile con la libertà civile, perché rende il cittadino dipendente da fonti che non può né verificare né condividere con altri: per lui, ogni principio giuridico e morale deve fondarsi su un'evidenza pubblica, e nessuna dottrina che pretenda valore universale può essere legittima se non è accessibile anche a chi non appartiene a quella tradizione. Meyer²⁰⁴, in chiave più metodica, afferma che ogni contenuto teologico deve essere giudicato come si giudica una legge: non sulla base della sua origine, ma sulla base della sua intelligibilità; e se la rivelazione è autentica, essa non deve contraddire ciò che ogni uomo, in ogni tempo, può riconoscere come vero, utile, necessario. Bruno²⁰⁵, pur non affrontando il tema in forma teologica, sostiene che

²⁰² Cfr. Spinoza 1677b, IV, P. 37.

²⁰³ Cfr. (van den) Enden 1665, 15.

²⁰⁴ Cfr. Meyer 1666, X.

²⁰⁵ Cfr. Bruno 1584b, II.

l'intelletto umano è un riflesso dell'ordine divino, e che nulla che si pretenda assoluto può fondarsi su un atto singolare: l'universo stesso è la rivelazione, e chi ne nega la validità per affidarsi a un segno esclusivo perde il contatto con l'infinito. Da Costa²⁰⁶, in un contesto molto più vicino a Koerbagh, rifiuta l'idea che il Dio della giustizia possa pretendere obbedienza a una legge di cui la maggior parte degli uomini non ha conoscenza, e definisce superstizione ogni culto che fonda la beatitudine eterna su una dottrina riservata a pochi. Hobbes²⁰⁷, pur restando sul piano della legittimità politica, insiste sul fatto che il diritto naturale – comprensibile da ogni essere razionale – è l'unica base sulla quale costruire un patto tra uomini e sovrano, e che nessuna legge fondata su rivelazioni locali può obbligare chi non ne è stato partecipe. Descartes²⁰⁸, sebbene non entri nella questione religiosa in modo esplicito, afferma con rigore che il vero è ciò che ogni intelletto può riconoscere chiaramente come tale, e che ogni idea che non sia evidente per la mente comune deve essere sospesa: se Dio è verità, allora non può esprimersi con formule accessibili solo a una parte dell'umanità. De la Court²⁰⁹ osserva che la religione diventa pericolosa quando si fonda sul privilegio interpretativo di un gruppo, e propone che ogni principio religioso debba poter essere discusso da chiunque, altrimenti si trasforma in un'arma nelle mani del potere; se Dio è padre di tutti, allora ogni legge divina deve poter essere compresa da ogni figlio. Socini²¹⁰ insiste sulla responsabilità morale del singolo, affermando che Dio non può punire chi non conosce, e che nessuna dottrina può essere salvifica se non è comprensibile; egli rifiuta l'idea che la fede coincida con la cieca accettazione di un contenuto trasmesso, e identifica il vero credente con chi ragiona sulla propria condotta. Machiavelli²¹¹, pur muovendosi in un orizzonte politico, attribuisce valore alla religione solo quando essa si accompagna a una forma di etica pubblica condivisa, e diffida dei sistemi religiosi che dividono in luogo di unire: se la religione serve alla civiltà, allora deve fondarsi su ciò che ogni cittadino può comprendere senza istruzione speciale. In nessuno di questi autori si trova difesa della

²⁰⁶ Cfr. (da) Costa 1624, I, 6.

²⁰⁷ Cfr. Hobbes 1651, II, 26.

²⁰⁸ Cfr. Descartes 1641, AT VII, p. 77.

²⁰⁹ Cfr. (de la) Court 1662b, II, 8.

²¹⁰ Cfr. Socini 1656, pp. 21–24; pp. 119–122; Socini 1656b, pp. 500–503.

²¹¹ Cfr. Machiavelli 1531, I, 13.

rivelazione come canale esclusivo di accesso alla verità: ciò che vale deve valere per tutti, e ciò che è divino non può escludere. Koerbagh, nel diciannovesimo paragrafo, rende esplicita questa regola di giustizia, e la pone al centro della religione naturale: la salvezza è universale perché la ragione è universale; il giudizio divino è equo perché si basa su ciò che tutti hanno. Non si salva chi possiede un libro, ma chi agisce secondo ciò che può sapere. Non si perde chi non ha ascoltato la parola, ma chi ha trascurato il proprio intelletto. La sola rivelazione è ciò che ciascuno può scoprire in sé.

L'idea razionale contro il Dio antropomorfo

Koerbagh apre l'ottavo capitolo del *Ligt* con una riflessione etimologica tesa a smontare l'uso dispregiativo dei termini con cui i teologi bollano ogni dissenso dottrinale. L'analisi semantica serve a minare la pretesa di chi, invocando la parola "eretico", intende spegnere la libertà del pensiero. Il termine, spiega, non ha in sé nulla di negativo: viene dal greco *hairesitikos*, che indica semplicemente chi sceglie. L'eretico non è l'empio o il nemico di Dio, ma colui che esercita un atto intellettuale, compiendo una scelta tra ciò che ritiene vero e ciò che riconosce come falso. Allo stesso modo, parole come "setta", "scuola", "seguace", "scisma" hanno un'origine neutra o positiva, perché rimandano a forme di adesione consapevole. L'inversione semantica, che le ha rese sinonimi di menzogna o ribellione, è frutto di un'operazione ecclesiastica tesa a svalutare ogni pensiero autonomo. Il nome non contiene la colpa, né designa la falsità: ciò che conta è il contenuto cui si aderisce. Se l'eretico segue il vero, è dalla parte della verità, anche se viene condannato come scismatico. Se il settario aderisce alla ragione, è più vicino a Dio di chi sottomette l'intelligenza all'autorità. La nomenclatura ecclesiastica agisce dunque come una strategia di potere: rovescia i significati, criminalizza le parole, impone un lessico morale che identifica l'eresia con il male. Ma questa operazione è ideologica, non razionale. L'uso del termine "eretico" come offesa presuppone che vi sia una dottrina autorizzata a definirsi ortodossa e una autorità legittimata a decidere chi la viola. Koerbagh smonta entrambi i presupposti: non vi è ortodossia se non nella verità, e la verità non può essere imposta. La ragione non conosce autorità esterne, né si piega alla forza delle parole. Se "eretico" significa "colui che sceglie", allora il filosofo che sceglie la verità contro la menzogna è il solo vero eretico in senso onorevole. E se "scisma" significa "separazione", allora il distacco dalla falsità è una separazione virtuosa. Per Koerbagh non vi è nulla di

più ingannevole che l'uso dei nomi come strumenti di condanna. La lingua della teologia serve a nascondere, non a rivelare. Essa non descrive, ma decide. Non nomina ciò che è, ma crea ciò che le conviene. I nomi sono armi, non strumenti. La lotta contro l'eresia è prima di tutto una lotta contro un significante scomodo: si trasforma il dissenso in crimine, la libertà in ribellione, la riflessione in deviazione. Ma se si restituisce ai termini il loro significato originario, allora l'eretico non è altro che un uomo che ragiona. E se la ragione è il solo criterio della verità, allora l'eretico può essere, e spesso è, più vicino alla verità di chi si dice ortodosso. Koerbagh rivendica questo diritto semantico: il diritto di scegliere, di seguire, di separarsi, di dissentire. Non è nel nome che risiede l'errore, ma nell'intenzione e nel contenuto. Chi aderisce a ciò che è falso, anche se si dice cattolico, è un eretico nel senso reale. Chi aderisce a ciò che è vero, anche se è detto scismatico, è vicino a Dio. Questa inversione sovverte ogni classificazione ecclesiastica. Non la fedeltà formale a una dottrina fa l'uomo giusto, ma la sua capacità di aderire alla verità con la mente. Non l'unità apparente garantisce la salvezza, ma la scelta onesta. Il linguaggio dei teologi è dunque un linguaggio rovesciato: chi pensa è condannato, chi obbedisce è lodato. Koerbagh denuncia questo schema come fraudolento. Il vero pericolo non è l'eretico, ma l'uomo che non pensa. La vera colpa non è la scelta, ma l'accettazione cieca. L'autentico danno non è la scissione, ma l'uniformità imposta. Il testo non invita a difendere ogni forma di dissenso, ma chiede che si giudichi non in base al nome, ma in base al contenuto. Se l'eretico è colui che rifiuta l'errore, allora è benedetto. Se la setta è il luogo della ricerca, allora è virtuosa. Se la scuola è la comunità del vero, allora è santa. La semantica della religione ufficiale è dunque una strategia di controllo. Cambiare il nome significa cambiare il giudizio. E Koerbagh, restituendo il nome "eretico" al suo significato primo, compie un gesto filosofico e politico insieme. La verità non ha bisogno di protezione nominale: si difende da sé. E il pensiero non si lascia vincolare dai decreti della lingua istituzionale. Il diritto di nominare è il primo potere del tiranno. Ma il primo atto del filosofo è restituire alle parole la loro verità.

Nel pensiero moderno l'interesse per la legittimità del dissenso si accompagna spesso a una riflessione critica sul linguaggio con cui l'autorità religiosa lo ha storicamente neutralizzato. In molti casi la parola "eretico" è riconfigurata non come

marchio d'infamia ma come indice di coraggio intellettuale. Spinoza²¹² osserva che la libertà di filosofare è spesso repressa mediante l'accusa di empietà, ma tale accusa, anziché fondarsi sulla falsità della dottrina contestata, si appoggia sulla paura che essa possa minare il potere ecclesiastico; egli nota che le autorità preferiscono l'obbedienza al vero, e che ogni pensiero divergente è trattato come crimine perché non si lascia piegare alla dottrina comune. Bruno²¹³ insiste sulla necessità di distinguere tra la scelta consapevole e l'errore deliberato, affermando che chi si separa dall'opinione dominante non per capriccio ma per fedeltà alla ragione merita rispetto e non condanna; per lui il filosofo, anche se isolato, non è eretico nel senso negativo, ma è testimone della verità naturale contro l'imposizione dogmatica. Da Costa²¹⁴ contesta l'uso denigratorio del termine eretico nella tradizione rabbinica, sostenendo che molte delle dottrine considerate pericolose non sono altro che interpretazioni razionali del testo sacro, e che la violenza semantica nasce dal timore di perdere il controllo sulle masse. In Meyer²¹⁵ l'analisi del concetto di interpretazione mostra che la verità non si impone per autorità, e che chi rifiuta l'uniformità dogmatica non va giudicato per il nome che porta ma per la coerenza delle sue argomentazioni; egli propone che i termini "setta" e "scuola" siano restituiti alla loro dimensione originaria di comunità di ricerca. Socini²¹⁶, pur mantenendo una forma pubblica di prudenza, afferma che l'accusa di eresia non dovrebbe cadere su chi ragiona in modo diverso, ma su chi rifiuta di rispondere alle obiezioni con chiarezza; per lui il dibattito è essenziale alla verità, e il nome non deve sostituire l'argomento. Hobbes²¹⁷, nel contesto civile, considera l'etichetta di eresia uno strumento con cui i pastori si arrogano un potere che non deriva da Dio ma dalla tradizione, e ritiene che nessun cittadino debba essere perseguito per aver sostenuto dottrine non approvate se queste non minacciano la pace comune. Machiavelli²¹⁸ non discute direttamente la questione religiosa, ma il suo disprezzo per la rigidità dogmatica della religione cristiana si

²¹² Cfr. Spinoza 1670, XX.

²¹³ Cfr. Bruno 1584d, I.

²¹⁴ Cfr. (da) Costa 1624, I, 5.

²¹⁵ Cfr. Meyer 1666, IV.

²¹⁶ Cfr. Socini 1656a, pp. 13-17; 119-124.

²¹⁷ Cfr. Hobbes 1651, IV, 43.

²¹⁸ Cfr. Machiavelli 1531, I, 12.

manifesta nell'elogio di coloro che, pur emarginati, hanno avuto il coraggio di fondare nuove vie interpretative della morale e della religione civica. Descartes²¹⁹ non si sofferma sul concetto di eresia, ma la sua insistenza sulla necessità di giudicare con la propria ragione e di sospendere ogni credenza non evidente implica che chi rifiuta un dogma imposto senza fondamento chiaro non agisce da ribelle, ma da filosofo. Van den Enden²²⁰ è tra i più vicini a Koerbagh: egli afferma che in uno Stato libero ogni cittadino deve avere il diritto di sostenere pubblicamente ciò che ritiene vero, e che le autorità religiose non possono impedire la ricerca razionale senza cadere nel dispotismo spirituale; per lui i cosiddetti eretici sono spesso i soli a salvaguardare la dignità del sapere. De la Court²²¹ considera la libertà di opinione religiosa un bene civile fondamentale, e osserva che il linguaggio con cui si condannano le sette è usato per rafforzare l'unità di facciata, non per promuovere la verità; egli invita a giudicare ogni dottrina secondo la sua utilità pubblica e non secondo le categorie costruite dalla tradizione clericale. In tutti questi pensatori emerge una convergenza: il dissenso, se fondato sulla ragione, non è deviazione ma variazione legittima; il nome di eretico, se usato contro chi pensa, non denuncia un male ma rivela un potere che si sente minacciato. L'uso strumentale del linguaggio è parte integrante del controllo ecclesiastico, e la riabilitazione semantica del dissenso rappresenta una forma di resistenza intellettuale. In Koerbagh questo gesto diventa programmatico: egli non solo difende l'eretico, ma ne rivendica la funzione. L'eresia non è una patologia del pensiero, ma la sua condizione. Non è un'anomalia, ma un'esigenza. Non è una frattura da sanare, ma un'apertura da comprendere. Nella prospettiva di questi autori, l'accusa di eresia ha valore rivelatore: essa dice di più su chi accusa che su chi è accusato. Dove il nome sostituisce la critica, la teologia diventa repressione. E dove il nome è contestato, inizia la filosofia.

Koerbagh prosegue l'indagine iniziata nei paragrafi precedenti concentrandosi sulla genealogia dell'ostilità contro l'eresia, mostrando come la connotazione negativa non nasca dal significato del termine, ma dalla manipolazione ideologica operata dalle autorità religiose. Se in sé l'atto di scegliere o di aderire a una dottrina non implica alcuna colpa, è solo nel contesto della polemica confessionale che l'eresia viene equiparata all'errore,

²¹⁹ Cfr. Descartes 1641, AT VII, p. 18.

²²⁰ Cfr. (van den) Enden 1665, 8.

²²¹ Cfr. (de la) Court 1662b, I, 6.

alla malizia o alla follia. Questo passaggio, da un significato neutro a una valenza morale negativa, non avviene in modo naturale ma per costruzione deliberata. Sono coloro che detengono il potere spirituale a decidere quali dottrine debbano essere considerate legittime e quali no, e a stabilire che chi se ne discosta debba essere squalificato. Koerbagh denuncia questo meccanismo con grande lucidità: i nomi non sono descrizioni imparziali, ma strumenti politici. Definire “eretico” un uomo che pensa diversamente equivale a costruirne l’immagine pubblica come deviato, infido, pericoloso, anche quando le sue idee sono fondate su ragione e coerenza morale. La condanna non si fonda sull’analisi del contenuto, ma sull’imposizione di un’etichetta. Si tratta, in altri termini, di una semantica del potere. L’autorità religiosa, non potendo sempre contestare razionalmente i contenuti alternativi, sceglie di neutralizzarli tramite la delegittimazione nominale. E poiché la maggior parte degli uomini tende ad accettare ciò che è presentato con sicurezza, la strategia funziona. Koerbagh mette a nudo questa dinamica: le Chiese non si limitano a difendere le proprie dottrine, ma operano una costruzione linguistica del nemico. L’eretico diventa l’altro assoluto, il mostro logico, l’impuro. Non importa se la sua condotta è virtuosa, se le sue affermazioni sono fondate, se il suo ragionamento è limpido: è sufficiente che venga etichettato per renderlo oggetto di riprovazione. La verità o la falsità non contano più. Conta il marchio. E quel marchio non nasce dalla verità, ma dalla volontà di escludere. L’accusa di eresia non è dunque una conclusione, ma un punto di partenza: non segue l’esame dei contenuti, ma lo precede. È uno strumento per evitare il confronto, non per risolverlo. È un modo per vietare la parola. Koerbagh sottolinea come tale operazione produca effetti devastanti sulla possibilità di ricerca: se ogni dissenso è condannato in anticipo, nessuna verità può essere raggiunta. La paura del nome blocca il pensiero. La minaccia di scomunica impedisce l’indagine. E ciò che ne risulta non è l’unità, ma la paralisi. Le dottrine sopravvivono non perché sono vere, ma perché chi le contesta viene ridotto al silenzio. In questo contesto, il male non è nell’eresia, ma nel sistema che la vieta. L’autorità si arroga il diritto di decidere cosa è ortodosso non per amore della verità, ma per conservazione del dominio. È una forma di conservatorismo spirituale che non accetta il rischio della discussione. Ma Koerbagh ribalta l’intera costruzione: se un uomo aderisce alla verità, allora il nome con cui viene chiamato è irrilevante. Se ciò che egli dice è razionale, non importa che venga definito eretico. Il contenuto deve prevalere sull’etichetta. E anzi, spesso l’etichetta è un segno che l’uomo

ha colto qualcosa di vero. Perché l'autorità attacca ciò che la minaccia. La storia della conoscenza mostra che molte idee prima bollate come eretiche sono divenute patrimonio comune. E ciò che oggi è condannato può essere domani accettato. Koerbagh invita quindi a sospettare delle condanne rapide. Non tutto ciò che viene detto "eretico" è falso. Non tutto ciò che viene detto "ortodosso" è vero. La verità non ha bisogno di immunità semantica. E l'errore non si dissolve con un nome. L'esame deve fondarsi sulla ragione, non sulla consuetudine. Se l'eretico ha torto, va mostrato. Se ha ragione, va ascoltato. In entrambi i casi, va trattato come un uomo. Ma il sistema ecclesiastico non accetta questo principio. Per esso, chi dissente è già colpevole. E la colpa non è ciò che si dice, ma il fatto stesso di parlare. Koerbagh denuncia questa violenza con fermezza. La repressione del pensiero non si fa solo con le armi o le prigioni: si fa con i nomi. Si fa con le parole. Si fa con il linguaggio. Chi controlla il linguaggio controlla l'opinione. E chi controlla l'opinione impedisce la verità. L'analisi etimologica dei nomi è dunque un atto politico. Non si tratta di curiosità lessicale, ma di demistificazione. Restituire ai termini il loro significato originario è restituire al pensiero la sua libertà. Koerbagh mostra che il discredito dell'eresia non nasce dal confronto, ma dalla paura. L'autorità teme ciò che non può governare. E ciò che non può governare è ciò che pensa.

L'identificazione tra dissenso e colpa è stata oggetto di critiche da parte di numerosi autori moderni, i quali hanno mostrato come la categoria di eresia non rispecchi una deviazione oggettiva dalla verità, ma una decisione strategica operata da chi vuole consolidare il proprio potere dottrinale. Spinoza²²² analizza le cause della persecuzione contro i filosofi non in funzione della falsità delle loro opinioni, ma come effetto della paura che esse ispirano alle autorità ecclesiastiche, per le quali ogni opinione non conforme rappresenta una minaccia al loro monopolio interpretativo. Bruno²²³, in forma satirica e visionaria, costruisce un universo simbolico in cui la falsa religione reprime le virtù celesti e condanna come eretico chi rifiuta di piegarsi al culto dell'apparenza: per lui l'eresia è lo stigma imposto a chi non finge di credere, e il vero dissidente non è l'immorale, ma il fedele alla ragione. Hobbes²²⁴ descrive con chiarezza il modo in cui la Chiesa ha utilizzato l'accusa di eresia per rafforzare il proprio dominio politico,

²²² Cfr. Spinoza 1670, XVII.

²²³ Cfr. Bruno 1584d, II.

²²⁴ Cfr. Hobbes 1651, III, 42.

trasformando opinioni discutibili in colpe capitali e creando uno spazio teologico che vieta ogni pluralità di giudizio. Meyer²²⁵ insiste sul ruolo della chiarezza e della trasparenza nel discernimento della verità, affermando che ciò che non può essere discusso apertamente non può essere assunto come dogma, e che chi viene definito eretico senza possibilità di replica è vittima di un'autorità che teme il confronto. Machiavelli²²⁶, benché operi in un contesto politico, osserva che le religioni che vietano il dissenso si trasformano in strumenti di dominio più che in scuole di virtù, e che il sospetto verso l'opinione libera è sintomo di debolezza istituzionale e non di forza teologica. Socini²²⁷ denuncia il ricorso alla scomunica come mezzo per evitare il dibattito, sostenendo che una religione che ha bisogno di minacciare chi dissente è una religione insicura del proprio fondamento; per lui il vero credente è colui che, anche di fronte alla condanna, continua a ragionare. Van den Enden²²⁸ analizza l'impatto sociale dell'etichettamento ideologico, mostrando che la stigmatizzazione pubblica del dissenso ha come effetto la disattivazione della coscienza critica, e propone che in uno Stato libero nessuna dottrina possa essere imposta a scapito della libertà di parola. De la Court²²⁹ considera il ricorso al discredito semantico come un indice della decadenza di una religione: quando una Chiesa preferisce etichettare piuttosto che spiegare, significa che ha smesso di argomentare e ha iniziato a governare con la paura. Da Costa²³⁰ denuncia l'ipocrisia delle autorità rabbiniche che, pur appellandosi alla verità, puniscono ogni interpretazione autonoma della Scrittura, rivelando che l'eresia è in realtà il nome con cui si combatte la libertà esegetica. Descartes²³¹, pur evitando ogni implicazione religiosa esplicita, afferma che ogni verità deve essere giudicata con il criterio dell'evidenza, e che nessuna autorità può impedire al soggetto di sospendere il giudizio: da ciò si deduce che la colpa non può risiedere nell'atto di dubitare, ma solo nell'adesione a ciò che non è chiaro. In tutti questi pensatori si delinea un criterio condiviso: l'errore non è dissenso, ma imposizione; la

²²⁵ Cfr. Meyer 1666, VI.

²²⁶ Cfr. Machiavelli 1531, I, 11.

²²⁷ Cfr. Socini 1656b, pp. 21-24; pp. 119-124.

²²⁸ Cfr. (van den) Enden 1665, 10.

²²⁹ Cfr. (de la) Court 1662b, II, 5.

²³⁰ Cfr. (da) Costa 1624, I, 6.

²³¹ Cfr. Descartes 1641, AT VII, p. 32.

falsità non è nella divergenza, ma nella pretesa di infallibilità; l'inimicizia non è pensare altrimenti, ma impedire agli altri di pensare. L'eresia come colpa è una costruzione storica, non un dato teologico. È un'invenzione giuridico-religiosa, non un errore speculativo. È un meccanismo di difesa del potere, non una reazione alla menzogna. Koerbagh, nei paragrafi terzo e quarto, intercetta questa dinamica e la rende esplicita: il discredito non segue dalla verità, ma dalla convenienza; l'insulto non nasce dalla logica, ma dalla strategia. Il nome "eretico" è attribuito non a chi sbaglia, ma a chi disturba; non a chi mente, ma a chi osa. E in questo senso la verità non sta dalla parte di chi accusa, ma dalla parte di chi subisce l'accusa. Il pensiero moderno, in queste sue articolazioni, non si limita a difendere il dissenso: ne mostra la necessità, la legittimità, l'utilità. L'eresia, lungi dall'essere una deviazione da correggere, è un gesto che interrompe la catena dell'obbedienza, e quindi un atto costitutivo della libertà spirituale.

Koerbagh nei paragrafi quinto e sesto porta alle estreme conseguenze la riabilitazione semantica avviata all'inizio del capitolo, attribuendo al termine "eretico" un valore pienamente positivo. Non si limita più a mostrare che l'eresia non è colpa in sé: afferma ora che essa è, in molti casi, l'effetto necessario di un comportamento razionale e virtuoso. L'eretico è colui che, non volendo sottomettersi all'errore, rifiuta di aderire a una dottrina che riconosce come falsa. In tal senso, egli non solo è innocente: è meritevole. L'atto ereticale diventa dovere morale. Koerbagh definisce l'eretico come "colui che non vuole seguire una falsità o errore, o chi non vuole aderire a una dottrina falsa": la definizione, pur semplice, ha una portata straordinaria. Essa sostituisce alla condanna un elogio implicito. L'eretico non è più il ribelle irrazionale, ma il pensatore integro. La rottura con la dottrina dominante non è una colpa, ma un segno di onestà. Il vero male, afferma Koerbagh, è seguire ciò che si sa essere falso. L'uomo che riconosce un errore e vi aderisce per convenienza o timore è meno virtuoso dell'uomo che lo rifiuta, anche se per farlo deve sopportare l'isolamento, l'accusa, la persecuzione. Il conformismo, se contrario alla coscienza, è immoralità. La sottomissione all'errore, se consapevole, è complicità. L'eresia, in questa prospettiva, diventa il gesto con cui l'individuo salva la propria integrità. Essa non è una scelta arbitraria, ma una necessità interiore. L'adesione alla verità, anche contro il mondo, è il solo criterio etico riconoscibile. Koerbagh insiste su questo punto con forza crescente: chi riconosce un errore e lo accetta per evitare il dissenso tradisce se stesso. La verità, anche se impopolare,

resta verità. L'opinione della moltitudine, anche se unanime, non può prevalere sul giudizio della ragione. Il numero non fa la verità. La tradizione non giustifica la menzogna. L'autorità non può mutare ciò che è. L'uomo che resta fedele alla propria mente, anche se contro il mondo intero, è più vicino alla divinità di colui che adora ciò che sa essere falso. La condanna dell'eretico, in questo quadro, si rovescia in condanna di chi condanna. Il tribunale ecclesiastico che punisce il dissenso si mostra non come difensore del vero, ma come persecutore della giustizia. L'accusa di eresia perde così ogni legittimità. Non perché tutte le eresie siano vere, ma perché la verità non può essere giudicata dal potere. La scelta dell'intelletto prevale sulla coazione dell'istituzione. Koerbagh non santifica il dissenso in sé, ma ne rivendica la dignità morale. Il rifiuto dell'errore è una scelta legittima, anzi necessaria. L'uomo che non pensa, o che pensa e non agisce, è complice della falsità. L'eretico, se lo è per adesione alla verità, è esempio e non deviazione. Questo rovesciamento introduce una logica del giudizio completamente diversa da quella ecclesiastica. Non si chiede più a chi si aderisce, ma a cosa si aderisce. Non importa il nome della scuola, ma la qualità della dottrina. L'unità non è più un bene se ottenuta al prezzo del silenzio. L'obbedienza non è più una virtù se esercitata contro la coscienza. Koerbagh articola qui una delle più compiute giustificazioni etiche del dissenso. Il diritto di pensare si traduce nel dovere di scegliere. E la scelta, se guidata dalla ragione, è sempre superiore alla sottomissione. L'eretico diventa la figura del cittadino libero, del sapiente integro, del testimone della verità. Chi lo condanna si rivela invece come custode del conformismo e difensore dell'ignoranza. La paura dell'eresia, mostra Koerbagh, nasce solo in chi ha interesse a impedire il pensiero. Ma il pensiero non può essere arrestato. E l'eresia non può essere estirpata senza estirpare la ragione stessa. È l'idea stessa di verità che impone il rischio dell'eresia. Dove non si può scegliere, non si può credere. Dove non si può dissentire, non si può aderire. La libertà non è un privilegio, ma una condizione. L'eretico che sceglie è più vicino al divino dell'ortodosso che ripete. Koerbagh afferma tutto questo senza alcuna retorica: lo dice in forma secca, lucida, con il linguaggio della chiarezza. L'eretico è semplicemente colui che non vuole seguire il falso.

L'idea che la verità obblighi alla scelta e che l'accettazione dell'errore per paura o opportunismo sia una forma di colpa ricorre con forza in molti pensatori moderni, i quali

vedono nella libertà intellettuale non solo un diritto ma una responsabilità. Spinoza²³² afferma che la ragione è la sola guida affidabile nella ricerca del vero e che chi riconosce l'infondatezza di una dottrina ma continua a sostenerla si rende colpevole contro la propria natura razionale; la coerenza tra giudizio e parola è per lui segno di virtù, e ogni dissonanza imposta dall'esterno è forma di servitù dell'animo. Bruno²³³ insiste sul coraggio necessario per restare fedeli all'intelletto anche a costo della persecuzione: l'uomo che vede ciò che è e non lo dice o, peggio, lo nega, si sottrae alla propria vocazione spirituale; la verità, sostiene, non salva chi la conosce e la rinnega, ma solo chi la afferma con costanza. In Socini²³⁴ si trova l'idea che la coscienza razionale sia giudice supremo in materia di fede, e che ogni compromesso con ciò che si sa essere falso costituisca una forma di menzogna spirituale: egli afferma che l'errore consapevole è più grave dell'ignoranza involontaria. Hobbes²³⁵, pur attento alla stabilità civile, riconosce che l'obbligo morale di dire il vero secondo coscienza non viene meno neppure quando le opinioni sono controverse, e distingue tra il rispetto esteriore dovuto all'autorità e l'integrità interiore che impone di non aderire a ciò che la ragione rigetta. Meyer²³⁶ fonda l'etica intellettuale sulla trasparenza dell'intelletto, affermando che nessun uomo può essere giustificato se pronuncia una dottrina che non crede: l'uso corretto della ragione comporta l'adesione solo a ciò che si può giustificare in pubblico. Da Costa²³⁷ descrive con amarezza il destino di chi, costretto a scegliere tra la verità e l'appartenenza, sceglie la seconda contro la prima: la sua denuncia non è solo rivolta alla tradizione rabbinica ma a ogni sistema che imponga la simulazione per sopravvivere. Descartes²³⁸ impone come regola metodica l'adesione esclusiva a ciò che appare chiaramente e distintamente: ogni altra proposizione, anche se tradizionale, deve essere sospesa, e chi vi aderisce per abitudine o timore agisce contro la propria ragione. Van den Enden²³⁹ afferma che la libertà di pensare non è solo tolleranza ma fondamento della verità, e che ogni individuo

²³² Cfr. Spinoza 1677b, IV, P. 72.

²³³ Cfr. Bruno 1584d, III.

²³⁴ Cfr. Socini 1656a, pp. 45-48; pp. 118-124.

²³⁵ Cfr. Hobbes 1651, IV, 46.

²³⁶ Cfr. Meyer 1666, X.

²³⁷ Cfr. (da) Costa 1624, II, 2.

²³⁸ Cfr. Descartes 1641, AT VII, p. 62.

²³⁹ Cfr. (van den) Enden 1665, 11.

ha il dovere di seguire ciò che ritiene giusto anche se l'opinione comune lo condanna; egli propone che l'educazione insegni a riconoscere e scegliere il meglio, non a ripetere il consueto. Machiavelli²⁴⁰, pur non filosofando in termini religiosi, esalta il cittadino che si oppone all'opinione dominante quando essa minaccia la virtù pubblica, e ritiene che la vera forza risieda nella capacità di opporsi alla moltitudine se questa ha smarrito il senso della misura. De la Court²⁴¹ considera l'uomo ragionevole colui che persegue il vantaggio comune anche contro le apparenze e i consensi apparenti: egli non chiama eretico chi dissente, ma chi si nasconde dietro l'unità per evitare il giudizio. Tutti questi autori, pur con sfumature differenti, convergono in un punto essenziale: la verità esige una presa di posizione, e il non scegliere è una forma di compromesso che degrada l'uomo. Koerbagh, nei paragrafi quinto e sesto, rende questa esigenza ancora più netta: chi vede un errore e lo segue tradisce la propria umanità. La fedeltà alla ragione non è un lusso, ma un dovere. La menzogna consapevole è più grave della fede inconsapevole. L'eresia, intesa come rifiuto dell'errore riconosciuto, è perciò una forma di rettitudine. La sua condanna non misura la sua verità. Chi si lascia intimidire dal nome non merita la verità. Chi la segue, anche da solo, la testimonia. L'eretico razionale non è un deviante, ma un esempio.

Koerbagh nel settimo paragrafo oppone con decisione il culto razionale alla religione fondata sull'imposizione, indicando nella libertà del giudizio la sola condizione autentica per ogni rapporto con il divino. Il suo tono, pur sempre controllato, si fa qui esplicitamente polemico. Egli afferma che la religione che impone se stessa con la forza, che vieta l'uso del giudizio, che minaccia con la dannazione chi si discosta dall'opinione dominante, non è religione ma superstizione. L'interdetto al pensiero diventa segno certo della falsità. La vera religione, dice, non ha bisogno di minacciare per imporsi. La verità, se tale, si afferma da sé. Nessuna autorità può legittimamente impedire all'uomo di pensare, né alcun dogma può sottrarsi alla verifica. La religione che pretende di imporsi vietando l'esame razionale si rivela per ciò stesso inaccettabile. Koerbagh insiste: se una dottrina proibisce il dubbio, se una Chiesa condanna la libertà, se un predicatore vieta la riflessione, allora non siamo più in presenza di religione ma di dominio. Il cuore del problema è individuato con estrema precisione: la coercizione spirituale non è mai indice di verità. Non è l'accordo che fa la religione, ma la convinzione. L'obbedienza cieca non

²⁴⁰ Cfr. Machiavelli 1531, I, 16.

²⁴¹ Cfr. (de la) Court 1660, II, 4.

produce fede, ma paura. La ripetizione imposta non genera conoscenza, ma conformismo. Koerbagh non nega che esista una verità religiosa: nega che questa possa essere difesa con i mezzi della costrizione. Dove non è possibile giudicare, non è possibile credere. Dove l'intelletto è sospeso, la fede diventa meccanismo. Non è la moltitudine a decidere, né il sacerdote a comandare: è la ragione che illumina. Se una religione è vera, essa potrà essere riconosciuta con l'intelletto. Se non è accessibile alla mente, allora è inganno. Koerbagh mostra che il divieto di ragionare è il segno più chiaro della superstizione. La vera religione, dice, si presenta alla mente e chiede di essere giudicata. Non vieta la critica, la desidera. Non teme il confronto, lo provoca. Non condanna chi domanda, ma accoglie chi interroga. La sua unica condizione è la libertà. Per questo, ogni religione imposta perde la sua autenticità. La coercizione è incompatibile con la verità. Il Dio della ragione non vuole schiavi, ma uomini. Il culto razionale non prevede genuflessioni obbligatorie, ma intelligenza in azione. L'essenza della religione autentica è il riconoscimento, non la sottomissione. Koerbagh denuncia il sistema opposto: quello che chiama eresia ogni riflessione, che punisce ogni deviazione, che trasforma la dottrina in legge penale. Una religione simile non è superiore al paganesimo: è inferiore, perché mentre le religioni antiche rispettavano la diversità dei riti, le religioni dogmatiche contemporanee pretendono l'uniformità assoluta. E questa pretesa è segno di decadenza. Dove tutti dicono lo stesso, nessuno pensa. Dove la voce è una sola, la mente tace. Dove il dissenso è condannato, la verità è impronunciabile. Il rifiuto della libertà non è solo un errore: è una bestemmia. Per Koerbagh, Dio è ragione, e chi vieta la ragione bestemmia Dio. La religione imposta è quindi un ossimoro: è una violenza travestita da fede. Essa chiede adesione, ma impone silenzio. Chiede consenso, ma infligge punizione. Chiede obbedienza, ma vieta l'anima. Il vero culto non ha tribunali, non ha inquisitori, non ha decreti. Ha solo la mente che cerca, la coscienza che giudica, la parola che interroga. Tutto il resto è parodia. Koerbagh non propone una nuova religione da imporre: propone che ogni uomo sia giudice della verità. Non ognuno nel vuoto, ma ognuno secondo ragione. L'intelligenza, per lui, è la sede del divino. Dove essa è negata, Dio è escluso. La religione vera deve essere compatibile con la libertà. Se non lo è, non è degna di essere seguita. L'uomo che crede sotto minaccia non crede. L'uomo che obbedisce per paura non aderisce. Solo chi comprende può essere pio. La religione autentica non è fatta di riti, di autorità, di recinti. È fatta di verità riconosciuta. E la verità non si impone. Si rivela

nella mente. Il settimo paragrafo di Koerbagh si chiude così con un monito chiaro: chi impone la religione distrugge la religione. Chi vieta il pensiero abolisce Dio. Chi punisce la riflessione tradisce la fede. La vera religione comincia quando l'intelletto può parlare.

Numerosi pensatori moderni condividono la tesi secondo cui la religione, se imposta, perde ogni valore autentico e si trasforma in superstizione o in mezzo di dominio. Spinoza²⁴² sostiene che la vera pietà consiste nell'agire secondo giustizia e carità, e che ogni religione che si fonda sull'obbedienza cieca e non sulla comprensione razionale è contraria alla legge divina naturale; egli afferma che la coercizione in materia di fede genera solo ipocrisia e non virtù. Bruno²⁴³ attribuisce alla religione vera un carattere interiore, fondato sul pensiero e non sulla minaccia, e afferma che ogni culto che impone la sottomissione non promuove la verità ma la paura; egli contrappone la divinità razionale all'idolo che chiede servitù. Hobbes²⁴⁴, pur giustificando l'intervento dello Stato nella disciplina dei culti per motivi civili, riconosce che la fede non può essere comandata e che l'autorità non può generare convinzione spirituale: l'assenso può essere estorto, ma non reso sincero. Meyer²⁴⁵ stabilisce che l'adesione religiosa è legittima solo se fondata sulla spiegazione pubblica e razionale, e che ogni dogma sottratto alla discussione si espone al sospetto di essere arbitrario; egli ritiene che la libertà di giudizio sia condizione necessaria per il vero culto. Da Costa²⁴⁶ condanna la religione rabbinica per aver trasformato l'obbedienza rituale in fine assoluto, e osserva che il rispetto formale delle norme, se imposto, conduce a una pratica vuota e priva di significato; la religione autentica, per lui, è quella che parla alla ragione e non solo alla disciplina. Descartes²⁴⁷ evita ogni confronto diretto con le religioni rivelate, ma il suo metodo implica che ogni adesione priva di evidenza debba essere sospesa, e che la verità non possa essere trasmessa per imposizione, ma solo per comprensione chiara e distinta. Socini²⁴⁸, pur fedele alla Scrittura, afferma che nessuna dottrina può essere imposta senza

²⁴² Cfr. Spinoza 1670, XX.

²⁴³ Cfr. Bruno 1584d, I.

²⁴⁴ Cfr. Hobbes 1651, III, 42.

²⁴⁵ Cfr. Meyer 1666, VII.

²⁴⁶ Cfr. (da) Costa 1624, II, 4.

²⁴⁷ Cfr. Descartes 1641, AT VII, p. 18.

²⁴⁸ Cfr. Socini 1656a, pp. 41-46; pp. 116-120.

argomentazione e che ogni fede deve essere frutto di convincimento razionale: la coercizione, per lui, è segno di debolezza e non di verità. Van den Enden²⁴⁹ inserisce la libertà religiosa tra i fondamenti dello Stato libero, affermando che nessuna autorità può impedire a un cittadino di cercare la verità secondo la propria intelligenza; egli propone che la religione venga trattata come scienza, discutibile e rivedibile da ogni mente educata. Machiavelli²⁵⁰, osservando gli effetti politici della religione, rileva che le Chiese che vietano il dissenso e puniscono la libertà producono sudditi deboli, non cittadini virtuosi; egli ritiene che la religione civile debba favorire il giudizio e non l'obbedienza incondizionata. De la Court²⁵¹ considera la libertà di pensiero religiosa indispensabile per il bene pubblico, e afferma che ogni imposizione produce ignoranza e divisione; la religione che vieta il confronto, secondo lui, distrugge il tessuto civile e trasforma il culto in superstizione. In questi autori si trova un filo comune: la verità religiosa deve essere riconosciuta, non imposta; la persuasione è superiore al comando; la mente libera è il solo luogo possibile della fede autentica. Quando una dottrina vieta il giudizio, essa si pone fuori dalla sfera della religione. L'elemento distintivo non è il contenuto ma il metodo: ciò che viene trasmesso con la minaccia non può essere creduto; ciò che sopravvive solo perché non può essere discusso si disvela come debole. Koerbagh, nel settimo paragrafo, articola con chiarezza questo principio: la religione che impone è già smentita nel suo stesso gesto. Il vero Dio parla alla ragione e non alla paura. Il culto che vieta il pensiero non merita adesione. La mente, se costretta, non conosce. L'adesione autentica nasce dalla libertà. La religione razionale non richiede uniformità, ma lucidità. La fede, se sincera, si fonda su ciò che può essere compreso. Dove la minaccia è necessaria, la verità è assente. La libertà non è tolleranza: è condizione stessa del divino.

La sola vera religione è la verità: contro il culto, la rivelazione e la mediazione

Koerbagh nei paragrafi ottavo, nono e decimo elabora una concezione sistematica della vera religione, fondata non su libri, culti o istituzioni, ma sulla ragione naturale e sulla capacità universale dell'uomo di accedere al divino senza intermediari. Questa

²⁴⁹ Cfr. (van den) Enden 1665, 12.

²⁵⁰ Cfr. Machiavelli 1531, I, 11.

²⁵¹ Cfr. (de la) Court 1662b, II, 6.

costruzione positiva segna un momento decisivo nell'architettura del capitolo: dopo aver smascherato la strategia retorica delle Chiese e la violenza semantica dell'autorità, l'autore propone ora un'alternativa razionale che non è riduzione morale, ma elevazione teologica. La vera religione, afferma, non si identifica con una confessione particolare, con un rito, con una scrittura canonica, né con una gerarchia di ministri: essa è l'adesione libera dell'intelletto alla verità che si manifesta per via di ragione. In questo senso, è accessibile a tutti, in ogni tempo, in ogni luogo, a prescindere dalla lingua, dalla nascita, dall'educazione o dall'appartenenza culturale. La religione autentica è universale perché fondata su ciò che ogni essere umano possiede: la capacità di comprendere, di giudicare, di riconoscere l'ordine delle cose. Koerbagh insiste: chi possiede la ragione possiede il criterio del divino. Non vi è bisogno di rivelazioni particolari, né di insegnamenti segreti, né di illuminazioni mistiche. Dio ha parlato a tutti nella stessa lingua: quella dell'essere, del vero, del giusto. E questa lingua si comprende con l'intelletto. Ogni dottrina che pretende di mediare tra l'uomo e Dio, ogni chiesa che si proclama depositaria esclusiva della salvezza, ogni teologo che si propone come interprete necessario del mistero non fa altro che offuscare ciò che è chiaro, complicare ciò che è semplice, oscurare ciò che è già presente in ciascuno. La religione non è possesso di pochi, ma diritto di tutti. L'accesso al divino non è questione di riti, ma di comprensione. L'adorazione non consiste in gesti esteriori, ma nella conoscenza dell'ordine razionale del mondo. L'obbedienza non è sottomissione a precetti oscuri, ma conformità alla legge naturale dell'intelligenza. Koerbagh rovescia così l'intero impianto delle religioni rivelate: ciò che esse pongono come fondamento (il testo, la tradizione, l'autorità) è da lui dichiarato accidentale, e ciò che esse temono (il giudizio, la critica, la ragione) diventa il cuore della religione autentica. Il vero culto consiste nel vivere secondo ragione. E vivere secondo ragione significa conoscere Dio nel modo in cui egli può essere conosciuto: non come persona che parla, giudica, punisce o salva, ma come ordine eterno, causa necessaria, legge immutabile. La religione fondata su questo Dio non ha bisogno di templi, né di sacerdoti, né di miracoli. Essa non promette premi, né minaccia castighi. Non chiede sacrifici, né comanda processioni. Chiede soltanto l'uso retto dell'intelletto. E questo uso è alla portata di tutti. Koerbagh non parla per un'élite: egli crede nella razionalità di ogni uomo. Se la religione è vera, allora è comprensibile. Se è comprensibile, allora è accessibile. Se è accessibile, allora è universale. E se è universale, allora non può essere riservata a una

chiesa, a un popolo, a una lingua. La religione che dice il contrario non è divina: è arbitraria. Non serve Dio, ma serve sé stessa. La religione vera, invece, non ha bisogno di difendersi con la violenza, né di imporsi con la legge, né di moltiplicare le cerimonie: essa vive nel cuore di ogni uomo che ragiona. La sua chiesa è il mondo, il suo rito è la comprensione, il suo tempio è l'universo. Koerbagh descrive questa religione con semplicità e forza: essa non è una proposta alternativa, è il ritorno all'origine. Prima delle dottrine, prima dei concili, prima delle guerre di religione, vi era la ragione. Prima delle scomuniche, prima dei dogmi, prima dei testi canonici, vi era la mente. L'uomo, dotato di intelletto, era già capace di conoscere Dio. Tutto ciò che è venuto dopo ha solo complicato, travisato, deviato. La religione autentica non è un'invenzione: è una scoperta. Non è un privilegio: è un compito. Non è una formula: è un'evidenza. E poiché tutti hanno accesso all'evidenza, tutti hanno accesso a Dio. L'inferno non minaccia chi non ha letto un libro, ma chi rifiuta ciò che la sua ragione gli mostra. Il paradiso non è premio per la conformità, ma risultato dell'intelligenza attiva. La religione, per Koerbagh, non ha bisogno di altro che della mente. E dove la mente è libera, Dio è presente. In questi paragrafi, l'eresia si dissolve nel sapere, la verità si emancipa dal dogma, e la pietà coincide con la lucidità. È la religione della luce.

L'idea che la religione autentica non risieda nella tradizione istituzionale né nel possesso di un canone sacro ma nella capacità naturale dell'uomo di riconoscere il divino per via di ragione è presente, con modulazioni diverse, in molte delle voci più radicali del pensiero moderno. Spinoza²⁵² sostiene che la vera pietà non consiste nell'adesione a dogmi o cerimonie ma nella pratica della giustizia e dell'amore verso il prossimo, principi che non hanno bisogno di intermediari per essere conosciuti poiché derivano dalla legge naturale che ogni uomo possiede interiormente. Bruno²⁵³ afferma che la divinità si manifesta nell'ordine infinito della natura e che ogni individuo può contemplarla e comprenderla senza alcun bisogno di sacerdoti o riti imposti, perché la mente è già parte del divino e l'intelligenza è il vero luogo della religione. Meyer²⁵⁴ propone che la comprensione razionale dei principi religiosi sia sufficiente alla vita virtuosa, e che nessun contenuto spirituale debba essere creduto se non può essere compreso con chiarezza

²⁵² Cfr. Spinoza 1670, XIV.

²⁵³ Cfr. Bruno 1584b, IV.

²⁵⁴ Cfr. Meyer 1666, V.

pubblica e trasmesso con metodo argomentativo accessibile a ogni intelletto educato. Da Costa²⁵⁵ nega che la conoscenza del divino dipenda dalla trasmissione scritturale e afferma che ogni uomo, mediante l'uso retto della propria ragione, può discernere il vero dal falso senza dover passare per la mediazione di un'autorità rabbinica o di una scuola religiosa particolare. Descartes²⁵⁶ impone come criterio fondamentale la trasparenza del contenuto: ciò che non può essere percepito con evidenza non può essere oggetto di adesione stabile, e ciò che l'intelletto non può distinguere con chiarezza deve essere sospeso dal giudizio fino a quando non sarà interamente comprensibile. Socini²⁵⁷ afferma che la salvezza non dipende dalla conoscenza di un testo o dall'adesione a una formula, ma dalla disponibilità dell'individuo a cercare la verità in modo razionale, e che ogni religione che vincoli la beatitudine a un contenuto estrinseco è da considerarsi moralmente ingiusta. Hobbes²⁵⁸, pur considerando l'autorità civile come regolatrice della religione esteriore, ritiene che il giudizio interiore appartenga all'individuo e che nessuna dottrina debba essere accettata come vera se non può essere dedotta dalla ragione naturale o confermata dall'esperienza. Van den Enden²⁵⁹ propone che l'educazione religiosa non debba trasmettere formule ma fornire strumenti di indagine, e che ogni cittadino debba essere in grado di comprendere, giudicare e spiegare le verità morali e spirituali con gli strumenti della propria intelligenza senza sottomettersi a una interpretazione obbligata. Machiavelli²⁶⁰, nella sua visione civile, difende l'idea che la religione utile alla vita pubblica sia quella che insegna la virtù senza misteri, e osserva che ogni dottrina che non può essere giustificata razionalmente produce sudditanza, non libertà. De la Court²⁶¹ osserva che ogni religione che pretenda di escludere dal bene comune chi non appartiene a una setta particolare è contraria all'interesse della società e che la vera religione è quella che si accorda con la ragione condivisa, non con la disciplina imposta. Tutti questi autori, in misura diversa, convergono su un principio fondamentale: ciò che è vero deve potersi

²⁵⁵ Cfr. (da) Costa 1624, II, 2.

²⁵⁶ Cfr. Descartes 1641, AT VII, p. 62.

²⁵⁷ Cfr. Socini 1656a, pp. 60–67; pp. 100–105.

²⁵⁸ Cfr. Hobbes 1651, IV, 43.

²⁵⁹ Cfr. (van den) Enden 1665, 13.

²⁶⁰ Cfr. Machiavelli 1531, I, 12.

²⁶¹ Cfr. (de la) Court 1660, II, 9.

mostrare a ogni mente disposta a ragionare, e ciò che si fonda sulla minaccia o sulla tradizione chiusa non ha valore spirituale. La religione che si appoggia sull'autorità è espressione di interesse, non di verità. Koerbagh, nei paragrafi tra l'ottavo e il decimo, articola questo concetto con chiarezza estrema: l'uomo possiede già tutto ciò che gli serve per conoscere Dio. Non deve essere istruito da un sacerdote, né iniziato a un mistero, né convertito a una formula. Deve solo esercitare la ragione. Esercitandola scopre che la religione autentica non ha confini confessionali, non ha gerarchie, non ha esclusivismi. È la religione della comprensione. La sua chiesa è l'universo, il suo testo è l'ordine delle cose, il suo catechismo è la coerenza. In questa prospettiva, la religione non è un'istituzione, ma una condotta. Non è una dottrina da imparare, ma una struttura da riconoscere. Non è una tradizione da accettare, ma una verità da comprendere. L'intelletto è il suo solo intermediario. E la mente è la sua unica sede.

Koerbagh nei paragrafi undicesimo, dodicesimo e tredicesimo affronta con decisione il nodo teologico più profondo del suo progetto razionalistico: l'accesso alla salvezza. Contro ogni dottrina che la subordini a una rivelazione storicamente situata, a una confessione religiosa specifica o all'adesione a un contenuto trasmesso da una casta, egli afferma che la beatitudine non può dipendere da ciò che non è comune a tutti. Dio, se è giusto, non può fondare il proprio giudizio su condizioni che non tutti gli uomini condividono. Nessuno può essere condannato per non aver conosciuto una dottrina di cui non ha mai sentito parlare. Nessuno può essere escluso dalla salvezza per non aver aderito a una religione che non gli è mai stata proposta. Se la verità religiosa fosse vincolata a un libro, a una lingua, a un tempo, a un popolo, allora sarebbe arbitraria, e il Dio che la impone sarebbe parziale. Ma Dio non può essere né arbitrario né parziale. Egli è, per definizione, giusto. E la giustizia esige che il criterio del giudizio sia accessibile a tutti. Per Koerbagh, questo criterio non può che essere la ragione. Essa sola è universale. Tutti gli uomini, ovunque nati, qualunque cultura condividano, sono dotati di intelletto. Tutti sono in grado di comprendere che la giustizia è meglio dell'ingiustizia, che la verità è preferibile alla menzogna, che l'ordine è superiore al disordine. Se Dio giudica gli uomini, lo fa in base a ciò che ha dato a tutti. Non richiede una conoscenza che non tutti possiedono, ma una condotta conforme a ciò che ciascuno può sapere. Koerbagh rende esplicito ciò che in molti hanno intuito: l'universalità della ragione è la condizione necessaria dell'universalità della religione. Se la religione non è comune, non può essere

giusta. Se la salvezza è riservata a chi possiede una dottrina particolare, allora è ingiusta. E se è ingiusta, non può venire da Dio. Koerbagh si muove con fermezza: egli non discute la possibilità che una religione particolare dica cose vere, ma nega che essa possa essere condizione necessaria alla salvezza. Ciò che salva è l'adesione alla ragione. E questa adesione è possibile a tutti. Non è richiesta cultura, né accesso a testi, né appartenenza a una comunità religiosa. È sufficiente vivere secondo ciò che l'intelletto mostra come giusto. Chi lo fa, anche senza sapere nulla delle Scritture, vive nella verità. Chi invece conosce i testi ma non segue la ragione, non è più vicino alla salvezza di chi li ignora. La rivelazione, in questo quadro, perde ogni valore esclusivo. Può servire a illustrare la verità, ma non può fondarla. Può essere strumento, ma non norma. La sola norma è la ragione. Essa giudica tutti allo stesso modo. Essa è il vero tribunale divino. Koerbagh respinge così con decisione ogni teologia della predestinazione, ogni dottrina della grazia riservata, ogni concezione della fede come privilegio. La religione vera non distingue tra ebreo e gentile, tra cristiano e pagano, tra credente e infedele: distingue solo tra chi usa l'intelletto e chi lo tradisce. La salvezza non è premio per l'appartenenza, ma frutto della rettitudine. Non è concessione, ma riconoscimento. Non è distribuita da una Chiesa, ma scoperta dalla coscienza. Non si entra nella verità con il battesimo, ma con la conoscenza. La fede non è adesione cieca, ma intelletto attivo. Koerbagh restituisce così alla religione la sua dignità filosofica. Essa non è campo di arbitrio, ma regione del necessario. Non è frutto della volontà divina, ma espressione della sua natura. Non è accessibile per grazia, ma per ragione. Il Dio che egli professa è colui che illumina ogni uomo, non colui che seleziona alcuni. Il giudizio divino non si fonda su ciò che si dice, ma su ciò che si comprende. La vera religione è, per tutti, la stessa. Non perché tutti dicano le stesse parole, ma perché tutti possono conoscere le stesse verità. E queste verità non sono misteriose, ma evidenti. Non sono rivelate, ma scoperte. Non sono imposte, ma riconosciute. Sono ciò che la ragione mostra, e nulla più. In questa visione, Koerbagh non esclude le religioni storiche: le relativizza. Esse hanno valore solo se conducono alla verità razionale. Se non lo fanno, sono ostacoli. La vera rivelazione è ciò che l'intelletto conferma. E il vero culto è l'uso della mente. Non vi è salvezza senza ragione. Ma dove la ragione è attiva, la salvezza è già in atto.

La convinzione che un Dio giusto non possa subordinare la salvezza alla conoscenza di una religione particolare attraversa il pensiero di molti autori del Seicento,

per i quali la ragione è l'unico criterio legittimo con cui una dottrina può dirsi universale. Spinoza²⁶² afferma che l'obbedienza alla legge naturale è l'essenza della vera pietà e che ciò che si fonda sulla ragione è comune a tutti gli uomini, mentre ogni contenuto che presuppone una rivelazione storica particolare non può avere valore normativo per l'intera umanità. Hobbes²⁶³ riconosce che ogni legge divina deve essere pubblica e conoscibile da tutti, e che non si può ritenere giusto un ordine in cui la salvezza dipende dalla ricezione fortuita di una dottrina; egli distingue tra la fede civile, che obbedisce al sovrano, e la salvezza vera, che richiede l'uso della ragione. Socini²⁶⁴ sostiene che il giudizio di Dio non può fondarsi su ciò che non è stato comunicato a ogni uomo in modo intellegibile, e afferma che le rivelazioni che non sono accessibili per via razionale non possono costituire base per la condanna o la beatitudine eterna. Bruno²⁶⁵ concepisce la divinità come presente in ogni parte del cosmo e accessibile a ogni mente che la contempli: non vi è rivelazione esclusiva, né popolo eletto, ma solo intelligenze che si accordano con l'infinito; l'errore è credere che Dio abbia parlato una sola volta, in una sola lingua, a un solo gruppo di uomini. Da Costa²⁶⁶ condanna l'idea che la salvezza sia riservata a chi appartiene a una tradizione interpretativa: per lui l'uomo che vive secondo coscienza e non nuoce agli altri è più vicino a Dio di chi recita formule senza comprenderle. Descartes²⁶⁷ afferma che nessuna verità può essere accettata se non è riconoscibile come evidente dall'intelletto, e da ciò segue che ogni dottrina religiosa che non si accorda con il lume naturale deve essere sottoposta a sospensione, non a credenza obbligatoria. Meyer²⁶⁸ ritiene che la giustizia divina si manifesti nell'eguaglianza dei mezzi con cui ogni uomo può comprendere la verità, e che una religione che non può essere giustificata pubblicamente perda ogni fondamento normativo; egli propone che ogni contenuto spirituale sia verificabile da ciascuno. Van den Enden²⁶⁹ insiste sul fatto che la salvezza non può essere amministrata da una classe religiosa né vincolata alla

²⁶² Cfr. Spinoza 1670, V.

²⁶³ Cfr. Hobbes 1651, III, 36.

²⁶⁴ Cfr. Socini 1656a, pp. 66-70; pp. 110-115.

²⁶⁵ Cfr. Bruno 1584b, II.

²⁶⁶ Cfr. (da) Costa 1624, I, 4.

²⁶⁷ Cfr. Descartes 1641, AT VII, p. 58.

²⁶⁸ Cfr. Meyer 1666, V.

²⁶⁹ Cfr. (van den) Enden 1665, 11.

conoscenza di simboli esoterici: ciò che salva deve essere conforme all'intelligenza comune e deve poter essere discusso e riformulato da ogni cittadino. De la Court²⁷⁰ afferma che la religione utile allo Stato è quella che si fonda su regole razionali condivise e che le credenze particolari, se rese vincolanti per tutti, producono superstizione e divisione; la religione vera è ciò che ognuno può riconoscere come giusto. Machiavelli²⁷¹ non formula una dottrina teologica, ma critica ogni ordine che giustifica la disuguaglianza morale sulla base dell'appartenenza confessionale; egli apprezza le religioni che promuovono la virtù e rifiuta quelle che promettono premi a chi partecipa a riti privi di significato civile. In tutti questi autori emerge l'idea che la religione, per essere giusta, deve essere universalmente accessibile, e che la beatitudine non può essere il privilegio di chi appartiene a una comunità confessionale, ma il risultato di una condotta conforme alla ragione. Koerbagh assume questo principio come assioma: se Dio è giusto, allora giudica solo secondo ciò che ha dato a tutti. L'intelletto è il solo dono che accomuna tutti gli uomini, e solo ciò che può essere compreso con esso può costituire criterio di giudizio. Nessun popolo è eletto, nessun testo è indispensabile, nessuna rivelazione è vincolante. La religione fondata sulla ragione non esclude nessuno, non minaccia nessuno, non privilegia nessuno. Essa chiede solo di vivere secondo ciò che si sa essere vero. Chi lo fa, ovunque si trovi, è già salvo.

Koerbagh nei paragrafi quattordicesimo e quindicesimo delinea con precisione la struttura della religione razionale, opponendola frontalmente alla religione storica fondata su riti, simboli, gerarchie e formule dogmatiche. Dopo aver dimostrato che la salvezza non può dipendere da una rivelazione particolare, egli porta a compimento la sua argomentazione mostrando che tutto ciò che viene imposto come necessario al culto divino ma che non può essere giustificato dalla ragione deve essere considerato non come parte della religione autentica ma come sua negazione. Il vero culto, afferma, non è fatto di cerimonie, non ha bisogno di sacrifici, non si fonda su parole consacrate, né su mediazioni sacerdotali. Esso consiste nell'uso corretto dell'intelletto, nella ricerca onesta della verità, nella condotta conforme alla legge naturale. Dio non è onorato da offerte materiali o da gesti rituali, ma dal pensiero che riconosce l'ordine delle cose e vi si adegua. L'essenza della religione non sta nella genuflessione, né nella preghiera vocale, né nella

²⁷⁰ Cfr. (de la) Court 1662b, II, 4.

²⁷¹ Cfr. Machiavelli 1531, I, 12.

ripetizione di dogmi incomprensibili, ma nella consapevolezza razionale della struttura del mondo e nella volontà di conformarsi ad essa. Koerbagh sottolinea con forza che ogni aggiunta simbolica, ogni pretesa rivelativa, ogni autorità clericale che si interpone tra l'individuo e la verità razionale rappresenta una forma di usurpazione. La religione che ha bisogno di riti per essere riconosciuta è superstizione. Quella che si serve del mistero per mantenere l'obbedienza è menzogna. Quella che trasforma il culto in obbedienza esteriore è una caricatura della pietà. Solo ciò che può essere conosciuto da ogni uomo con il proprio intelletto può essere definito religione autentica. Koerbagh non si limita a denunciare gli abusi della religione tradizionale: egli ne smonta i fondamenti teorici. La tradizione non è un criterio. L'autorità non è una garanzia. La persistenza nel tempo non è prova di verità. L'unico fondamento legittimo è la comprensibilità razionale. Ciò che è oscuro, ciò che è imposto, ciò che è vietato al giudizio è, per definizione, sospetto. La vera religione si offre al giudizio. Si lascia comprendere. Non impone, ma convince. Non pretende, ma si manifesta. Non ordina, ma illumina. Il suo criterio è l'evidenza, non la tradizione. La sua forza è l'intelletto, non la liturgia. La sua sede è la mente, non il tempio. In questo quadro, Koerbagh restituisce all'uomo la piena responsabilità del suo rapporto con il divino. Non vi sono più sacerdoti, né dogmi, né chiese che possano dirsi mediatori della verità. La sola mediazione è la ragione. Essa è universale, perché è data a tutti. È democratica, perché non ha gerarchie. È spirituale, perché non ha bisogno di materia. Non vi è nulla di più religioso della mente che comprende. Non vi è nulla di più blasfemo della mente che rinuncia a comprendere. La religione razionale non è un'opinione tra le altre: è l'unica forma possibile di religione che possa essere detta vera. Tutto il resto è costruzione. È sistema di potere. È tradizione consolidata. È cultura, ma non è verità. L'uomo che vuole davvero onorare Dio, dice Koerbagh, non deve inginocchiarsi ma pensare. Non deve sacrificare, ma riflettere. Non deve ripetere, ma comprendere. Non deve obbedire, ma ragionare. L'autenticità del culto si misura nella chiarezza dell'intelletto e nella rettitudine dell'azione. Non si può onorare Dio senza conoscere la sua natura. E la sua natura è l'ordine, la necessità, la perfezione razionale. Ogni religione che lo rappresenta come mutevole, come iracondo, come sensibile all'offerta o al lamento, lo tradisce. Ogni dottrina che dice che Dio ha bisogno di parole o di riti per essere placato è antropomorfismo. Ogni gesto che pretende di essere santo se non è intelligibile è superstizione. La religione non è ciò che viene fatto davanti a un altare, ma ciò che viene

compreso con chiarezza. L'unico atto religioso è l'uso dell'intelligenza. Il solo culto è la coerenza. La vera liturgia è la deduzione. L'unica preghiera è il giudizio onesto. Koerbagh non propone una riforma dei riti, né una nuova forma di Chiesa: propone di sostituire completamente il concetto stesso di religione con quello di razionalità morale. La religione razionale non ha dogmi, perché ogni proposizione deve essere sottoposta a verifica. Non ha misteri, perché ciò che non può essere conosciuto non può essere oggetto di adesione. Non ha ministeri, perché ogni uomo è competente. Non ha canonizzazioni, perché la verità non ha santi. Non ha scomuniche, perché la mente non può essere espulsa da sé. L'intero edificio della religione storica viene qui ridotto a costruzione umana, spesso dannosa, sempre superflua. Il solo tempio in cui si possa conoscere Dio è l'intelletto. E l'unica funzione liturgica è il pensiero che si accorda con l'essere.

L'idea che la religione possa sussistere senza sacerdoti, senza riti e senza misteri è affermata, in varie forme, da numerosi pensatori del Seicento che intendono restituire al culto una fisionomia coerente con la razionalità e con l'universalità. Spinoza²⁷² sostiene che il vero senso della pietà si trova nell'amore razionale per Dio, cioè nella conoscenza del nesso necessario tra tutte le cose, e che i cerimoniali religiosi non contribuiscono alla beatitudine dell'anima ma servono soltanto a disciplinare i costumi del popolo; egli distingue così la religione autentica, fondata sull'intelletto, da quella politica, fondata sull'osservanza rituale. Bruno²⁷³ definisce la religione come capacità dell'uomo di riconoscere l'infinito nella natura e di vivere secondo la legge razionale dell'universo, rifiutando ogni mediazione sacerdotale, ogni sacramento e ogni culto superstizioso; il vero tempio, afferma, è il mondo, e la vera liturgia è la contemplazione. Da Costa²⁷⁴ dichiara che la molteplicità delle prescrizioni rabbiniche ha oscurato la semplicità della legge naturale, e che la religione originaria non richiedeva altro che giustizia e rettitudine; egli critica la sostituzione dell'etica con il ritualismo e sostiene che Dio non si compiace della forma, ma dell'onestà del cuore. Hobbes²⁷⁵, pur difendendo l'utilità civile delle religioni positive, distingue tra la fede razionale e il culto cerimoniale, affermando che l'adorazione esteriore non garantisce alcuna verità interiore, e che il cuore razionale è

²⁷² Cfr. Spinoza 1677b, V, P. 14.

²⁷³ Cfr. Bruno 1584d, III.

²⁷⁴ Cfr. (da) Costa 1624, II, V.

²⁷⁵ Cfr. Hobbes 1651, IV, 44.

l'unica sede in cui si può parlare di vero timore di Dio. Meyer²⁷⁶ afferma che la Scrittura non contiene nulla che contrasti la ragione, e che l'unico modo per conoscere Dio è attraverso la comprensione chiara dei suoi attributi deducibili dalla natura delle cose; egli propone che ogni pretesa di mistero venga sottoposta a verifica razionale, e che la religione sia insegnata come filosofia pubblica. Descartes²⁷⁷ non tratta esplicitamente della religione esteriore, ma la sua esclusione di ogni proposizione non evidente rende incompatibili con il suo metodo tutte le dottrine che non possono essere fondate sull'intelletto: i sacramenti, i miracoli e le formule rivelate non entrano nel campo di ciò che può essere sostenuto con certezza. Socini²⁷⁸ definisce la vera religione come una forma di obbedienza razionale alla volontà divina manifestata nella legge morale, e ritiene che i riti siano utili solo in quanto educativi, ma privi di qualsiasi efficacia soteriologica propria; l'unico culto che salva è l'agire conforme alla retta ragione. Van den Enden²⁷⁹ sostiene che ogni cittadino dovrebbe essere educato alla religione come scienza morale dedotta dalla natura dell'uomo, e che la conoscenza dei principi etici basta a costituire una religione pubblica razionale; egli rifiuta la necessità del clero e dei riti come strumenti politici di esclusione. Machiavelli²⁸⁰ osserva che le religioni che moltiplicano i riti e le cerimonie senza produrre virtù nei cittadini degenerano in corruzione, e loda i culti antichi che promuovevano l'amore per la patria e il coraggio, non la superstizione. De la Court²⁸¹ distingue la religione utile da quella dogmatica, affermando che il vero servizio a Dio consiste nel fare il bene e nell'evitare l'inganno, e che i riti servono solo se producono effetti benefici misurabili; ogni religione che si presenta come obbligatoria, misteriosa o gestita da specialisti della verità diventa automaticamente sospetta. In tutti questi autori emerge un'intuizione condivisa: la religione che si fonda su ciò che ogni uomo può comprendere e praticare è preferibile a quella che pretende devozione senza spiegazione. Il culto razionale non esige sottomissione, ma conoscenza. La preghiera non è richiesta, ma pensiero retto. Il sacramento non è necessario, ma la rettitudine lo è. Koerbagh, nei

²⁷⁶ Cfr. Meyer 1666, IV.

²⁷⁷ Cfr. Descartes 1641, AT VII, p. 48.

²⁷⁸ Cfr. Socini 1656a, pp. 275–285; pp. 332–337.

²⁷⁹ Cfr. (van den) Enden 1665, 15.

²⁸⁰ Cfr. Machiavelli 1531, I, 12.

²⁸¹ Cfr. (de la) Court 1662b, II, 3.

paragrafi successivi, assume queste intuizioni come base della sua definizione positiva della religione vera: ogni elemento non compatibile con l'intelletto umano comune è da rigettare. Il Dio della ragione non chiede cerimonie. Il tempio è la mente, e il culto è la coerenza dell'anima con la verità. Dove la religione si distacca da ciò che si può sapere, essa diventa strumento di potere e si allontana dal divino.

Koerbagh nei paragrafi sedicesimo e diciassettesimo conclude il capitolo con una rivendicazione netta e definitiva del ruolo dell'eretico razionale come unico vero religioso. Dopo aver smontato il linguaggio teologico, decostruito le pretese delle religioni rivelate, criticato il culto esteriore e la mediazione sacerdotale, egli identifica nella figura dell'uomo che segue la verità anche contro l'opinione dominante il modello del credente autentico. Non c'è più alcun dubbio: l'eretico, se lo è per adesione alla ragione, è superiore a colui che si conforma all'errore per paura, per abitudine o per interesse. Koerbagh non parla di eresia come deviazione, ma come fedeltà. Non come scissione, ma come integrità. L'eretico non è l'uomo che inventa dottrine bizzarre, ma colui che si rifiuta di accettare ciò che la ragione respinge. Egli si separa non perché vuole distinguersi, ma perché non può accettare la menzogna. La sua solitudine non è una forma di orgoglio, ma l'effetto della rettitudine. In questo senso, l'eretico razionale è l'unico veramente pio. Non cerca il consenso, ma la verità. Non chiede la protezione dell'autorità, ma si espone al giudizio della ragione. Non teme la condanna, perché sa di non aver tradito ciò che ha riconosciuto come vero. Koerbagh articola questo elogio dell'eretico con la massima chiarezza: l'uomo che segue la ragione, anche se viene condannato, è più vicino a Dio di chi si rifugia nella dottrina dominante. L'eresia non è più uno stigma, ma un segno di coerenza. Non è un disonore, ma una medaglia morale. Non è un errore, ma una necessità. Se la religione è la ricerca della verità, allora l'eretico è il suo vero interprete. Se Dio è ragione, allora chi segue la ragione segue Dio. E se la salvezza dipende dall'uso dell'intelletto, allora l'eretico razionale è già salvo. Koerbagh rovescia così completamente la prospettiva: ciò che la teologia ha sempre definito pericolo diventa qui garanzia. Ciò che era considerato segno di empietà diventa espressione della più alta moralità. L'eretico non è solo colui che resiste al potere: è colui che salva la religione dalla corruzione. Senza di lui, tutto crolla nel formalismo. Senza di lui, la religione si svuota. Senza di lui, la verità si spegne. L'eretico razionale è la voce della coscienza in un mondo che teme il pensiero. È la prova che la religione non è morta, ma che sopravvive

in chi la vive come ricerca e non come conformismo. In questa figura, Koerbagh proietta l'ideale dell'uomo libero, integro, lucido. Non è un ribelle, non è un sovversivo: è un uomo che si rifiuta di mentire. Che non baratta la verità per la tranquillità. Che preferisce l'isolamento all'ipocrisia. Che non si lascia corrompere dalla paura né sedurre dall'approvazione. Egli è il vero religioso non perché appartiene a una chiesa, ma perché vive nella verità. Non perché compie riti, ma perché agisce secondo ragione. Non perché ripete dottrine, ma perché pensa. Koerbagh attribuisce a questa figura un valore esemplare: è l'eretico che salva la religione dalla degenerazione. È il pensatore che preserva l'idea di Dio dalla manipolazione. È il dissidente che impedisce al dogma di soffocare la vita spirituale. La religione razionale trova in lui il suo campione. Non ha bisogno di fedeli, ma di pensatori. Non ha bisogno di recitatori, ma di cercatori. Non ha bisogno di riti, ma di giudizi. L'eretico razionale non distrugge la religione: la restituisce alla sua verità. La libera dalla superstizione, dal potere, dalla paura. La riconduce alla mente. Alla chiarezza. All'evidenza. In questo elogio, Koerbagh compie un gesto estremo: non chiede più che l'eresia venga tollerata, ma che venga riconosciuta come necessaria. Non difende il dissenso: lo celebra. Non giustifica la differenza: la considera essenziale. La religione autentica ha bisogno dell'eretico come dell'aria. Senza di lui, non è religione, ma imitazione. Non è fede, ma disciplina. Non è amore della verità, ma timore della sanzione. L'eretico razionale è dunque il vero protagonista della storia religiosa. È colui che resiste al dogma non per superbia, ma per lucidità. È colui che si espone non per ambizione, ma per giustizia. È colui che pensa anche quando tutti tacciono. Koerbagh, in questi ultimi paragrafi, chiude il cerchio: l'uomo che vive secondo ragione, anche se condannato, anche se perseguitato, anche se disprezzato, è l'unico vero religioso. Tutto il resto è imitazione. Tutto il resto è conformismo. Tutto il resto è paura travestita. L'eretico razionale è la misura della religione. E la religione è vera solo quando coincide con lui.

L'identificazione tra l'eretico razionale e il vero religioso è tematizzata, con diversi accenti, da vari pensatori seicenteschi che considerano l'adesione alla verità un principio superiore alla conformità dottrinale. Spinoza²⁸² dichiara che chi vive secondo ragione è beato già in questa vita, e che la libertà di pensiero è non solo compatibile con la religione ma ne costituisce l'essenza; egli osserva che i veri pii sono coloro che agiscono per

²⁸² Cfr. Spinoza 1677b, V, 42.

convinzione razionale, non coloro che si conformano a formule tramandate senza comprenderle. Bruno²⁸³ esalta la figura del filosofo che, per amore della verità, affronta la solitudine e la condanna, e afferma che la religione autentica è vissuta da chi riconosce il divino nella ragione e resiste alla superstizione delle masse; l'eretico, in questo quadro, è il sapiente, non il dissidente per capriccio. Meyer²⁸⁴ sostiene che la verità deve essere giudicata con l'intelletto e non per autorità, e che colui che rifiuta il dogma per adesione alla chiarezza è più vicino alla religione di chi ne accetta i misteri senza comprenderli; la rettitudine intellettuale vale più dell'obbedienza esteriore. Hobbes²⁸⁵, pur non parlando in termini di eresia virtuosa, distingue tra la sudditanza esterna e l'integrità della coscienza, e ritiene che il potere non possa condannare chi segue il lume naturale, anche se le sue opinioni non coincidono con quelle pubblicamente approvate. Socini²⁸⁶ ammette che molte verità teologiche possano essere interpretate diversamente e che l'uomo sincero che rifiuta l'errore per coerenza con la ragione non debba essere perseguitato ma ascoltato; per lui la salvezza dipende più dalla rettitudine che dalla professione. Da Costa²⁸⁷ afferma che la verità non è proprietà di alcuna setta e che chi la cerca con onestà, anche se considerato eretico, ha più diritto di parlare di religione di chi impone la propria dottrina con la forza; egli rifiuta l'idea che l'adesione formale valga più dell'intelligenza critica. Descartes²⁸⁸, pur evitando il lessico religioso, stabilisce che ciò che l'intelletto non può chiaramente distinguere non può essere ritenuto vero, e che chi sospende il giudizio su dottrine confuse agisce in modo più conforme alla verità di chi le accetta per autorità. Van den Enden²⁸⁹ propone che la religione venga riformulata come etica pubblica sottoposta a discussione libera, e afferma che il dissenso razionale, se motivato, ha più valore per la costruzione della civiltà che la cieca adesione ai dogmi; egli vede nell'eretico un promotore di chiarificazione, non un nemico. De la Court²⁹⁰ sostiene che le verità religiose debbano essere esaminate con lo stesso rigore con cui si giudicano le leggi e che

²⁸³ Cfr. Bruno 1584d, I.

²⁸⁴ Cfr. Meyer 1666, VII.

²⁸⁵ Cfr. Hobbes 1651, IV, 43.

²⁸⁶ Cfr. Socini 1656a, pp. 276–278; pp. 334–336.

²⁸⁷ Cfr. (da) Costa 1624, I, 3.

²⁸⁸ Cfr. Descartes 1641, AT VII, p. 28.

²⁸⁹ Cfr. (van den) Enden 1665, 13.

²⁹⁰ Cfr. (de la) Court 1662b, I, 6.

la libertà di pensiero, anche se dissonante, è più utile alla verità pubblica del conformismo imposto; per lui la società guadagna più dagli eretici ragionevoli che dai conformisti superstiziosi. Machiavelli²⁹¹ riconosce che il vero bene delle repubbliche deriva da cittadini coraggiosi capaci di dire il vero anche contro il potere costituito, e che le religioni che premiano l'obbedienza cieca generano passività, mentre quelle che tollerano il dissenso favoriscono la virtù civile. In tutti questi pensatori, con gradi diversi di intensità, si delinea un criterio comune: la religione autentica non si misura sulla conformità alle opinioni approvate, ma sulla coerenza dell'individuo con la verità riconosciuta. L'eretico razionale non è un pericolo, ma un testimone. Non è un deviante, ma un modello. La sua solitudine non è deviazione, ma fedeltà. Il suo dissenso non è capriccio, ma esigenza. Koerbagh, nei paragrafi sedicesimo e diciassettesimo, non si limita a legittimare la posizione dell'eretico: la considera necessaria. Dove tutti tacciono, la verità non ha voce. Dove tutti ripetono, nessuno pensa. Dove tutti obbediscono, nessuno cerca. L'eretico razionale è colui che parla, che pensa, che cerca. È colui che salva la religione dall'inconsistenza, restituendole la sua forma razionale. E la religione, se non è razionale, non è nulla.

Il nucleo teorico sviluppato nei capitoli VI, VII e VIII del *Ligt* si struttura come una lenta, inesorabile estrazione del concetto di religione dalla matrice teologica che l'ha storicamente deformato. Koerbagh non si limita ad attaccare singoli dogmi o immagini; egli riporta l'intera costruzione cristiana al livello della genealogia, mostra come ciò che viene venerato sia frutto di equivoci semantici, pulsioni collettive e istituzioni interessate al mantenimento dell'errore. Il nome di Gesù, assunto a segno della salvezza, viene privato di ogni aura trascendente: è un nome come gli altri, e come tale è sottoponibile a verifica, disgregabile nella sua funzione. La figura stessa del Redentore perde ogni funzione intermedia tra Dio e l'uomo, perché l'unico legame possibile con il divino risiede nella ragione, e non necessita di mediazioni. Ciò che viene dissolto, dunque, non è la fede in quanto tale, ma l'intero apparato simbolico che ha sovrapposto alla ricerca della verità un culto della persona, un'adorazione del linguaggio, una liturgia della delega. La salvezza, se è tale, non può essere concessa dall'esterno, né fondata sull'adesione a

²⁹¹ Cfr. Machiavelli 1531, I, 17.

formule opache. È un'esigenza interna dell'intelletto, una conseguenza del sapere, un'espressione della coerenza tra pensiero e condotta. In questo senso, l'eretico non è che l'uomo che rifiuta l'imposizione del falso; il suo isolamento, la sua condanna, il suo nome infamante non sono che il riflesso di una società che non tollera la verità quando essa si fa chiara, quando non può più essere posseduta, quando non serve più a consolidare il potere. La religione autentica, secondo Koerbagh, non tollera né sacerdoti né interpreti. È priva di riti, priva di confini, priva di dogmi. Essa coincide con l'attività stessa della mente, con il suo interrogarsi, con la sua capacità di rendere conto di ciò che afferma. Non c'è verità religiosa che non sia anche verità filosofica. E non c'è redenzione che non passi per la dissoluzione di ogni autorità che si dichiara superiore alla ragione²⁹². Così Koerbagh non distrugge la religione: ne svela l'essenza. Non nega Dio: lo riconosce dove l'intelletto opera senza vincoli. L'ultima parola non è la bestemmia, ma la lucidità. A questo punto, tuttavia, la questione si complica. Se solo la ragione salva, cosa accade quando essa pretende di fondare la verità ultima? E cosa resta della religione quando, nella lotta contro l'idolo, anche la scienza rischia di diventare nuova forma di dominio? Il passaggio dalla teologia alla conoscenza non è lineare, né indolore. Proprio qui si apre il nodo del prossimo capitolo, che affronterà il rapporto tra scienza, verità e superstizione.

²⁹² La tesi secondo cui non c'è redenzione che non passi per la dissoluzione di ogni autorità che si dichiara superiore alla ragione implica, in Koerbagh, non solo una critica epistemologica alla teologia dogmatica, ma un atto politico di portata radicale. La Chiesa, in quanto apparato che pretende di detenere l'interpretazione autentica della verità religiosa, viene qualificata come entità superflua e dannosa, non per i suoi abusi storici contingenti, ma per la sua struttura stessa, fondata su una gerarchia verticale, su una rivelazione eteronoma e su un'autorità sottratta al vaglio della ragione. In tal senso, la dissoluzione della Chiesa non è per Koerbagh un auspicio anarchico o un gesto iconoclasta fine a se stesso, ma la condizione necessaria per la liberazione dell'intelletto umano e la fondazione di un ordine civile autenticamente razionale. Lungi dal prospettare un semplice ritorno alla religione naturale, Koerbagh propone una rivoluzione conoscitiva e politica in cui ogni forma di mediazione ecclesiastica – dogma, sacramento, clero – è rigettata come ostacolo alla verità. In questo senso, il suo pensiero si colloca sul crinale tra razionalismo libertario e anticlericalismo proto-illuminista, e anticipa le istanze di autogoverno della coscienza che saranno centrali nei radicalismi olandesi ed europei del tardo Seicento. Come ha sottolineato Jonathan Israel, il vero obiettivo del pensiero libertino-radical non era tanto la riforma della religione, quanto la sua rifondazione in base alla libertà individuale, intesa non come anarchia etica, ma come autonomia razionale (cfr. *id.* 2001). In questo quadro, la dissoluzione della Chiesa non è un corollario del pensiero filosofico, ma il punto di arrivo coerente di una teologia negativa che lascia spazio solo all'ordine della ragione.

VI.

Una Luce tra le tenebre.

Le ombre della Superstizione nella Scienza

Dissolvere le tenebre: superstizione e ragione alla prova del reale

Dopo aver delineato le genealogie storiche della corruzione religiosa e denunciato la degenerazione delle credenze in strumenti di potere e superstizione, il percorso di Koerbagh approda ora al suo vertice più audace e sistematico: la piena identificazione tra la conoscenza della natura e la vera teologia. Laddove i capitoli precedenti avevano mostrato come la religione, distaccatasi dalla ragione, si fosse fatta veicolo di inganno e tirannide, i paragrafi qui analizzati propongono, in aperta rottura con ogni concezione trascendente o rivelata, un nuovo modello di scienza divina, fondato esclusivamente sull'osservazione e l'intelletto. Il XVI capitolo del *Ligt*, al centro di questa sezione, rappresenta il momento più radicale dell'intero trattato, e il suo fulcro, espresso nella celebre formula secondo cui la fisica è la vera e autentica teologia, segna un punto di non ritorno nella storia del pensiero moderno. Per la prima volta, in un'opera filosofico-religiosa scritta in volgare e rivolta a un pubblico colto ma non accademico, viene proclamato con chiarezza che solo la conoscenza naturale, universale e necessaria può dirsi scienza di Dio. Da qui si sviluppa un impianto rigoroso e implacabile, che non concede nulla al compromesso con la religione tradizionale: non la fede, non l'autorità, non la Rivelazione, ma la ragione e l'esperienza sono le uniche vie ammesse per accedere alla verità. In questa nuova architettura concettuale, Dio stesso cessa di essere un principio separato o un ente supremo fuori dal mondo: è la natura nella sua totalità, necessaria, ordinata e intelligibile. Di conseguenza, l'intera teologia viene rifondata su basi immanenti, cosmologiche e razionali, e diviene una scienza tra le scienze, anzi la scienza per eccellenza, in quanto abbraccia e fonda tutte le altre. È in questa cornice che trovano piena coerenza anche le critiche precedenti: se la superstizione nasce dall'ignoranza delle cause naturali, se i dogmi teologici sono invenzioni del potere politico per controllare le coscienze, allora la liberazione dell'uomo non può che passare attraverso la comprensione scientifica del mondo. Per Koerbagh, ogni scienza è scienza di Dio, nella misura in cui penetra l'ordine e la struttura dell'essere; e ogni religione che pretenda di separarsi da

questa comprensione, invocando miracoli, misteri o rivelazioni, è una forma di menzogna sociale e politica. Il programma del capitolo è dunque duplice: da un lato decostruire l'intera impalcatura della teologia tradizionale, smascherandone l'inconsistenza logica e l'origine storica; dall'altro, proporre una nuova immagine del divino, completamente razionale, totalmente immanente, che si identifichi con le leggi della natura e si lasci conoscere con gli strumenti della scienza. Ma non si tratta di una semplice sostituzione concettuale: è un progetto di riforma integrale della coscienza e della società. Solo quando l'uomo comprenderà che la natura è Dio e che conoscerla significa vivere rettamente, potrà costruire istituzioni libere, rapporti giusti, una morale non fondata sulla paura o sulla speranza, ma sulla conoscenza. In tal senso, questo capitolo non è soltanto il cuore teorico del *Ligt*, ma anche il momento di più alta tensione etico-politica: l'identificazione tra fisica e teologia comporta un ribaltamento totale delle gerarchie culturali e religiose, esige un nuovo assetto educativo, una nuova idea di autorità, una nuova concezione dell'uomo e del suo posto nel mondo. Nei paragrafi successivi, Koerbagh si impegnerà a precisare le conseguenze morali e civili di questa rivoluzione concettuale, mostrando come la conoscenza della natura, lungi dall'essere neutra o isolata, implichi una pratica di vita fondata sull'autonomia, la giustizia e la pace. Ma è in questi sedici paragrafi conclusivi che si compie l'atto fondativo: non si tratta più di smascherare l'errore, bensì di edificare il vero, non più soltanto di criticare, ma di costruire. La teologia fisica di Koerbagh si presenta così come un'alternativa integrale: al posto della religione della rivelazione, una scienza naturale del divino; al posto dell'obbedienza cieca, la comprensione razionale; al posto del timore e della speranza, la conoscenza e la virtù. Ed è proprio questa costruzione che verrà analizzata, sezione dopo sezione, nelle pagine seguenti, con attenzione rigorosa ai passaggi teorici, alle implicazioni morali e alle connessioni con il pensiero coevo. Perché in questa teoria della natura come Dio, e della scienza come religione autentica, si cela uno dei manifesti più lucidi e coraggiosi della modernità radicale.

Il Cielo e l'Inferno: luoghi immaginari per anime immaginarie

Non vi è alcun fondamento solido, né nell'esperienza naturale né nella scrittura sacra, per attribuire al concetto di cielo una sostanza stabile o una realtà localizzabile. L'indagine linguistica che apre il nono capitolo smantella preventivamente ogni possibilità che tale nozione possa essere considerata conoscibile per via di ragione o attestata per via di

rivelazione, e lo fa riportandone alla luce la struttura simbolica, la genesi figurata, l'origine puramente terminologica. Il termine *hemel*, nel lessico neerlandese, viene fatto derivare da più radici semantiche che riconducono tutte, invariabilmente, a una configurazione architettonica o cerimoniale: il cielo come tenda, come baldacchino, come volta curva sospesa sopra il capo degli uomini, e dunque come ornamento e non come sede del divino. L'etimologia e l'uso corrente del termine suggeriscono che *hemel* significhi in prima istanza qualcosa di abbellito, decorato, elevato sopra la terra, ma non per questo superiore nell'ordine dell'essere. La funzione protettiva e visivamente ricca dello spazio sovrastante viene dunque proiettata su una struttura di significato che con il divino ha in realtà poco o nulla a che fare: ciò che è alto e luminoso diventa luogo del bene solo per abitudine immaginativa, solo per l'effetto cumulativo della ripetizione. Né il termine greco *ouranos* offre migliori garanzie, giacché le sue possibili derivazioni da *horan* o *horos* alludono rispettivamente al vedere e al delimitare, e in entrambi i casi descrivono un orizzonte percettivo, non una realtà distinta. Ancora più incerti, e per l'autore addirittura ridicoli, sono gli sforzi esegetici compiuti attorno alla parola ebraica *schamaim*, la quale viene fatta derivare da coppie oppositive come fuoco e acqua o da semplici indicazioni di luogo come là e acque, senza che da ciò emerga alcun significato univoco né alcuna indicazione attendibile sull'essenza del cielo. La conclusione, che non viene mai affermata dogmaticamente ma condotta per deduzione inappellabile, è che ogni definizione teologica del cielo si fonda in realtà su un fraintendimento del linguaggio e su una sopravvalutazione del potere descrittivo delle metafore. Il cielo, che dovrebbe essere la più perfetta tra le sedi, appare così, alla luce della ragione, il più oscuro tra i concetti. All'opposto, l'inferno viene smontato da Koerbagh partendo non da una questione di orientamento spaziale ma da un'indagine rigorosamente filologica. L'attacco prende di mira il termine *gehenna*, divenuto nel corso della tradizione cristiana sinonimo di dannazione eterna, ma che trova la propria origine nel toponimo della valle di *Hinnom* presso Gerusalemme, dove avvenivano in epoca remota sacrifici di bambini al culto idolatrico di *Molech*. La narrazione dell'origine di tale pratica è condotta con toni di amara ironia, non per scadere nell'invettiva, ma per mostrare come ciò che viene assunto dalla predicazione cristiana come immagine massima della giustizia divina derivi in realtà da un'aberrazione storica, da un crimine rituale, da un orrore cultuale. Il nome di quella valle, associato al tamburo che veniva percosso per coprire le grida dei fanciulli bruciati,

è divenuto, per una catena di traslati non più riconosciuti, il nome del luogo della punizione eterna, e tale passaggio, tanto più assurdo quanto più è creduto, costituisce per l'autore la prova di quanto fragile sia il meccanismo semantico su cui poggia l'intera escatologia teologica. Anche laddove la Scrittura sembra impiegare il termine gehenna in senso escatologico, Koerbagh mostra come tale uso sia tutt'altro che univoco: nei detti attribuiti a Gesù, dove si invita a tagliare una mano o a cavare un occhio per evitare di essere gettati nella gehenna, egli legge un riferimento alle pene corporali inflitte ai colpevoli di gravi delitti, i cui cadaveri venivano poi gettati nella fossa comune, proprio in quella valle di *Hinnom*. Le parole evangeliche, interpretate come metafore pedagogiche, perdono ogni pretesa di fondare una dottrina della pena eterna, e rientrano nell'ambito della prassi educativa e giudiziaria. Lo stesso vale per la condanna dei farisei che fanno dei loro proseliti figli della gehenna, cioè peggiori di quanto già non fossero: Koerbagh vi legge un'accusa di corruzione morale, non una predizione ontologica di dannazione. Il passaggio dalla metafora al dogma, dalla figura alla sede, è per lui il vero peccato originale della teologia. L'indagine prosegue con l'esame di altri due termini, anch'essi usati per sostenere l'idea dell'inferno come luogo reale: *scheol*, di origine ebraica, e *hades*, di origine greca. Nel primo caso, la derivazione proposta dagli esegeti, che collega *scheol* al verbo chiedere, viene rigettata come priva di fondamento: se la tomba chiede, se il sepolcro desidera i corpi, ciò non giustifica l'attribuzione di coscienza o volontà a un concetto che designa semplicemente lo stato di decomposizione. Quanto ad *hades*, la sua composizione da alfa privativa e vedere mostra che il significato autentico è quello di invisibile, e dunque non solo non coincide con l'inferno, ma anzi lo esclude, giacché il luogo della pena, per definizione, dovrebbe essere visibile almeno a Dio o ai dannati. Koerbagh si sofferma poi sull'assurdità di combinare la figura dell'*hades* come luogo di tenebra con la nozione di inferno come sede di fuoco, facendo notare che dove c'è fuoco c'è luce, e dove c'è luce non può esservi buio. Questa contraddizione palese, che nessuna teologia ha mai saputo sciogliere, mostra come l'intero edificio escatologico si regga su una sovrapposizione non risolta di immagini incompatibili, trasformate in concetti solo per ignoranza o per volontà di dominio. Alla fine del percorso, la parola *hel*, nella sua versione tedesca, viene fatta derivare da radici che indicano la discesa o l'inclinazione, confermando che anche in questo caso il legame con l'idea di pena o di dannazione non è che un'illusione linguistica, un effetto di prospettiva amplificato dalla

paura. La strategia di Koerbagh è costante: prendere le parole che fondano la dottrina, mostrarne la storia, scardinarne il valore assoluto, restituirle alla loro funzione di segni imperfetti, strumenti di comunicazione e non di soggezione. Il cielo e l'inferno, decifrati attraverso la lingua che li nomina, si rivelano entrambi per ciò che sono: costruzioni simboliche scambiate per luoghi, immagini poetiche irrigidite in realtà, proiezioni umane erroneamente assunte come determinazioni divine.

A completare la disamina dei nomi, Koerbagh dedica un'intera sezione alla voce *tartaros*, termine che compare solo in un singolo passo del Nuovo Testamento e che nondimeno è stato posto a fondamento di un'intera costruzione dogmatica. L'analisi prende le mosse da 2 Pietro 2,4, versetto in cui si afferma che Dio non risparmiò gli angeli che avevano peccato, ma li precipitò nel *tartaros*, legandoli con catene di tenebra fino al giorno del giudizio. A questa espressione, Koerbagh oppone due obiezioni decisive: la prima riguarda il significato del termine stesso, che nella cultura greca indica genericamente un luogo profondo e oscuro, privo di determinazioni materiali o fisiche precise, la seconda colpisce invece l'interpretazione dominante del passo, smascherandone la forzatura. Secondo Koerbagh, il testo petrino non parla affatto di angeli decaduti, ma di *boodschappers*, cioè di messaggeri o predicatori che si spacciavano per inviati di Dio e che invece trasmettevano falsità: Dio non avrebbe dunque punito creature celesti, ma avrebbe rigettato uomini menzogneri, consegnandoli non a un inferno di fuoco ma alla loro stessa menzogna, designata qui come tenebra o catena. La scelta dei termini, lungi dall'essere descrittiva, è evidentemente simbolica, e ciò che si vuole indicare è la condizione di errore e cecità in cui questi sedicenti profeti sono lasciati. L'inferno, anche in questo caso, non è luogo, ma metafora, non spazio reale, ma stato morale. Il ragionamento si sposta poi sul piano della verifica: se davvero il *tartaros* esistesse, se davvero vi fosse una sede separata e profonda in cui si trovano spiriti decaduti, allora dovrebbe essere possibile almeno indicarne la collocazione, o quanto meno produrre una qualche testimonianza indiretta, un effetto osservabile, una conseguenza riscontrabile. Nulla di tutto ciò appare nella Scrittura, né nella ragione, né nell'esperienza sensibile. L'inferno, se esiste, esiste solo per chi ci crede, e la sua realtà è quella della paura. Nessun uomo vi è mai sceso, nessun uomo ne è mai tornato, e chi ne parla non fa che ripetere ciò che altri, prima di lui, hanno appreso per via di tradizione e non di conoscenza. In questo modo, Koerbagh mostra come la dottrina infernale sia un

cerchio tautologico che si nutre delle proprie stesse immagini, senza mai offrire un punto d'appoggio esterno. Il tentativo di rafforzare tale costruzione attraverso l'etimologia tedesca di *hel* si rivela altrettanto inconsistente. Il termine, secondo l'autore, proviene da radici che indicano il declivio, la discesa, la cavità naturale, e non ha alcuna relazione intrinseca con l'idea di pena. Le valli, le conche, le fenditure del suolo sono ciò che hanno originato il nome, ma da ciò non discende affatto la legittimità di attribuirvi significati religiosi. È il senso comune, la percezione delle profondità, ad aver associato il basso al male, ma si tratta di una proiezione culturale, non di una deduzione necessaria. Anche qui, il movimento è identico: si parte da una parola che descrive qualcosa di naturale, si carica progressivamente di significati emotivi e morali, e si finisce col darle una forza concettuale che essa non possiede. A chiudere la sequenza, Koerbagh introduce una considerazione di metodo. Chiede apertamente con quale diritto si possa costruire un'intera cosmologia, un'intera teologia punitiva, sulla base di termini così incerti, variabili, fluttuanti. La risposta è implicita: nessun diritto, se non quello dell'autorità e della consuetudine. Laddove la ragione si arresta, interviene la volontà di credere; laddove il significato è dubbio, subentra il dogma. Eppure, l'autore non si limita alla confutazione: egli offre anche un principio positivo. Mostra che il linguaggio, se usato rettamente, è strumento di chiarezza e non di inganno; che le parole, se comprese nella loro storia, liberano e non opprimono. L'intera operazione di Koerbagh si fonda su questa convinzione: che ogni parola deve poter essere ricondotta alla sua origine, alla sua funzione, al suo uso, e che solo così è possibile distinguere ciò che si può pensare da ciò che si deve soltanto temere. Il cielo, in quanto baldacchino immaginario, non è sede della gloria; l'inferno, in quanto nome di un burrone o di una fossa, non è sede della pena. Entrambi, in quanto immagini, sono stati scambiati per realtà, e questo scambio è la radice del dominio che il discorso teologico esercita sull'animo umano. La liberazione non avviene attraverso la negazione brutale, ma attraverso l'analisi paziente. Ogni nome che si crede eterno ha avuto un'origine; ogni figura che si assume assoluta è nata da un gesto contingente; ogni luogo che si predica infinito è sorto da una finzione. È questo lo spazio che resta alla filosofia: riportare il dire al suo significato, restituire alle parole la loro misura, impedire che la lingua dell'uomo sia trasformata in prigioniera.

La decostruzione linguistica di Koerbagh trova numerosi punti di convergenza, diretta o strutturale, nei testi dei pensatori che ne precedettero o accompagnarono l'epoca,

soprattutto laddove questi si opposero alla lettura letterale dei termini teologici e all'uso dogmatico di concetti privi di referenza reale. In Bruno, e in particolare nel *De la causa*¹, il rifiuto di un luogo privilegiato nello spazio cosmico emerge con forza, giacché ogni distinzione tra alto e basso, tra centro e periferia, è per lui fondata sull'illusione prospettica e sull'ignoranza della vera natura dell'universo, che non ha confini né direzioni privilegiate e in cui non si può parlare di un "cielo" come sede separata del divino senza ricadere in concezioni infantili e idolatriche. Tale impostazione dissolve ogni localizzazione della beatitudine o della punizione, e conduce alla rimozione delle nozioni di paradiso e inferno come luoghi. Similmente, Spinoza, nel *Tractatus Theologico-Politicus*², smonta le pretese dei teologi di fondare su passi scritturali una geografia dell'aldilà, mostrando che le parole usate dai profeti rispondono a esigenze di comunicazione con un popolo semplice e sono quindi cariche di immagini corporee, spesso tratte dalla consuetudine ebraica, come nel caso della *gehenna*, che egli considera figura morale e non descrizione reale. Lo stesso autore, nell'*Ethica*³, rifiuta in modo radicale ogni rappresentazione dell'eternità come durata e dell'inferno come sede della pena, sostenendo che la beatitudine o la miseria dell'anima dipendono unicamente dalla sua conoscenza e dal suo ordine interno, non da una collocazione spaziale. In Meyer⁴, l'idea che molte immagini bibliche siano state travisate dalla teologia tradizionale è centrale: egli afferma che le Scritture parlano frequentemente per metafore e parabole, e che chi le interpreta in senso letterale, attribuendo realtà ontologica a espressioni come "cielo", "fuoco eterno", "abisso", commette un errore che deforma il senso stesso della religione. Una simile critica è riscontrabile anche in Socini⁵, per il quale l'inferno non è luogo di pena eterna ma, al massimo, una metafora di separazione da Dio o di morte definitiva; egli insiste sulla necessità di intendere per *gehenna* non un luogo reale ma una figura retorica adatta a stimolare la conversione. In Descartes⁶, pur non essendoci un attacco diretto alla dottrina infernale, è presente un criterio epistemologico che esclude la

¹ Cfr. Bruno 1584b, I.

² Cfr. Spinoza 1670, V.

³ Cfr. Spinoza 1677b, V, P. 34 *schol.*

⁴ Cfr. Meyer 1666, 5.

⁵ Cfr. Socini 1656a, p. 113.

⁶ Cfr. Descartes 1641, AT VII, p. 52.

possibilità di fondare una conoscenza su immagini confuse o su termini non chiari e distinti; l'inferno, il cielo, la dannazione, non rispondono a tale criterio, e dunque, in quanto idee prive di evidenza, non possono essere oggetto di scienza ma solo di credenza. Hobbes porta questa critica su un piano ancor più diretto: nel *Leviathan*⁷, sostiene che i termini come "inferno" sono strumenti del potere ecclesiastico, che ne sfrutta l'ambiguità per incutere timore nei sudditi e ottenere obbedienza; egli rifiuta esplicitamente la concezione dell'inferno come luogo, sostenendo che si tratta solo di una parola usata per designare la separazione da Dio o lo stato di morte. Anche de la Court⁸ denuncia l'uso politico delle immagini religiose, affermando che le rappresentazioni del cielo e dell'inferno sono funzionali alla conservazione del potere e non alla diffusione della verità: il popolo, dice, crede facilmente a ciò che teme, e i teologi lo sanno bene. In van den Enden⁹, la critica all'inferno assume la forma di una rivendicazione di libertà: egli sostiene che l'idea stessa di un luogo di pena eterna è incompatibile con una concezione razionale della giustizia e che nessuna società libera dovrebbe tollerare dottrine fondate su immagini del terrore. Machiavelli, infine, pur non entrando nel dettaglio delle rappresentazioni escatologiche, mostra nei *Discorsi*¹⁰ che ogni uso del terrore religioso serve al mantenimento dell'ordine più che alla salvezza delle anime, e che i legislatori, anche quando parlano di inferni o paradisi, lo fanno per controllare e non per istruire. In tutti questi autori emerge con chiarezza una tesi di fondo: i concetti di cielo e inferno, se non vengono interpretati secondo ragione, degenerano in strumenti di potere, e le parole che li designano, se non vengono analizzate nella loro origine e nel loro uso, diventano idoli. Koerbagh, nel ricondurre ogni nome alla sua funzione, ogni figura alla sua genesi, ogni concetto alla sua verifica, non fa che portare a compimento, con la coerenza del filosofo radicale, un'opera che molti avevano già iniziato nei loro scritti. La sua forza non sta nell'invenzione, ma nella precisione: egli non dice ciò che nessuno ha mai pensato, ma dice esattamente ciò che è necessario pensare quando si vuole capire, e non solo credere.

⁷ Cfr. Hobbes 1651, IV, 44.

⁸ Cfr. (de la) Court 1660, I, 8.

⁹ Cfr. (van den) Enden 1665, 9.

¹⁰ Cfr. Machiavelli 1531, I, 11.

Se il cielo non può essere definito in base a ciò che le parole pretendono di dirne, resta da chiedersi se almeno, in forza della sua presunta funzione salvifica, debba essere mantenuto come ipotesi possibile. È a questo punto che Koerbagh volge l'analisi verso un terreno più propriamente fisico, spostando il discorso dalle genealogie linguistiche all'indagine razionale della plausibilità strutturale dell'aldilà. Il terzo paragrafo del nono capitolo apre infatti con l'enumerazione delle formule che nella tradizione sacra identificano la sede ultraterrena dei beati: la casa di Dio, il trono dell'Altissimo, il regno dei cieli. Queste espressioni, per quanto reiterate, non reggono alla verifica razionale, poiché postulano che l'essere infinito, onnipresente e incircoscivibile possa avere una dimora particolare, un luogo che lo contenga, una sede da cui esercitare la propria sovranità. Ma l'infinito, per definizione, non può essere localizzato, e ciò che è presente ovunque non può essere più presente in un punto che in un altro. Attribuire a Dio un trono è già una contraddizione, poiché significa porre un corpo dove per natura non vi può essere corpo, e restringere ciò che per essenza non conosce limitazione. Le formule tradizionali, allora, devono essere intese come modi metaforici di esprimere la presenza di Dio nella coscienza dei fedeli, o la potenza del suo operare nel mondo, ma mai come indicazioni spaziali. Per rendere conto dell'evoluzione di questo linguaggio, Koerbagh introduce la distinzione tra tre cieli: il primo è l'aria, dove volano gli uccelli; il secondo è lo spazio delle stelle visibili; il terzo è quello che, situato oltre il limite dello sguardo, viene immaginato come sede dell'anima dopo la morte. Ma anche tale articolazione non ha fondamento scientifico, poiché non si può stabilire un confine reale tra questi tre livelli, né assegnare al terzo una qualche consistenza oggettiva. L'assenza di prove sull'esistenza delle anime come entità distinte e immortali rende ancor più vacua l'ipotesi di un luogo destinato ad accoglierle. Se non sappiamo cosa sia l'anima, non possiamo sapere dove vada, e, se il cielo dei giusti è fondato su un ente indimostrato, allora la sua esistenza è doppiamente infondata. Il paragrafo successivo sviluppa questa critica spostando l'attenzione sulla difficoltà fisica che un corpo dovrebbe affrontare per raggiungere il cielo. Posto anche che l'anima esista, e che sia un corpo, come dovrebbe elevarsi fino alla regione oltre le stelle fisse? Se i corpi sono pesanti, non possono ascendere; e se sono leggeri, di che materia saranno composti? Alcuni, osserva Koerbagh, hanno ipotizzato che i corpi dei risorti saranno fatti di una sostanza sottile e impalpabile, ma si tratta di un'opinione priva di riscontri, non di una conoscenza fondata. Il problema si aggrava se

si considera la natura del luogo cui tali corpi dovrebbero giungere: al di sopra della sfera stellare, l'universo sarebbe costituito, se non altro, da materia ancor più sottile, instabile, priva di gravità, incapace di sostenere il peso, per quanto trasfigurato, del corpo umano. E allora su quale suolo poserebbero i piedi dei beati? Dove troverebbero nutrimento, stabilità, orientamento? L'uomo, afferma Koerbagh, è un essere che vive per contatto, per gravità, per equilibrio; se si rimuove il piano fisico su cui egli poggia, si elimina anche la possibilità della sua esistenza. Da qui l'alternativa: o si suppone che Dio abbia predisposto al di sopra delle stelle una terra simile alla nostra, con elementi familiari e condizioni di abitabilità compatibili con la nostra struttura, oppure si riconosce che ogni rappresentazione del cielo come luogo è soltanto una finzione devota, una proiezione antropomorfa, un'ipotesi favolosa. La discussione si amplia nel paragrafo dodicesimo del decimo capitolo, dove Koerbagh esamina con rigore la concezione dell'inferno come sede del fuoco eterno. Anche qui, la critica parte da un presupposto fisico: il fuoco, per sua natura, consuma ciò che brucia, e dunque se un corpo umano vi è esposto, deve per forza subire alterazioni, riduzioni, combustione. Se così è, allora l'inferno non può essere eterno, perché il corpo sarà prima o poi del tutto distrutto. Se invece si ipotizza che il corpo non venga consumato, ma solo esposto alle fiamme senza esserne intaccato, allora il fuoco non può essere reale, perché non esercita la sua funzione naturale. E se il fuoco non brucia, non fa nemmeno soffrire, e quindi non punisce. L'alternativa è netta: o il fuoco è vero e allora l'inferno è temporaneo, o il fuoco è falso e allora l'inferno è illusorio. Ma non si può pretendere che una pena sia insieme sensibile e infinita, fisica e metafisica, concreta e inesauribile. L'idea stessa di una punizione eterna per un corpo finito è, nella logica di Koerbagh, una contraddizione in termini: nessun corpo può subire un danno infinito senza cessare di esistere, e nessuna sostanza finita può sopportare una sofferenza illimitata. Da questa analisi deriva una conclusione definitiva: l'inferno, come il cielo, non ha realtà fisica, né fondamento razionale. È un'immagine, un'ipotesi, una costruzione verbale elevata a dogma, ma priva di qualsiasi verifica. Se si vuole continuare a usarla, lo si faccia in senso pedagogico, come ammonimento simbolico, ma si rinunci alla pretesa di fondarvi una dottrina.

A chi volesse ancora sostenere che, pur non potendo ammettere l'esistenza di un cielo localizzato o di un inferno ardente, le Scritture impongono nondimeno di credere all'una e all'altro, Koerbagh risponde con un argomento che congiunge ragione e autorità

biblica. Se davvero i giusti debbono ricevere una dimora eterna, perché non ritenere che tale luogo sia proprio la terra, rinnovata e pacificata? In più passi della Scrittura, afferma, si legge che i giusti possederanno la terra in perpetuo, che l'eredità sarà terrestre, che la benedizione consisterà in una vita perfetta sotto il cielo, non sopra di esso. Questa prospettiva, che assume la forma di una restaurazione del mondo e non di una fuga da esso, risulta più coerente tanto con la ragione quanto con la lettera del testo sacro. Anche in tal caso, tuttavia, l'autore non intende affermare dogmi, ma mostrare la pluralità delle opzioni possibili, insistendo solo sul fatto che, comunque sia, la sede della felicità futura deve rispondere a criteri di abitabilità fisica e coerenza logica. Non è dunque la collocazione a produrre la beatitudine, ma la beatitudine a qualificare il luogo. E se la sede è accessoria rispetto alla condizione, allora ogni disputa sulla distanza delle sfere, sulla natura delle sostanze celesti, sulla visibilità delle stelle, perde il suo fondamento. Quel che conta, in ultima istanza, è che vi sia un luogo adeguato all'essere umano rinnovato, ma tale luogo non deve per forza trovarsi oltre il firmamento, né deve essere immaginato come assolutamente altro. Una volta dissolta l'illusione che la felicità dipenda dallo spazio, cade anche la necessità di cercare una dimora altissima per i beati, così come decade la pretesa di trovare nelle profondità un'adeguata sede per i dannati. L'intero schema verticale, che per secoli ha sostenuto la visione dualistica del mondo, viene così ridotto a un'invenzione priva di basi. Per quanto riguarda l'inferno, l'argomento si precisa ulteriormente. Una pena che non si consuma, che non si attenua, che non si risolve in morte, ma che perdura indefinitamente in un corpo sempre esposto e mai distrutto, è una contraddizione non solo fisica ma morale. Koerbagh mostra come la concezione di un fuoco eterno urti contro l'evidenza più immediata dell'esperienza: il fuoco consuma, brucia, riduce in cenere, e se non lo fa, allora non è più fuoco, ma un'immagine astratta che non può più essere temuta come reale. L'ipotesi di un corpo capace di resistere alla fiamma senza esserne intaccato produce due conseguenze inaccettabili: o si nega il dolore, e quindi si toglie al fuoco la sua funzione punitiva, o si nega il consumo, e quindi si inventa un corpo che non è più corpo. Ma un corpo che non soffre e non si consuma non è punibile, e dunque l'inferno, così concepito, non punisce nessuno. A ciò si aggiunge una considerazione ulteriore: il tempo. L'eternità della pena implica un tempo senza fine, ma il corpo, per definizione, è una realtà finita. Come può una sostanza limitata contenere una durata infinita? Come può un essere finito subire

senza termine una privazione che si rinnova identica ad ogni istante? L'infinito, applicato alla pena, produce una sproporzione insostenibile, che annienta ogni giustizia. Nessun delitto umano, per quanto grave, può meritare un castigo eterno, perché nessun atto finito può generare una conseguenza infinita senza infrangere il principio stesso della proporzione. Koerbagh non si limita a negare: egli calcola, misura, argomenta. Mostra che l'eternità della pena non è solo impensabile, ma anche contraria alla struttura del mondo. Né basta appellarsi alla potenza divina per risolvere l'impasse, poiché una potenza che opera contro la ragione cessa di essere ammirabile, e una giustizia che eccede ogni equilibrio cessa di essere giustizia. L'autore rifiuta tanto l'idea di una punizione fisica eterna quanto quella di una pena che colpisca l'anima per l'eternità. Anche qui, il criterio è duplice: nessuna anima può subire per sempre una perdita se è finita, e nessuna pena può dirsi giusta se è sproporzionata al delitto. Se l'inferno esiste, allora deve avere un termine; se non ha termine, allora non può esistere. L'intero impianto infernale si rivela così costruito su un paradosso: deve far paura per essere efficace, ma non può essere vero perché è irragionevole. Deve essere eterno per essere temibile, ma proprio la sua eternità lo rende inammissibile. In questo gioco contraddittorio tra minaccia e credibilità, la teologia ha sacrificato la coerenza al terrore, ha preferito il controllo alla verità, ha scelto la potenza della figura alla solidità del concetto. Il contributo di Koerbagh consiste nello sciogliere tale nodo: mostra che il fuoco eterno è una finzione, che il cielo alto è una metafora, e che la ragione non ha bisogno di credere ciò che non può concepire. In questo modo, egli libera l'uomo dall'obbligo di temere ciò che non comprende, e lo invita a fondare la propria fiducia non sull'altezza del luogo o sulla profondità del castigo, ma sulla trasparenza del pensiero e sulla necessità della prova.

La critica di Koerbagh alla localizzazione spaziale del cielo e alla consistenza fisica dell'inferno trova riscontro in molte delle opere filosofiche e teologiche del secondo Cinquecento e del Seicento, specialmente là dove il linguaggio della religione viene ricondotto alla sua funzione retorica o interpretato come prodotto culturale e non come trascrizione della realtà. Giordano Bruno¹¹, nella sua cosmologia infinita, respinge con determinazione l'idea di una sede separata e sopraelevata per le anime dei giusti, poiché il cosmo, nella sua struttura infinita e priva di centro, non ammette distinzioni gerarchiche

¹¹ Cfr. Bruno 1584b, I.

fra alto e basso, né la possibilità di un luogo fisso deputato alla ricompensa o alla punizione. Ogni punto dell'universo è egualmente divino, e nulla autorizza a riservare a una regione remota la beatitudine dei risorti, la quale, se esiste, deve compiersi nel tutto e non nell'altrove. Lo stesso impianto si ritrova in Spinoza, che nell'*Ethica*¹² respinge ogni idea di sopravvivenza dell'anima come ente distinto e separabile dal corpo: la salvezza non consiste in un'ascesa verso una sfera superiore ma in una modificazione dell'ordine interiore, nella capacità dell'intelletto di cogliere l'ordine eterno delle cose. Di conseguenza, ogni concetto di luogo *post mortem* risulta privo di senso, giacché non esiste un'anima dislocabile né un tempo ulteriore. Meyer¹³, da parte sua, insiste sul carattere metaforico del linguaggio scritturale: ogni espressione riferita al cielo come trono o sede di Dio deve essere intesa come accomodamento linguistico, necessario per parlare agli uomini, ma inadatto a fondare una dottrina dello spazio celeste. Nessun luogo può contenere l'infinito, nessuna regione può essere detta sede dell'essere assoluto, e ogni tentativo di farlo è idolatria concettuale. Una simile impostazione si trova anche in Socini¹⁴, che nega ogni possibilità di descrivere il corpo dei risorti secondo categorie fisiche ordinarie: se i beati dovranno abitare un luogo, quel luogo non potrà essere l'aria, né il fuoco, né l'etere, ma qualcosa di strutturalmente analogo alla terra, altrimenti la loro permanenza sarà impossibile. Fausto Socini insiste inoltre sulla necessità di pensare la risurrezione non come traslazione in cielo ma come rinnovamento terrestre, poiché è scritto che i giusti erediteranno la terra, non l'altezza. Descartes¹⁵, pur non negando l'immortalità dell'anima, ammette che essa non può essere pensata secondo modalità corporee e che l'attribuzione di sede o movimento a una sostanza pensante è frutto di confusione concettuale: lo spirito non si muove, non ascende, non occupa uno spazio, e quindi non può essere collocato nel cielo in senso fisico. Hobbes¹⁶, nella sua antropologia materialista, rifiuta con decisione ogni forma di separazione tra anima e corpo, sostenendo che ciò che non è esteso non è nulla, e che l'anima, intesa come principio immateriale, non è concepibile: di conseguenza, l'inferno e il cielo non sono che nomi per stati

¹² Cfr. Spinoza 1677b, V, P. 23 *schol.*.

¹³ Cfr. Meyer 1666, III.

¹⁴ Cfr. Socini 1656a, p. 121.

¹⁵ Cfr. Descartes 1641, AT VII, p. 54.

¹⁶ Cfr. Hobbes 1651, IV, 44.

dell'animo, paure o speranze che agiscono nel presente, non descrizioni di luoghi futuri. De la Court¹⁷ affronta il tema da un'altra angolatura, rivelando come la costruzione del cielo dei beati sia funzionale al dominio politico: i sovrani e i teologi usano l'idea di un premio ultraterreno per rendere sopportabile l'ingiustizia presente, promettendo una compensazione futura collocata in un altrove irraggiungibile. Il cielo, così inteso, è una favola utile, non una realtà verificabile. Machiavelli¹⁸, pur non trattando il problema in termini teologici, mostra come l'ordine delle religioni dipenda dalla loro capacità di evocare premi e castighi al di fuori del mondo: è la paura dell'inferno e la speranza del paradiso che disciplina i popoli, non la verità di tali concetti. Anche Uriel da Costa¹⁹ respinge con decisione l'idea che l'anima possa sopravvivere come individuo e recarsi in un luogo specifico dopo la morte: per lui la morte è fine di ogni sensazione, e quindi anche di ogni pena e di ogni gioia, e l'inferno come sede del fuoco eterno è una costruzione simbolica senza fondamento nella Scrittura autentica. Van den Enden²⁰ affronta la questione dal punto di vista sociale: l'idea di un fuoco perpetuo è, secondo lui, una delle più efficaci invenzioni della religione per dominare le masse, e tanto più efficace quanto più è inverificabile, poiché nessuno è mai tornato a smentirla; egli sostiene che un concetto che non si possa né dimostrare né negare con mezzi razionali appartiene all'ambito della paura, non della conoscenza. In tutti questi autori si ritrova, con diverse formulazioni, la medesima esigenza: sottrarre le immagini religiose alla loro funzione dogmatica e ridurle alla loro natura linguistica, culturale, psicologica. Se si deve parlare di cielo, allora lo si descriva come stato interiore, se si deve evocare l'inferno, allora lo si intenda come condizione morale, non come luogo. Nessuno tra questi pensatori accetta l'idea che il bene e il male *post mortem* siano realtà spaziali, misurabili, collocabili. Al contrario, ciò che li accomuna è la volontà di sostituire alla topografia dell'aldilà un'etica della presenza, fondata non sulla speranza di un premio o sulla minaccia di un castigo, ma sulla comprensione razionale del vivere e dell'agire. Koerbagh, nella sua sistematica demolizione della geografia teologica, si pone sulla stessa linea: egli non nega solo i

¹⁷ Cfr. (de la) Court 1660, I, 12.

¹⁸ Cfr. Machiavelli 1531, I, 11.

¹⁹ Cfr. (da) Costa 1624, I, 2.

²⁰ Cfr. (van den) Enden 1665, 9.

luoghi, ma l'intero modo di pensare che ha trasformato le metafore in dottrine, i nomi in essenze, le immagini in mondi.

La tesi che il cielo e l'inferno, intesi come luoghi separati e stabili, siano privi di fondamento razionale non comporta, per Koerbagh, il rigetto della possibilità che dopo la morte l'essere umano riceva una qualche destinazione adeguata alla sua condizione trasformata. È anzi proprio per rendere conto di questa esigenza che l'autore avanza, nel quinto paragrafo del nono capitolo, una riflessione alternativa: pur non potendosi dimostrare la realtà del terzo cielo come luogo fisico situato oltre le stelle, si può tuttavia concedere, per via di ipotesi e senza contraddizione manifesta, che tale spazio esista, purché vi siano le condizioni materiali che lo rendano abitabile. Il punto non è dunque negare la possibilità di un luogo per i giusti, ma rifiutare la pretesa che tale luogo debba per forza coincidere con una regione rarefatta e inaccessibile dell'universo. Se i corpi risorti dovranno vivere in una condizione di beatitudine, dovranno farlo in un ambiente compatibile con la loro natura, e non sospesi in un etere immateriale. È per questo che Koerbagh richiama l'ipotesi di una terra futura, rigenerata e priva di corruzione, più coerente con la lettera scritturale che annuncia per i giusti il possesso perpetuo della terra. Anche se non si può stabilire con certezza dove sarà tale dimora, si può almeno affermare che essa esisterà, e che sarà proporzionata alla condizione dei beati. L'argomentazione si muove su un piano di probabilità razionale: è più verosimile immaginare un futuro stato di perfezione terrena, anziché supporre un'ascensione in luoghi inconoscibili. Il tema si rovescia nei paragrafi del decimo capitolo dedicati alla pena, dove Koerbagh affronta la questione del fuoco infernale partendo dal noto passo evangelico che minaccia coloro che insultano il prossimo con l'essere gettati nel fuoco della Gehenna. L'autore si chiede quale distinzione ci sia, in termini di colpa e pena, tra chi chiama l'altro "vuoto" e chi lo definisce "stolto", e perché solo nel secondo caso si parli di pena del fuoco. La risposta, implicita ma decifrabile, è che tali parole non devono essere interpretate in senso letterale, ma come figure retoriche adatte a misurare l'intensità del biasimo e la gravità della colpa. La minaccia del fuoco non è dunque una predizione ontologica ma un'espressione pedagogica. Tale tesi viene poi rafforzata dalla critica ai racconti che descrivono l'inferno come luogo reale. Koerbagh osserva che molti passi del Nuovo Testamento, come la parabola del ricco e di Lazzaro, sono narrazioni costruite per suscitare un effetto morale, non per offrire una rappresentazione precisa dell'aldilà. Chi le prende alla lettera

commette lo stesso errore di chi scambia la favola per cronaca: ciò che Gesù vuole indicare, afferma Koerbagh, è che dopo la morte non vi è più possibilità di riscatto, e che i vivi debbono essere ammoniti finché sono in tempo. Se si insiste a voler vedere in quella parabola la conferma dell'esistenza dell'inferno, si scambia l'intento per il contenuto e si produce un fraintendimento. Tale errore diventa ancora più grave quando si pretende di dedurre dalla parabola il tipo di pena che colpisce i dannati. Se vi è fuoco, dice Koerbagh, vi è anche luce, ma l'inferno viene definito tenebra. Se il dannato brucia, il corpo deve consumarsi, ma si dice che egli arde senza morire. Se l'anima soffre, allora ha sensi, ma si dice che l'anima è immateriale. Tutte queste contraddizioni mostrano che le immagini impiegate sono incompatibili tra loro, e che l'inferno non può essere ciò che si racconta. Anche il passo della seconda epistola di Pietro, in cui si afferma che Dio gettò alcuni angeli ribelli nel Tartaro, viene riletto da Koerbagh secondo il principio della ragione. Gli angeli non sono esseri decaduti in senso metafisico, ma uomini che si sono spacciati per inviati di Dio e hanno mentito; il Tartaro non è una caverna sotterranea ma lo stato di oscurità in cui essi sono stati lasciati. L'inferno, ancora una volta, non è luogo, ma condizione. Il discorso si chiude nel paragrafo quattordicesimo, in cui Koerbagh affronta il tema del dove, dell'ubicazione dei dannati. Egli concede che, se i peccatori dovranno ricevere una pena, tale pena dovrà accadere in un luogo, ma ribadisce che il luogo, in sé, non è ciò che costituisce la punizione. È il rimorso, la disperazione, la coscienza del fallimento a costituire il vero castigo. Se i dannati cercheranno le grotte, i burroni, le valli, non sarà perché lì si trovi l'inferno, ma perché spereranno di nascondersi al loro stesso dolore. Le invocazioni alle montagne perché cadano sopra di loro non sono l'indizio di una pena fisica, ma il segno di un tormento interiore. L'inferno, come il cielo, è quindi ritradotto in una chiave esistenziale: non un'altra realtà, ma un'altra esperienza della realtà, non uno spazio nuovo, ma una qualità nuova della percezione e del sentire. Con questa impostazione, Koerbagh rovescia l'intera prospettiva della teologia tradizionale, che ha fatto del cielo e dell'inferno due estremi spaziali, e mostra che entrambi, se hanno senso, lo hanno solo come stati dell'anima, mai come coordinate dell'universo.

Nel proseguire la sua analisi, Koerbagh torna ad affrontare con precisione l'argomento del linguaggio biblico, rivelando come molte delle espressioni apparentemente descrittive dell'inferno siano in realtà costruzioni retoriche, pensate per evocare un impatto emotivo piuttosto che per rappresentare uno stato ontologico.

L'esempio più significativo è quello del termine *worm*, ovvero del verme che non muore, impiegato nei testi sacri per indicare la perennità della pena. Koerbagh interpreta questa immagine come figura della coscienza infelice, del rimorso che rode senza mai consumare, dell'impossibilità di fuggire dalla consapevolezza del proprio fallimento. Il verme non è un'entità biologica, non è una creatura che abita l'inferno fisico, ma una metafora della ruminazione interiore, dell'autoaccusa che si rinnova senza soluzione. A questo si collega l'immagine del pianto e dello stridore di denti, anch'essi privi di valore descrittivo, e interpretabili solo come espressioni del dolore morale. Chi piange, osserva Koerbagh, non lo fa necessariamente per una lesione del corpo, ma per uno smarrimento dell'anima; chi digrigna i denti, non è per il calore delle fiamme, ma per la collera, l'impotenza, la disperazione. Ne consegue che tutte le immagini di sofferenza legate all'inferno debbano essere comprese nel quadro di una poetica del castigo, non come elementi di una geografia spirituale. L'inferno, se ha senso, è un'esperienza interiore. La vera pena consiste nell'assenza di redenzione, nella perdita della beatitudine possibile, nella consapevolezza che il bene sarebbe stato raggiungibile e che non lo sarà mai più. Questa lettura esistenziale permette a Koerbagh di reinterpretare in chiave morale ciò che la teologia aveva irrigidito in dottrina. Il fuoco, che arde senza consumare, diventa così l'immagine di una passione insaziabile, di un desiderio frustrato, di una volontà condannata a desiderare ciò che non può più ottenere. La condizione dell'anima dannata non è l'ustione ma l'irrequietezza, non il tormento fisico ma il rimorso senza pace. In questo senso, l'autore recupera l'insegnamento dei testi antichi senza accettarne la lettera: ne conserva la forza evocativa ma ne rigetta l'applicazione letterale. Ciò vale anche per il luogo della pena. Quando nel paragrafo quattordicesimo si discute della possibilità che i dannati cerchino rifugio tra le rocce o nelle cavità della terra, invocando i monti perché li schiaccino e li nascondano, non si deve pensare a un inferno collocato sotto la crosta terrestre, ma al tentativo simbolico di rappresentare la fuga impossibile dall'angoscia. L'uomo che ha perduto ogni speranza di bene, ogni accesso alla verità, non ha più direzione né rifugio: cerca il nascondimento, invoca l'annullamento, ma non ottiene che la ripetizione del suo stesso tormento. L'inferno è allora la reiterazione del desiderio senza oggetto, l'eternizzazione di una tensione senza risoluzione. Non si tratta di negare la giustizia divina, ma di ripensarla secondo le leggi della ragione: Dio non punisce con la tortura, ma con la privazione; non colpisce con strumenti materiali, ma abbandona alla

propria coscienza. Anche qui, la pena non è inflitta dall'esterno, ma si genera dall'interno, come effetto del disordine. La simmetria tra cielo e inferno si dissolve così nell'asimmetria tra ordine e disordine, tra conoscenza e ignoranza, tra beatitudine e privazione. Il cielo è la visione chiara dell'essere; l'inferno è l'assenza di tale visione. Il primo si realizza nella conoscenza del vero, il secondo nel rifiuto di tale conoscenza. Koerbagh non oppone due luoghi, ma due stati dell'anima, due condizioni dell'intelligenza, due esiti dell'uso della libertà. La sua prospettiva non è consolatoria, ma rigorosa: chi non ha cercato la verità in vita, non la troverà nella morte. Chi ha vissuto nella menzogna, vi resterà imprigionato. E tuttavia la porta non è mai chiusa prima della fine. L'uomo può scegliere di conoscere, di giudicare, di comprendere. Può abbandonare l'immaginario e abbracciare il razionale. Può respingere le immagini dell'inferno come strumenti di dominio e accettare che il vero castigo consiste nel non conoscere, nel non aver voluto conoscere. Da questo punto di vista, Koerbagh recupera il linguaggio tradizionale solo per liberarlo, lo decifra per renderlo trasparente, lo conserva come strumento educativo ma lo priva di ogni valore ontologico. Non si tratta di riformare la religione, ma di restituirla alla ragione. L'inferno resta, ma come monito, come figura, come simbolo di una possibilità sempre aperta. È l'uomo che decide se tradurre questa possibilità in realtà o lasciarla svanire. In questa visione, la pena non è una necessità imposta, ma una conseguenza accettata. L'inferno, in ultima istanza, non è ciò che Dio infligge, ma ciò che l'uomo produce.

Il principio secondo cui la sede dei beati, per essere reale, deve essere anche fisicamente abitabile, e il corollario che nessuna pena può essere infinita se inflitta a un soggetto finito, costituiscono due dei punti più nitidamente articolati nella filosofia di Koerbagh e trovano ampia corrispondenza nelle riflessioni di diversi pensatori del Seicento. Fausto Socini²¹, nelle sue trattazioni escatologiche, insiste ripetutamente sulla necessità che il corpo risorto, pur spiritualizzato, mantenga una struttura conforme alla sua funzione: se i giusti devono vivere eternamente, essi dovranno vivere in un ambiente strutturato come la terra, poiché né il fuoco né l'aria, né il cielo etereo possono sostenere la vita di un corpo umano, se non a prezzo di una finzione. A tale visione si accompagna il netto rifiuto dell'idea di un fuoco eterno che non consuma, poiché una pena che non

²¹ Cfr. Socini 1656a, p. 122.

produce alterazione è priva di efficacia, e una sostanza che non è alterabile non può essere sensibile, e quindi nemmeno punibile. Lo stesso schema si ritrova in Spinoza²², laddove afferma che l'eternità non è durata infinita ma partecipazione all'ordine eterno della natura: l'inferno, inteso come luogo o stato di pena infinita, è per lui un concetto privo di consistenza, giacché nulla può essere eterno se non è razionalmente necessario, e nessuna pena può esserlo, perché le pene rispondono a cause particolari e limitate. Anche Meyer²³, pur da una prospettiva più teologica, ammette che ogni espressione delle Scritture va interpretata nel rispetto delle condizioni della ragione, e che le descrizioni del fuoco eterno devono essere comprese come modi figurati di rappresentare la separazione da Dio, non come affermazioni di un tormento fisico perenne. Uriel da Costa²⁴, in modo ancor più netto, respinge l'intera costruzione infernale, affermando che l'anima perisce con il corpo e che nulla, nella Scrittura ebraica, autorizza a pensare a una sopravvivenza del singolo soggetto cosciente, né tanto meno a un tormento eterno: chi parla di fuoco inestinguibile, afferma, traduce metafore in realtà e allegorie in minacce. In Descartes²⁵ si ritrova il criterio epistemologico che esclude la validità di concetti non chiari e distinti: se il fuoco dell'inferno non è né materiale né spirituale, non appartiene né alla *res extensa* né alla *res cogitans*, e dunque non ha realtà ontologica. Hobbes²⁶, dal canto suo, rifiuta in blocco la distinzione tra corpo e anima, sostenendo che ciò che non è corpo non è nulla, e che le immagini infernali servono solo a incutere paura nei popoli ignoranti: parlare di pena eterna significa usare la religione come strumento di governo, non affermare verità. Anche Bruno²⁷ rifiuta l'idea che il bene e il male abbiano una sede fisica nell'universo: l'infinità del cosmo rende ridicola ogni pretesa di localizzare la ricompensa o la punizione, e ogni tentativo di disegnare l'aldilà come un teatro spaziale è, per lui, una forma di idolatria concettuale. De la Court²⁸, in chiave politica, denuncia l'uso delle immagini infernali come strumento di coercizione: la paura del fuoco eterno è, secondo

²² Cfr. Spinoza 1677b, V, P. 34 *schol.*.

²³ Cfr. Meyer 1666, VI.

²⁴ Cfr. (da) Costa 1624, I, 2.

²⁵ Cfr. Descartes 1641, AT VII, p. 53.

²⁶ Cfr. Hobbes 1651, IV, 44.

²⁷ Cfr. Bruno 1584b, II.

²⁸ Cfr. (de la) Court 1660, I, 13.

lui, un'invenzione utile a costringere il popolo all'obbedienza, un meccanismo psicologico privo di fondamento reale. Van den Enden²⁹, con più radicalità, afferma che una pena eterna è inammissibile anche sul piano morale, poiché contrasta con ogni idea di giustizia: nessun delitto finito può meritare una pena infinita, e ogni dottrina che lo affermi deve essere rigettata in nome della ragione naturale. Infine, Machiavelli, pur non trattando direttamente il tema dell'inferno, mostra nei *Discorsi*³⁰ come ogni costruzione teologica tesa a proiettare la punizione nel futuro serva a togliere forza al giudizio presente, e come i legislatori abbiano sempre usato la prospettiva del castigo per ottenere obbedienza, senza preoccuparsi della verità del contenuto. In tutti questi autori si ritrova l'idea che né la beatitudine né la dannazione possano essere pensate come stati eterni fondati su una descrizione sensibile: la durata infinita, applicata a un soggetto finito, è assurda; la pena senza termine, inflitta a un corpo, è una contraddizione; il fuoco che non brucia è una metafora che, presa alla lettera, genera solo superstizione. Koerbagh, nel rifiutare l'inferno come luogo e il cielo come distanza, si inserisce in una tradizione che ha cercato di restituire alla ragione il primato sul terrore, alla verità il primato sull'immaginazione, alla proporzione il primato sulla minaccia. Il suo contributo consiste nel mostrare, con assoluta coerenza, che ogni dottrina della pena eterna distrugge il principio della giustizia e corrompe il senso stesso della religione.

Dopo aver smontato una per una le impalcature spaziali e fisiche che sorreggono le immagini del cielo e dell'inferno, Koerbagh si sofferma su ciò che per lui costituisce il nucleo autentico della beatitudine e della dannazione. Non si tratta, come vorrebbe la tradizione teologica, di luoghi separati o di condizioni corporee mutate, ma di stati dell'intelligenza e dell'animo, determinati dalla conoscenza o dall'ignoranza di Dio. Il sesto paragrafo del nono capitolo espone questa tesi con una lucidità e una nettezza che non lasciano spazio a equivoci. La salvezza, afferma l'autore, consiste interamente nella conoscenza e nella comunione con Dio, da cui scaturisce la più alta e stabile forma di appagamento. Tale conoscenza non è però un'intuizione mistica o un privilegio concesso per grazia, ma il frutto della ricerca razionale e dell'esercizio della virtù. L'uomo che conosce Dio non ha bisogno di altro per essere felice, poiché tale conoscenza produce nel cuore una soddisfazione totale, una pace perfetta, una gioia superiore a ogni altra. Essa è

²⁹ Cfr. (van den) Enden 1665, 8.

³⁰ Cfr. Machiavelli 1531, I, 12.

la fonte di tutte le gioie, il compimento di tutti i desideri, la pienezza senza limiti del bene. Chi la possiede è salvo, chi la ignora è perduto. L'autore non cede all'astrazione: sa che questa visione non è accessibile a ogni lettore, e dichiara apertamente che nessun uomo ha mai compreso pienamente la gioia che deriva da tale unione. Tuttavia, insiste sul fatto che essa è reale, che essa è il vero fine dell'esistenza umana, che essa sola può dare fondamento alla beatitudine promessa. La salvezza è dunque uno stato interiore, una condizione dell'intelletto e del cuore, e non dipende da alcun trasferimento in un'altra regione dello spazio. Da questa impostazione deriva, per specchio, la definizione della dannazione, che Koerbagh elabora nel paragrafo tredicesimo del decimo capitolo. Se la beatitudine consiste nella conoscenza e nella comunione con Dio, allora la pena eterna non può che consistere nella consapevolezza di averla perduta. Il dannato è colui che si accorge, quando è ormai troppo tardi, di aver rinunciato alla possibilità di accedere alla verità. La sua sofferenza non è fisica, ma morale. Egli non brucia tra le fiamme, ma si strugge nel rimorso. Non viene colpito da un agente esterno, ma si consuma nel suo stesso errore. La pena è l'effetto della sua libertà male impiegata, il risultato dell'aver preferito l'ignoranza alla conoscenza, la menzogna alla verità, il comodo all'impegno. Koerbagh descrive con precisione i tratti di questa condizione: essa si manifesta in una duplice forma, ora come pianto, ora come rabbia, ora come depressione, ora come furore. L'anima che si accorge della propria perdizione oscilla tra la prostrazione e la collera, tra la tristezza e la ribellione, e in ogni caso è preda di un disordine che non conosce più rimedio. Il dolore morale è, per sua natura, più duraturo di quello fisico, più profondo, più irrimediabile. Esso nasce nel cuore stesso della coscienza e non può essere lenito da alcun sollievo esterno. È questa l'immagine del verme che non muore, non un parassita corporale, ma un pensiero che rode senza tregua, una memoria che non si cancella, un'assenza che si fa sempre più presente. Koerbagh non si limita a constatare questa verità: egli ne trae la conseguenza pratica. L'uomo deve cercare la conoscenza, deve perseguire la virtù, deve evitare l'errore non per paura dell'inferno, ma per desiderio della verità. Solo chi vive rettamente può sperare di non cadere in quella condizione di rimpianto senza rimedio. L'autore invita quindi ogni lettore a volgersi alla via della giustizia e della rettitudine, non perché premiata da un luogo di delizie, ma perché essa sola conduce alla comunione con il vero. In tal modo la distinzione tra premio e castigo perde il suo carattere esterno e diventa una funzione dell'essere stesso. Il giusto è beato

perché conosce, l'empio è dannato perché ignora. La giustizia divina non consiste nel distribuire beni e mali in un aldilà fantasioso, ma nell'assegnare a ciascuno ciò che egli stesso si è costruito nella propria interiorità. Nulla viene inflitto, tutto è scelto. Koerbagh rovescia così il paradigma della retribuzione ultraterrena: non più minaccia e ricompensa, ma verità e illusione, non più intervento esterno ma autoformazione. La beatitudine e la dannazione sono due esiti del medesimo cammino, due possibilità iscritte nella struttura stessa dell'essere umano, due orizzonti che dipendono dalla libertà con cui ciascuno orienta il proprio intelletto. La religione, per essere vera, deve indicare questa via, non costruire terrori. E la filosofia, per essere utile, deve mostrare come percorrerla.

Nel proporre un modello di beatitudine fondato unicamente sulla conoscenza razionale di Dio e un'idea di dannazione basata sul rimorso interiore e sulla consapevolezza tardiva dell'errore, Koerbagh si inserisce con coerenza in un orizzonte speculativo in cui l'immaginario teologico cede il passo a un'etica dell'intelletto. Tra i suoi riferimenti più vicini spicca Spinoza³¹, per il quale l'unione dell'anima con Dio consiste nella conoscenza adeguata dell'ordine necessario della natura. Il saggio che conosce Dio mediante l'intelletto eterno partecipa della vera beatitudine, poiché comprende con chiarezza che la salvezza non è un premio esterno ma un modo di essere dell'anima. La dannazione, in questa prospettiva, non è una condizione imposta ma l'effetto diretto della servitù della mente, cioè della soggezione alle passioni e all'ignoranza, che impedisce all'uomo di percepire l'ordine divino delle cose. Anche Meyer³², pur operando nel quadro di una teologia riformata, afferma con decisione che la vera beatitudine non dipende da alcun luogo ma dall'illuminazione dell'intelletto: la conoscenza spirituale della verità è per lui l'unico fondamento della pace dell'anima, e la separazione da Dio non è altro che il persistente stato di confusione mentale prodotto dall'errore. Fausto Socini³³, da parte sua, sostiene che la vita eterna non è una condizione meramente futura ma una disposizione presente dell'anima che conosce Dio e opera in conformità alla sua volontà. La dannazione, al contrario, è lo stato di chi, avendo avuto i mezzi per conoscere la verità, li ha disprezzati: il tormento maggiore non è la pena, ma la

³¹ Cfr. Spinoza 1677b, V, P. 36 *schol.*.

³² Cfr. Meyer 1666, IV.

³³ Cfr. Socini 1656b, p. 89.

coscienza della perdita. In maniera sorprendentemente affine, Uriel da Costa³⁴ nega ogni struttura dell'aldilà e riduce la religione a un codice morale. Il suo scetticismo circa l'immortalità dell'anima lo porta a concepire la beatitudine come la serenità derivante dalla coerenza etica e la dannazione come lo smarrimento interiore dell'uomo che tradisce la propria coscienza. Hobbes³⁵, coerente con la sua visione materialistica, considera la beatitudine come una persistente tranquillità dell'animo derivante da una vita ordinata dalla ragione. La dannazione, invece, è l'effetto della paura, del disordine, della superstizione: lo stato di chi non ha compreso la legge naturale e si è lasciato dominare da immagini illusorie. Descartes³⁶, pur muovendosi in un contesto più classico, afferma che la gioia autentica nasce dalla conoscenza chiara e distinta di Dio e dell'anima, mentre le passioni tristi derivano da giudizi erronei e confusi. In questo senso, la beatitudine non può che risiedere nella chiarezza del pensiero, mentre la dannazione si lega all'opacità e all'errore. Bruno³⁷, nella sua metafisica eroica, identifica il sommo bene con l'intelletto che contempla l'infinito: l'anima che si conforma all'ordine cosmico gode della vera libertà, mentre quella che si limita all'opinione e alla paura si chiude alla verità e decade nella pena del non sapere. In questa linea si muove anche van den Enden³⁸, che definisce la beatitudine come consapevolezza razionale e libertà attiva, e la dannazione come ignoranza delle leggi di natura e abbandono alle credenze infondate: per lui la felicità è inseparabile dalla scienza, l'errore dalla miseria. De la Court³⁹, con il suo consueto pragmatismo, interpreta la beatitudine come il godimento stabile di beni fondati sulla conoscenza e sul governo di sé, mentre la dannazione corrisponde all'instabilità prodotta dalle passioni cieche, fomentate dalla religione superstiziosa e dal potere ecclesiastico. Infine, Machiavelli⁴⁰, pur senza concetti escatologici espliciti, identifica la virtù con la conoscenza del vero ordine politico e la perdizione con l'incapacità di riconoscere e seguire le leggi della realtà: l'uomo che vive nella verità è libero, quello che si abbandona

³⁴ Cfr. (da) Costa 1624, II, 1.

³⁵ Cfr. Hobbes 1651, I, 13.

³⁶ Cfr. Descartes 1641, AT VII, p. 70.

³⁷ Cfr. Bruno 1584b, IV.

³⁸ Cfr. (van den) Enden 1665, 3.

³⁹ Cfr. (de la) Court 1660, II, 10.

⁴⁰ Cfr. Machiavelli 1531, II, 5.

ai dogmi è schiavo del suo stesso inganno. Da tutte queste prospettive emerge con chiarezza che la beatitudine e la dannazione, per essere concepite razionalmente, devono essere intese come effetti interni della condotta dell'intelletto, e non come stati imposti dall'esterno. Koerbagh si inserisce in questa tradizione con un rigore filosofico esemplare, rifiutando la minaccia e indicando nella verità stessa il premio e nella sua mancanza la pena.

Il settimo paragrafo del nono capitolo segna un passaggio decisivo nella strategia demistificatoria adottata da Koerbagh, spostando l'attenzione dalla genealogia dei nomi alla radicale inconsistenza delle pretese salvifiche ad essi associate. Dopo aver demolito, nei paragrafi precedenti, la validità semantica e storica dei concetti di cielo e inferno, e averne ricondotto la genesi a fraintendimenti linguistici, superstizioni popolari e fabbricazioni clericali, Koerbagh rivolge ora la sua attenzione all'ultimo baluardo della teologia redentiva: il nome di Dio stesso come garante della verità. Il cuore della sua argomentazione ruota attorno all'uso illusorio del nome divino come fondamento di autorità assoluta, non verificabile, imposto attraverso la paura e protetto dall'ignoranza. Il termine "Dio", osserva Koerbagh, è divenuto un feticcio linguistico, un'etichetta svuotata di contenuto conoscitivo, e quindi incapace di fondare un'etica razionale o una dottrina coerente della salvezza. La sua polemica si spinge oltre la mera critica nominalistica: ciò che viene attaccato non è solo l'abuso del nome, ma l'intera struttura di potere che su di esso si regge. La pretesa che tale nome sia portatore di verità per il solo fatto di essere ritenuto sacro si rivela, alla luce dell'indagine razionale, un artificio privo di fondamento. L'analisi prosegue esattamente nella stessa direzione. Dopo aver smontato il significato del cielo e dell'inferno, e aver mostrato come essi siano stati resi strumenti di dominio mediante la manipolazione del linguaggio, Koerbagh ribadisce che l'uso dei nomi divini non produce alcun effetto reale. Invocare il nome di Dio, o parlare in suo nome, non equivale né a comprenderlo né a partecipare della sua essenza. La salvezza, se esiste, non può risiedere nel pronunciare parole, ma soltanto nella conoscenza della verità. La ripetizione meccanica di formule sacre, la proclamazione di dogmi, l'uso rituale di appellativi teologici: tutto ciò è descritto come una forma di idolatria linguistica, un sacrificio verbale che sostituisce l'indagine con l'obbedienza. In tal senso, i nomi di Dio, di Gesù o dello Spirito Santo vengono decostruiti come veicoli di superstizione, e mostrati per ciò che sono: involucri verbali utilizzati per garantire autorità a proposizioni

prive di riscontro nell'esperienza o nella ragione. Di fronte a questa situazione, Koerbagh propone un rovesciamento completo: non è l'autorità a fondare la verità, ma la verità, una volta riconosciuta, a rendere legittima ogni autorità. In questo quadro, il nome di Dio non è né condizione né garanzia della salvezza, ma un termine da chiarire, da definire, da sottoporre a verifica semantica e concettuale. Ciò che non può essere conosciuto non può essere adorato legittimamente, e ciò che non può essere spiegato non può essere assunto come fondamento della beatitudine. Questa impostazione ha implicazioni radicali: viene meno la possibilità stessa di un'autorità rivelata, di un magistero infallibile, di una teologia dogmatica. La fede, privata di contenuto conoscitivo, si dissolve in superstizione. E il linguaggio sacro, separato dalla verità, diventa non mezzo di salvezza ma strumento di oppressione. Il nome, lungi dall'essere un ponte verso il divino, si rivela una barriera. Non vi è salvezza nel nome di Dio, né via verso la beatitudine attraverso il suono di una parola. L'unica salvezza possibile, come già indicato nei paragrafi precedenti, consiste nel pieno e chiaro intelletto della verità. Ed è proprio per questo che l'ultimo residuo di autorità linguistica viene ora rifiutato: ogni nome che pretende di sostituirsi alla conoscenza è una menzogna. La divinità non può essere compresa tramite formule, e non si manifesta attraverso parole, ma solo tramite l'ordine della realtà e la sua intelligibilità. Questo è il punto su cui Koerbagh insiste con maggiore decisione: la salvezza non è una questione di lessico, ma di logos. E dove il logos tace, ogni pretesa di redenzione si trasforma in retorica. Non resta dunque che la ragione, che sola ha il potere di discernere il vero dal falso e di dissolvere i simulacri che, per secoli, hanno dominato le coscienze sotto il nome di Dio.

Tra le tante voci che animano la riflessione moderna sulla religione e sul linguaggio sacro, quella di Koerbagh si distingue per il rigore con cui smaschera le illusioni legate all'uso teologico dei nomi. Questo tema risuona in modi differenti nell'opera di altri pensatori del Seicento, alcuni dei quali condividono la medesima istanza di demistificazione. Spinoza, nei capitoli centrali del *Tractatus Theologico-Politicus*⁴¹, contesta la credenza che parole come “Dio”, “legge”, “miracolo” possano avere un valore assoluto prescindendo dalla loro origine umana e linguistica. Il vocabolario religioso, spiega Spinoza, è modellato da esigenze storiche e sociali, e diventa strumento di dominio

⁴¹ Cfr. Spinoza 1670, IV.

quando viene ritenuto rivelato o immutabile. L'analisi di Koerbagh e quella di Spinoza convergono nel denunciare l'opacità semantica del nome di Dio come strategia per sottrarre la verità al controllo della ragione. Uriel da Costa, nei primi capitoli dell'*Exame*⁴², denuncia l'autorità arbitraria dei maestri religiosi che impongono dogmi incomprensibili fondati su nomi sacri mai definiti con chiarezza, e individua proprio nel nome di Dio uno dei principali veicoli di oppressione spirituale, dal momento che la sua invocazione maschera l'assenza di contenuto verificabile. Anche Meyer, in apertura del *Philosophia S. Scripturae Interpret*⁴³, osserva che i termini religiosi perdono ogni valore se non vengono spiegati razionalmente, e sottolinea che il nome di Dio è spesso usato per giustificare verità solo presunte, sottratte al vaglio del significato e della coerenza. Da un punto di vista più radicale, Socini⁴⁴ rifiuta che il nome di Dio o quello di Cristo abbiano un potere intrinseco, affermando che la salvezza non può mai dipendere da un atto linguistico ma solo da una convinzione razionale e informata, e critica duramente l'idea che un nome possa fungere da intermediario tra l'uomo e la divinità. In ambito politico, de la Court⁴⁵ mostra come l'autorità si rafforzi spesso proprio attraverso l'impiego di un linguaggio vuoto ma sacralizzato, capace di impedire il dissenso: termini come "sovrano", "legittimo", "divino" sono per lui esempi di nomi il cui valore retorico supera quello reale. Anche van den Enden, nelle sue *Stellingen*⁴⁶, difende l'idea che ogni concetto religioso debba essere riconducibile a nozioni razionali, e contesta esplicitamente l'idea che nomi come "Dio" o "Cristo" possano avere un valore salvifico senza essere chiariti attraverso l'intelletto. Hobbes, nel *Leviathan*⁴⁷, insiste sul fatto che i nomi sono convenzioni umane e che la divinità, se deve essere riconosciuta, non può essere definita in base a un titolo ma deve essere descritta in termini operativi e razionali. Per Hobbes, come per Koerbagh, non c'è potere nel nome se questo non si accompagna a contenuti comprensibili e condivisi. Descartes, pur non trattando direttamente la

⁴² Cfr. (da) Costa 1624, I, 1.

⁴³ Cfr. Meyer 1666, I.

⁴⁴ Cfr. Socini 1656a, p. 108.

⁴⁵ Cfr. (de la) Court 1662b, I, 3.

⁴⁶ Cfr. (van den) Enden 1665, 19.

⁴⁷ Cfr. Hobbes 1651, I, 4.

questione della salvezza nominale, esprime nelle *Meditationes*⁴⁸ il sospetto verso ogni credenza che si fondi su nozioni non chiaramente percepite: ciò che non può essere colto con evidenza, anche se tradizionalmente venerato, va sospeso dal giudizio e sottoposto a revisione. Bruno, in contesti diversi, contesta l'idolatria legata ai nomi e ai simboli religiosi: nella *Cena de le Ceneri*⁴⁹, ad esempio, denuncia come l'uso dei nomi divini serva più a soggiogare che a illuminare, e sottolinea che la verità non risiede mai nel linguaggio convenzionale ma solo nell'intelligenza attiva del reale. Anche Machiavelli, nel primo libro dei *Discorsi*⁵⁰, mette in guardia contro l'uso politico dei nomi sacri, i quali possono trasformarsi in strumenti di controllo delle masse più che in elementi di autentica edificazione morale. Da tutte queste voci emerge un quadro coerente: l'idea che un nome, anche se sacro, possa conferire salvezza o verità è considerata una pericolosa illusione. La salvezza, in questa prospettiva condivisa, non risiede in ciò che si pronuncia, ma in ciò che si comprende. Dove Koerbagh dissolve la potenza del nome, gli altri pensatori lo seguono nel riaffermare il primato della ragione sulla parola, della chiarezza sull'autorità, dell'intelletto sulla tradizione. Nessuna formula, per quanto venerabile, può valere come fondamento della verità se non può essere spiegata, compresa, verificata.

Angeli, demoni e fantasmi: il bestiario teologico dell'ignoranza

Koerbagh apre la trattazione sugli angeli con un'operazione sistematica di destrutturazione semantica che investe tanto il nome quanto la funzione attribuita a queste entità nel discorso teologico. I primi paragrafi del capitolo dodicesimo esordiscono con una considerazione etimologica che serve a delimitare fin da subito il campo d'indagine: il termine "angelo" viene decostruito nella sua radice greca e latina per mostrare che esso non designa altro che un semplice "messaggero", ossia un "portatore di notizie", senza alcuna implicazione ontologica soprannaturale o sostanza distinta. Tale scomposizione linguistica non è un esercizio filologico fine a se stesso, ma un'arma polemica: se il significato autentico del termine rinvia a un compito comunicativo e non a una natura celeste, allora ogni dottrina che costruisce sull'angelo un'essenza soprannaturale

⁴⁸ Cfr. Descartes 1641, AT VII, p. 35.

⁴⁹ Cfr. Bruno 1584b, II.

⁵⁰ Cfr. Machiavelli 1531, I, 12.

incorporea poggia su un equivoco deliberato o involontario. L'analisi proposta da Koerbagh mira a svuotare progressivamente di contenuto i dogmi religiosi relativi al mondo invisibile, facendo leva sulle parole che li sorreggono. A ciò si collega la riflessione svolta nei primi paragrafi del capitolo tredicesimo, in cui si analizza in parallelo l'etimologia del termine "diavolo", mostrata come derivazione dal greco *diabolos*, ossia "calunniatore" o "diffamatore". Anche qui l'argomentazione lessicale funziona da detonatore razionale: se il diavolo è, per definizione, colui che mente o diffama, egli non può essere assunto come entità metafisica sostanziale, ma al più come figura retorica o personificazione mitopoietica di una funzione morale negativa. La struttura simmetrica tra angelo e diavolo viene così disarticolata sul piano razionale, mostrando che entrambe le nozioni traggono origine da funzioni linguistiche, e non da realtà intelligibili o da essenze separate. In questa prospettiva, Koerbagh smaschera la pretesa ontologica della teologia, riducendola a mitologia linguistica: ciò che viene predicato dell'angelo o del demonio non è altro che un'ipostatizzazione indebita di funzioni umane universalmente comprensibili. Il "portare notizie" e il "diffamare" sono atti che possono essere compiuti da uomini dotati di parola e ragione, non da enti immateriali privi di corpo, luogo e senso. La critica si spinge oltre: ogni volta che la religione attribuisce a tali figure caratteristiche metafisiche, come l'incorruttibilità, l'ubiquità o l'invisibilità, essa non fa che mascherare il proprio vuoto concettuale dietro parole pompose e insensate. Non solo le nozioni di angelo e demonio sono frutto di un uso linguistico travisato, ma la loro funzione sistemica all'interno dell'impianto dogmatico cristiano viene presentata da Koerbagh come inutile, fuorviante e dannosa. La loro invocazione non rende conto di nulla, non spiega alcun fenomeno naturale o storico, e anzi introduce una moltiplicazione degli enti che contrasta col principio più elementare della ragione. Non è un caso che Koerbagh, nell'incipit del capitolo sugli angeli, prenda le distanze anche dal linguaggio delle Scritture, precisando che esse contengono molti passaggi figurati, e che proprio la confusione tra significato letterale e significato metaforico ha generato le superstizioni. Gli angeli, secondo la sua lettura, non sono altro che uomini ordinari inviati da altri uomini per portare messaggi, o al più uomini di grande saggezza incaricati di trasmettere la volontà di un sovrano o di un magistrato. Quando la Bibbia parla di angeli, non intende mai – secondo Koerbagh – introdurre esseri di natura ultramondana, bensì indicare ruoli, funzioni, incarichi affidati ad esseri umani, il cui

compito era quello di mediare tra un'autorità e il popolo. Questo stesso schema viene ripreso nel capitolo successivo a proposito dei "diavoli", intesi non più come demoni infernali, ma come uomini corrotti, seduttori, bugiardi, persuasori di falsità e promotori d'ingiustizia. L'unico inferno è la perversità dell'animo umano, e l'unico diavolo è colui che calunnia la verità e abusa della parola. Alla base di questa doppia dissoluzione semantica, Koerbagh pone dunque un principio epistemologico di assoluta importanza: le parole, e non le cose, sono all'origine degli errori teologici. Il passaggio dal nome alla cosa, ossia dalla funzione al soggetto, dalla descrizione all'essenza, è il punto in cui la ragione cede il passo alla credulità. L'angelo, che designa un compito, viene reificato in sostanza, e il demonio, che indica un vizio, diventa creatura. Il pensiero filosofico viene dunque chiamato a esercitare la sua funzione smascherante: non costruire nuovi mondi, ma sciogliere gli inganni del linguaggio. In questa prima parte dei paragrafi analizzati, l'intero impianto critico di Koerbagh si fonda sulla possibilità di recuperare un uso genuino delle parole, restituito alla ragione e alla storia, sottratto al mito e alla fede cieca. Così facendo, egli non nega la possibilità che vi siano figure dotate di eccezionale intelligenza, saggezza o valore, ma rifiuta che esse debbano essere pensate come entità immateriali o spirituali. L'umanità, nella sua varietà e nelle sue forme, basta a se stessa: non ha bisogno né di angeli né di demoni per spiegare ciò che accade nel mondo, e non deve moltiplicare le cause quando una causa sola, naturale e razionale, può bastare. In ciò Koerbagh si fa erede di una lunga tradizione di pensiero che riconduce ogni spiegazione al principio di sufficienza della ragione, senza concessioni al meraviglioso o all'invisibile. E proprio questo sarà il cardine anche della seconda parte dell'analisi.

La seconda parte del segmento iniziale dei capitoli dodicesimo e tredicesimo si concentra su un duplice movimento: da un lato, la dissoluzione di ogni contenuto teologico che attribuisce realtà oggettiva agli angeli; dall'altro, la critica serrata all'impianto morale e politico sotteso alla figura del diavolo, con l'intento palese di estirpare entrambi i concetti dal dominio della realtà per ricondurli a mere finzioni superstiziose. Dopo aver sottolineato che le Scritture non autorizzano alcuna fede in un'entità angelica dotata di corpo, parola o volontà autonome, il testo insiste sul fatto che le rappresentazioni tradizionali degli angeli non solo sono fittizie, ma anche inconciliabili con la struttura razionale dell'universo. L'idea di un essere privo di corpo che tuttavia possiede intelligenza, linguaggio e potere d'azione viene presentata come una

contraddizione in termini, un retaggio irrazionale privo di fondamento logico e teologico. Il concetto stesso di spirito viene definito, con formula lapidaria, una “cosa vuota, che non significa nulla”, laddove il termine “spirito” viene dichiarato sinonimo di “aria sottile o vento”, spogliando così l’immaginario angelico della sua pretesa ontologia soprannaturale. Il lessico utilizzato in questa demolizione richiama l’armamentario lessicale delle scienze naturali: ciò che non si può vedere, toccare, misurare o definire razionalmente non può essere ammesso come reale. Il principio cardine resta quello della corporeità integrale del reale: ogni agente deve possedere un corpo, poiché solo il corpo può agire, percepire, esistere. L’idea di un angelo come “sostanza priva di corpo” viene respinta come frutto di errore e superstizione. Ma non meno radicale risulta essere l’attacco alla dottrina della caduta degli angeli. Essa viene definita priva di qualsiasi supporto scritturale e fondata esclusivamente su racconti mitologici. L’intera costruzione del diavolo, in quanto “angelo decaduto”, è quindi priva di base. La critica non si limita alla genealogia della credenza: va a intaccare direttamente la sua funzione nella cultura religiosa. Il diavolo viene descritto come una figura “fantastica”, creata per incutere timore nei semplici, un mezzo di controllo più che un contenuto di fede. La sua esistenza non è necessaria né alla spiegazione del male né alla dottrina della giustizia divina. Il male, infatti, viene inteso come prodotto umano, non come atto di un ente esterno dotato di volontà propria. L’elemento di maggiore rilevanza, qui, non è solo la negazione dell’esistenza del diavolo, ma il rifiuto del principio stesso della sua possibilità: l’universo non contiene, né può contenere, alcun essere che non sia corporeo, naturale, soggetto a causa ed effetto. In questo modo, la figura del diavolo viene svuotata tanto ontologicamente quanto moralmente. Non è una sostanza dotata di volontà maligna, ma un nome attribuito a un insieme di effetti imputabili agli uomini. L’intera costruzione della tentazione, della possessione, del peccato come opera demoniaca viene quindi dissolta. La teologia viene ridotta a mitologia e quest’ultima a superstizione popolare. L’attacco più diretto si indirizza al modo in cui queste finzioni sono state usate per consolidare il potere delle autorità religiose. Gli angeli, in quanto inviati celesti, e i diavoli, in quanto nemici invisibili, servono entrambi a stabilire un ordine in cui l’uomo dipende da una casta di interpreti del soprannaturale. Eliminare questi enti significa restituire l’uomo alla sua ragione, alla sua responsabilità, alla sua libertà. La critica investe anche il linguaggio teologico. La polisemia dei termini, l’ambiguità delle

definizioni, l'uso di metafore come se fossero realtà: tutto viene denunciato come strumento di mistificazione. Il lessico angelologico e demonologico è visto come un arsenale di termini vuoti, conservato e tramandato per mascherare la propria inconsistenza sotto il prestigio della tradizione. A essere colpita non è dunque solo una credenza, ma l'intero metodo con cui tale credenza si perpetua: l'autorità, la retorica, l'intimidazione. In questo senso, l'autore non mira solo a smascherare il falso, ma a liberarci dai suoi effetti. La soppressione del soprannaturale non è un atto meramente speculativo, ma una pratica emancipativa. Lo smantellamento degli angeli e dei diavoli è una condizione della verità, un passo necessario verso una visione del mondo purificata da illusioni e fondata sulla ragione. Nessuna concessione viene fatta al simbolico, nessuna apertura alla funzione pedagogica delle metafore religiose. Ogni ente che non abbia corrispettivo reale deve essere rimosso. Anche il concetto di potenza invisibile è respinto: ciò che è invisibile è, per definizione, indeterminato, e ciò che è indeterminato non può essere oggetto di scienza. La dottrina della creazione degli angeli viene infine derubricata a leggenda: Dio, si sostiene, non ha bisogno di mediatori, né per creare, né per comunicare, né per agire. La sua azione, essendo perfetta, non può richiedere strumenti intermedi. E l'uomo, dotato di ragione, non ha bisogno di messaggeri, né di tentatori: bastano la natura e la legge. Di conseguenza, il mondo si libera di ogni presenza soprannaturale, e la storia umana si riduce a ciò che è umano: scelta, errore, conoscenza. Tutto il resto è favola.

Nelle pagine iniziali dei capitoli XII e XIII del *Ligt*, Koerbagh smaschera la natura meramente immaginativa delle entità angeliche e diaboliche, collocandole nel medesimo piano delle finzioni religiose e delle costruzioni mitologiche. Tale smontaggio concettuale trova un preciso corrispettivo, per rigore argomentativo e struttura demistificante, nel pensiero di diversi autori coevi o precedenti che, pur con prospettive diverse, si muovono entro la medesima direttrice critica. Spinoza, nella seconda parte dell'*Ethica*⁵¹, nega esplicitamente l'esistenza di qualsiasi intelligenza incorporea distinta da Dio o dalla Natura: non vi è, nel suo sistema, alcuna realtà ontologica separabile in sostanze spirituali e materiali, e tanto meno alcuna sede per la sopravvivenza di esseri quali angeli o demoni. A partire da una ontologia rigorosamente monistica, Spinoza dissolve le presunte gerarchie celesti in mere proiezioni della mente umana. Su un

⁵¹ Cfr. Spinoza 1677b, II, P. 7 *scol.*.

versante diverso ma complementare, Uriel da Costa propone un'analisi fortemente polemica contro tutte le elaborazioni religiose non fondate sulla ragione e l'evidenza naturale, e nei suoi attacchi contro la tradizione rabbinica si scorge lo stesso impulso di Koerbagh: ricondurre le immagini del soprannaturale alla superstizione popolare e alla manipolazione ecclesiastica⁵². In ambito cristiano eterodosso, Fausto Socini rigetta sistematicamente l'idea di un mondo spirituale autonomo e animato da agenti ultraterreni. Nelle sue *Disputationes*⁵³, gli angeli sono ridotti a strumenti della volontà divina, puramente funzionali, senza alcuna autonomia ontologica o conoscitiva, privi di culto e di personalità propria. Al pari di Koerbagh, Socini mette in luce la vacuità dottrinale delle descrizioni ecclesiastiche, fondate su passaggi oscuri e male interpretati della Scrittura. Bruno, pur partendo da presupposti cosmologici differenti, si colloca anch'egli su un piano di rifiuto dell'angelologia scolastica. Nelle sue opere dialogiche, in particolare nel *De la causa*⁵⁴, la distinzione fra mondo sensibile e mondo intelligibile viene superata dalla compresenza dinamica di infinite forme e sostanze, dove l'idea di intelligenze separate cede il posto a una concezione immanentista e vitalistica dell'universo. In questo quadro, gli angeli tradizionali perdono ogni funzione specifica e si dissolvono nel fluire dell'essere. Parallelamente, Lodewijk Meyer, nel *Philosophia S. Scripturae Interpretis*⁵⁵, insiste sull'inconsistenza epistemologica delle credenze angeliche e diaboliche, che egli considera frutto della letteralizzazione indebita dei testi biblici. Lungi dal rappresentare realtà effettive, tali figure sono secondo Meyer proiezioni figurate, funzionali alla narrazione ma inutili dal punto di vista teologico e razionale. Anche il pensiero cartesiano, sebbene meno direttamente orientato alla negazione delle credenze religiose popolari, contribuisce alla dissoluzione delle gerarchie celesti. Descartes, nell'ambito delle sue *Meditationes*⁵⁶, afferma l'assoluta incertezza circa l'esistenza di altre intelligenze al di fuori dell'ego pensante e di Dio, e ciò comporta, di fatto, una svalutazione dell'intero immaginario angelico. Inoltre, nella sua riflessione epistemologica, tutto ciò che non può essere conosciuto chiaramente e distintamente viene sospeso dal giudizio: dunque anche

⁵² Cfr. (da) Costa 1624, I, 6.

⁵³ Cfr. Socini 1656a, pp. 116-118.

⁵⁴ Cfr. Bruno 1584b, II.

⁵⁵ Cfr. Meyer 1666, VI.

⁵⁶ Cfr. Descartes 1641, AT VII, p. 79.

le entità spirituali, se non corroborate da un'evidenza analitica, non hanno posto in una filosofia rigorosa. Un approccio più direttamente orientato alla negazione delle credenze in entità incorporee si trova in Hobbes, per il quale ogni discorso sugli spiriti altro non è che linguaggio vuoto. Nel *Leviathan*⁵⁷, Hobbes denuncia esplicitamente la fabbricazione ecclesiastica di angeli e demoni, costruiti per soggiogare la moltitudine mediante l'invenzione di poteri invisibili e terrificanti. Il suo materialismo radicale, unitamente alla teoria della paura come fondamento del culto, demolisce con lucidità la credenza nelle creature spirituali. Ancora più direttamente, Machiavelli, pur non elaborando una dottrina filosofica della realtà ultraterrena, si mostra indifferente a ogni riferimento a entità angeliche o demoniache, poiché il suo orizzonte è interamente mondano. Nei *Discorsi*⁵⁸, l'attenzione è tutta rivolta alle passioni, ai rapporti di forza e ai dispositivi istituzionali: il soprannaturale, se evocato, ha solo valore retorico o politico. Una posizione affine è quella di Pieter de la Court, che nelle sue *Politike Discoursen*⁵⁹ ignora ogni forma di religione trascendente per concentrarsi sul profitto, sulla libertà e sull'interesse. In tale prospettiva, angeli e diavoli risultano completamente irrilevanti, perché non producono effetti nel comportamento razionale dei cittadini. Van den Enden, infine, pone la critica alla superstizione al centro del proprio progetto pedagogico-politico: la formazione dell'individuo razionale passa attraverso la liberazione da ogni timore dell'invisibile, e il rifiuto delle credenze in angeli e demoni è parte essenziale delle sue *Stellingen*⁶⁰. La convergenza fra queste posizioni e quella di Koerbagh è evidente: in ognuno dei casi menzionati, la figura dell'angelo e quella del diavolo risultano o irrilevanti, o ridotte a mere figure retoriche, o respinte come superstizioni. La loro decostruzione teorica avviene secondo direttrici diverse – ontologiche, epistemologiche, politiche – ma il risultato è lo stesso: la cancellazione del mondo spirituale come campo separato di esistenza. In questo senso, Koerbagh non è un'eccezione, ma il culmine coerente di un lungo processo di razionalizzazione.

In apertura dell'undicesimo paragrafo, Koerbagh approfondisce l'analisi delle entità angeliche rifiutando non solo la loro realtà fisica, ma anche la loro plausibilità

⁵⁷ Cfr. Hobbes 1651, IV, 47.

⁵⁸ Cfr. Machiavelli 1531, I, 26.

⁵⁹ Cfr. (de la) Court 1662b, II, 10.

⁶⁰ Cfr. (van den) Enden 1665, 16.

logica. Dopo aver dimostrato nei paragrafi precedenti che gli angeli, se esistessero, dovrebbero o essere corpi (e dunque mortali e tangibili) o puri spiriti (e dunque inestesi e incapaci di agire nel mondo), l'autore si concentra ora sull'incoerenza interna del concetto stesso di "essere spirituale intermedio". L'idea che tali creature siano state create da Dio prima dell'uomo viene rigettata non solo in quanto priva di fondamento scritturale autentico, ma soprattutto perché fondata su una concezione mitologica e antropomorfa del divino. Dio, osserva Koerbagh, non ha bisogno di ministri, poiché la sua azione è immediata, infinita e perfetta: credere che debba affidarsi ad altri esseri per governare l'universo significa limitare la sua onnipotenza. In ciò l'autore non si limita a negare l'esistenza degli angeli come realtà ontologica, ma colpisce al cuore la loro funzione teologica: non esistendo necessità logica né evidenza naturale per ipotizzarne l'esistenza, ogni loro presunta attività dev'essere ricondotta alla superstizione o alla fantasia. Proseguendo nel paragrafo successivo, questa impostazione viene rafforzata da una critica epistemologica severa: Koerbagh sottolinea come le descrizioni angeliche, siano esse narrative o iconografiche, siano in tutto e per tutto modellate sulla forma umana. Gli angeli vengono sempre raffigurati come uomini bellissimi, dotati di ali, volti sereni, voci armoniose e abiti luminosi: ma tutto questo, osserva il testo, non è che una proiezione delle speranze e delle paure dell'uomo, un'emanazione della sua immaginazione elevata a entità reale. Non potendo conoscere direttamente ciò che non è corporeo, l'uomo antropomorfizza l'invisibile, tradendo così i fondamenti stessi della conoscenza razionale. Gli angeli diventano dunque, nella diagnosi di Koerbagh, una forma di idolatria sublimata, non diversa dalla costruzione di divinità simili all'uomo nel politeismo classico. Di seguito, porta alle estreme conseguenze questa linea, associando la credenza negli angeli a quella nei fantasmi, nei demoni e in ogni altra figura dello stesso ordine immaginifico. Tutte queste creature, dichiara Koerbagh, nascono dalla medesima radice: la paura dell'ignoto, l'ignoranza delle cause naturali, il desiderio di un ordine morale proiettato sul cosmo. In questo senso, anche gli angeli più "puri", come l'angelo custode personale o gli arcangeli biblici, non sono altro che personificazioni di forze astratte, nate per soddisfare esigenze narrative o consolatorie. L'effetto complessivo di questo trittico di paragrafi è una vera e propria demolizione della dottrina angelologica, compiuta su base esclusivamente razionale e filologica, senza concessioni alla tradizione o alla sensibilità religiosa del lettore. All'undicesimo paragrafo del tredicesimo capitolo,

l'attenzione si sposta sul versante opposto del medesimo immaginario, ossia sull'idea di un principe delle tenebre. Koerbagh inizia smascherando la contraddizione di fondo insita nel concetto di Satana: se egli è un essere creato da Dio, e Dio è buono e giusto, come può essere cattivo? Se invece è eterno, come Dio, allora o è Dio stesso o vi è più di un Dio. La sua critica ricalca con coerenza il modello già applicato agli angeli: anche il diavolo è un concetto che non regge alla prova della ragione. L'argomento si fa più serrato di seguito, dove l'autore mostra come il Satana delle Scritture sia in realtà figura assai diversa da quella delineata dalla teologia popolare: più che un essere malvagio autonomo, Satana appare come un pubblico ministero, un accusatore al servizio della giustizia divina. La trasformazione di questo ruolo in quello di un dio del male è, secondo Koerbagh, un esempio lampante di degenerazione mitopoietica: la religione dei filosofi è stata tradotta in immagini e racconti buoni per le masse ignoranti. Ancora, esplicita questa diagnosi collocando Satana tra le "favole" inventate dai teologi per spaventare gli uomini e costringerli all'obbedienza. In ciò si rivela la funzione sociale del diavolo: egli è uno strumento di governo, non una realtà ontologica. Ma il passo più radicale è nel quattordicesimo paragrafo del tredicesimo capitolo, dove Koerbagh nega la possibilità stessa del male personale e volontario in senso metafisico: tutto ciò che esiste ha una causa naturale, anche le azioni malvagie degli uomini. Attribuire a un'entità spirituale esterna la colpa dei peccati significa deresponsabilizzare l'essere umano e rifiutare l'indagine delle cause reali. Il diavolo, in definitiva, è una scappatoia. L'autore chiude così un segmento del capitolo dedicato a smontare ogni presupposto ontologico e logico dell'esistenza di agenti spirituali indipendenti: siano essi angeli o diavoli, la loro realtà è frutto dell'ignoranza, della paura o dell'interesse. Il mondo, secondo Koerbagh, non ha bisogno di intermediari invisibili per essere spiegato: la natura è sufficiente a se stessa, e la ragione dell'uomo è lo strumento adeguato a penetrarne le leggi. La posizione che emerge da questi paragrafi è insieme ontologica, epistemologica e politica: negare l'esistenza degli spiriti angelici e demoniaci significa liberare la mente da finzioni paralizzanti, restituire all'uomo la responsabilità delle proprie azioni e sottrarre potere a coloro che, appellandosi a esseri invisibili, pretendono di parlare in nome del divino. In questa prospettiva, ogni trattazione sugli spiriti intermedi non è che un capitolo della lotta contro la servitù dell'intelletto.

Emerge in questa sezione una tensione sempre più esplicita tra l'assunto razionale dell'immutabilità delle leggi naturali e la necessità, postulata dai teologi, di mantenere aperta una finestra all'inverificabile, attribuendo a Dio l'arbitrio di intervenire nella macchina del mondo attraverso i cosiddetti angeli, che assumono ora il ruolo di "ministri invisibili". Nei paragrafi tra l'ottavo e il decimo del capitolo XII, Koerbagh si sofferma sull'apparente moltiplicazione di tali esseri sovrasensibili, ponendo al centro dell'analisi la contraddizione tra l'onnipotenza divina e l'esistenza di intermediari celesti. Se Dio è veramente onnipotente e perfetto, non ha bisogno di alcuna creatura a cui delegare le sue azioni; se invece ne ha bisogno, non è perfetto né sufficiente a sé stesso. Tale deduzione conduce Koerbagh ad affermare che o Dio può fare tutto da solo, e allora gli angeli sono inutili, oppure non può, e allora non è Dio. Questa duplice possibilità è posta non come provocazione, ma come risultato inevitabile del sillogismo razionale, nel quale la funzione degli angeli, intesi come strumenti dell'azione divina, risulta superflua o dannosa. Parallelamente, si evidenzia una riflessione sulla natura stessa dell'intervento angelico: se essi agiscono nel mondo fisico, allora devono possedere un corpo e soggiacere alle leggi della fisica; se invece sono puramente spirituali, allora non possono esercitare alcuna influenza sul mondo corporeo. Anche in questo caso la conclusione è netta: ciò che non ha corpo non può spostarsi, né agire, né essere percepito. A ciò si aggiunge un'ulteriore difficoltà: gli angeli, se creati, sono soggetti a limiti, e in quanto tali non possono essere perfetti; se invece si vuole attribuire loro perfezione, si cade nell'eresia di moltiplicare gli enti perfetti, contravvenendo all'unicità di Dio. La questione viene ripresa e ampliata nel tredicesimo capitolo ai paragrafi quinto, sesto e settimo, in cui il discorso si sposta dal piano ontologico a quello etico e giuridico, con particolare attenzione ai diavoli. Questi ultimi sono presentati dalla teologia tradizionale come spiriti ribelli, cacciati dal cielo e condannati a tormentare gli uomini; ma anche qui Koerbagh sottopone la narrazione a una rigorosa analisi logica, chiedendosi come sia possibile che esseri incorporei possano agire su sostanze corporee. L'argomento diventa ancora più stringente quando si osserva che i diavoli, per agire sugli uomini, devono in qualche modo interagire con la materia: ogni azione che produce un effetto nel mondo naturale è necessariamente fisica. Di conseguenza, se i diavoli producono effetti (come malattie, ossessioni, visioni, ecc.), allora essi non possono essere esseri puramente spirituali, ma, se sono corporei, devono avere limiti, estensione, divisibilità, e quindi non possono essere

essenze eterne. Il che porta alla dissoluzione della loro natura così come definita dalla dottrina religiosa. Inoltre, Koerbagh segnala l'assurdità di un sistema in cui Dio, onnisciente e giusto, consente l'azione di creature malvagie sull'uomo, privando quest'ultimo del libero arbitrio o caricandolo di colpe non sue. L'argomentazione si fa ancora più incalzante: se i diavoli possiedono conoscenze sovrumane e sono dotati di poteri così vasti da ingannare i sensi e la mente degli uomini, allora sono in grado di eclissare la libertà e la responsabilità individuale. Se, invece, non lo sono, allora il timore nei loro confronti è privo di fondamento. In entrambi i casi, la conclusione è identica: la dottrina dei demoni si fonda su premesse logicamente inconsistenti e teologicamente pericolose. In questo contesto, Koerbagh riprende implicitamente l'arsenale razionalista già applicato agli angeli: ciò che non può essere osservato, misurato o dedotto da principi naturali deve essere rigettato. La ricostruzione del discorso si completa dunque in un duplice movimento: da un lato, la negazione dell'esistenza reale di spiriti angelici o demoniaci; dall'altro, la denuncia delle conseguenze etico-politiche di tali credenze, che alimentano la superstizione, giustificano l'ignoranza e consolidano il potere delle autorità religiose. La struttura dell'argomentazione non si limita alla confutazione teorica, ma mostra con chiarezza le implicazioni pratiche: se si crede agli angeli, si giustifica la delega del potere spirituale a una casta che afferma di interpretarli; se si crede ai demoni, si legittima ogni forma di controllo, persecuzione e punizione nei confronti di chiunque venga accusato di esserne strumento. Così, l'attacco di Koerbagh alle creature intermedie si rivela essere, in ultima istanza, una critica radicale al sistema teologico-politico fondato sulla credulità e sulla paura. Nessun angelo e nessun diavolo possono essere ammessi nel mondo retto da leggi razionali, e ogni invocazione alla loro esistenza non è che una forma di dominio ideologico. La negazione degli spiriti, in questo senso, è parte integrante del progetto di liberazione umana che attraversa tutto il *Ligt*.

In continuità con la riflessione avviata nella sezione precedente, Koerbagh approfondisce qui le implicazioni del concetto di "angelo" nel suo senso razionale, proseguendo la demolizione del significato teologico tradizionale e riconducendo tale figura all'ambito delle forze e leggi della natura, mediante un costante ricorso alla spiegazione filologica, fisica e morale. Il cuore di questa porzione testuale risiede nell'individuazione dell'"angelo" come realtà del tutto immanente, concepibile soltanto in termini naturali, e nella parallela interpretazione della figura demoniaca come opposto

relativo privo di sostanza ontologica, in quanto costruzione teologica fondata sull'ignoranza e sulla paura. Le considerazioni contenute nel nono paragrafo del dodicesimo capitolo confermano, sotto questo aspetto, un metodo già riscontrato in precedenza: Koerbagh non si limita a negare il valore del termine "angelo" come nome proprio, ma lo ricolloca nella sfera dell'uso comune, esattamente come aveva fatto con altri concetti religiosi ritenuti vuoti o fuorvianti. La parola "angelo" chiarisce infatti, non indica altro che un "messaggero", e ciò vale sia per gli uomini sia per ogni altro ente che trasmetta o comunichi qualcosa, sia esso una persona o una forza della natura. L'"angelo", in senso proprio, è pertanto chiunque porti un messaggio o realizzi un effetto riconoscibile: così il fuoco è un angelo del calore e della luce, e l'acqua è un angelo della freschezza e della fertilità. Allo stesso modo, continua, anche un uomo può essere detto "angelo", nella misura in cui reca notizie o opera un bene in nome dell'intelligenza. Da questo punto di vista, Koerbagh propone un'interpretazione puramente funzionale e relazionale del termine, priva di ogni elemento soprannaturale e collocata saldamente nel dominio della natura. È a partire da questo slittamento semantico che prende forma la sua concezione rigorosamente razionalistica della realtà spirituale: non vi è alcuna distinzione ontologica tra gli esseri che gli uomini definiscono "naturali" e quelli che chiamano "angelici"; tutto appartiene a un medesimo ordine, e le differenze sorgono unicamente nella percezione e nel linguaggio. Il passaggio ai paragrafi quinto e sesto del tredicesimo capitolo sposta questa logica di decostruzione sulla figura del diavolo, nel cui caso la smaterializzazione non è meno radicale. Anche qui Koerbagh insiste sul valore puramente linguistico e morale del termine: il diavolo non è nulla di più che una persona malvagia o un nemico. Egli si oppone al bene, ma non come entità metafisica, bensì come manifestazione della volontà e dell'azione umana. Proprio come nel caso dell'angelo, anche il "diavolo" si dissolve nella sua funzione: non è un essere reale o una sostanza spirituale dotata di potere, ma una modalità dell'agire umano o, in alcuni casi, una personificazione della paura e dell'ignoranza. Nei paragrafi successivi, Koerbagh denuncia con particolare durezza le menzogne della teologia che ha inventato "eserciti di diavoli" per terrorizzare le persone comuni e piegarle all'autorità ecclesiastica, elaborando dottrine che non solo sono false, ma profondamente nocive. Tali satanologie, osserva con sarcasmo, non hanno alcun fondamento nella ragione né nella Scrittura, e si basano su immaginazioni frivole e superstiziose. Il vero nemico, per Koerbagh, non è

un'entità oscura e demoniaca, ma l'ignoranza che impedisce agli uomini di riconoscere l'ordine naturale e di vivere secondo ragione. Questo passaggio introduce un punto decisivo della sua argomentazione, che trova pieno sviluppo poco dopo: la nozione di diavolo, proprio in quanto costruzione linguistica e teologica, rivela come la religione si fondi su una retorica della paura. L'autorità spirituale ha bisogno di suscitare il terrore dell'invisibile per giustificare la propria mediazione, e ciò avviene anche attraverso la creazione di una cosmogonia invertita, dove accanto a Dio si colloca il Diavolo, accanto agli angeli i demoni, accanto al Paradiso l'Inferno. In tale schema, Koerbagh intravede la matrice ideologica di una duplice oppressione: da un lato, l'oppressione intellettuale esercitata mediante il dogma; dall'altro, l'oppressione sociale perpetrata attraverso il controllo delle coscienze. È solo smascherando questi meccanismi, conclude nei paragrafi nono e decimo, che l'uomo può iniziare a riconoscere che l'"angelo" e il "diavolo" non sono altro che modi di esprimere, rispettivamente, la ragione e l'irrazionalità, il bene e il male, nella loro concreta esistenza naturale. L'una e l'altra figura, spogliate delle vesti mitologiche, rivelano così il loro vero volto: funzioni linguistiche, espressioni morali, metafore. In entrambi i casi, il compito della filosofia non è solo correggere l'errore, ma restituire alle parole il loro senso originario, sottraendole alla tirannide della superstizione e restituendole alla libertà dell'intelletto. Il decimo paragrafo si chiude, emblematicamente, con la medesima operazione che ha caratterizzato tutto il brano: una decostruzione semantica totale, che non mira a sostituire una verità all'altra, ma a rivelare il processo mediante cui le falsità si impongono come verità apparenti, generando un mondo capovolto che solo la ragione può raddrizzare.

Koerbagh prosegue la sua analisi serrata del concetto di angelo (e diavolo) con un duplice movimento: da un lato, demolisce l'apparato metafisico su cui tali figure sono fondate; dall'altro, mette a nudo l'origine sociopolitica e linguistica delle narrazioni che ne giustificano l'esistenza. Lo fa, in questi paragrafi, utilizzando con crescente precisione due strumenti: la definizione razionale dei concetti e la genealogia terminologica. L'esempio più diretto si ha nella conclusione del paragrafo dodici. L'angelo, che secondo la dottrina tradizionale è uno spirito creato da Dio dotato di ragione, conoscenza e libertà, viene qui privato di ogni tratto ultramondano. Koerbagh mostra come quella definizione non contenga nulla che non possa essere applicato agli esseri umani, e anzi riduce esplicitamente la differenza a una convenzione semantica: ciò che chiamiamo "angelo" è

in realtà un uomo illuminato dalla luce della ragione e dalla conoscenza delle cose divine e naturali. In tal modo, ogni traccia di separazione ontologica tra natura umana e natura angelica viene dissolta. Non esiste un essere intermedio tra Dio e l'uomo: ciò che le Scritture o la teologia chiamano angelo non è altro che un uomo dotato di grande intelletto, la cui funzione non è di mediazione soprannaturale, ma di conoscenza superiore e di utilità nella società. Anche la distinzione tra angelo buono e angelo cattivo, dunque, si riconduce a una valutazione morale e sociale delle azioni degli individui, non a una natura metafisicamente distinta. Koerbagh spiega che, quando si parla di "angelo buono", si intende in realtà un uomo buono e saggio, che vive razionalmente e virtuosamente; al contrario, l'"angelo cattivo" è un uomo che abusa della propria ragione, che vive in modo ingiusto e turpe. Ma questo stesso modello, osserva Koerbagh, viene rovesciato e deformato dalla superstizione, che preferisce pensare gli angeli come sostanze immateriali o potenze divine dotate di ali, corpi trasparenti e dimora nei cieli, perdendo così il senso etico e razionale che li definiva in origine. Qui si inserisce un elemento cruciale della critica koerbaghiana: la degenerazione linguistica come causa della degenerazione dottrinale. Quando i teologi medievali hanno separato il concetto di "spirito razionale" da quello di "uomo", inventando un'ontologia a parte per gli angeli, hanno in realtà abbandonato la logica in favore del mito. Da questa frattura, secondo Koerbagh, è nata la teoria dei nove cori angelici, dei troni e delle potestà, dei cherubini e dei serafini: una cosmologia che non ha nulla di reale, ma che serve unicamente a rinforzare l'autorità ecclesiastica e a spaventare i fedeli con visioni mistico-gerarchiche. Lo stesso vale per il diavolo. Le figure che un tempo erano chiamate "angeli cattivi" o "spiriti impuri" sono diventate, attraverso un'ulteriore evoluzione superstiziosa e mitopoietica, creature mostruose, con corna, zampe e fuoco infernale, che abitano un mondo sotterraneo e tormentano le anime dei peccatori. In realtà, dice Koerbagh, l'unico fuoco che può tormentare l'anima dell'uomo è quello della sua ignoranza e della sua cattiva coscienza. Il diavolo non esiste come essere personale, ma solo come metafora della perversità umana. Ciò che chiamiamo "diabolico" è solo il male compiuto da uomini malvagi e ignoranti, non da spiriti soprannaturali. Per rafforzare la sua tesi, Koerbagh ricorre ancora alla linguistica: sottolinea che il termine greco *diabolos* significa semplicemente "calunniatore" o "accusatore", e che in origine non indicava affatto un essere ultraterreno, ma un comportamento sociale nocivo. È dunque chiaro che l'angelo

e il diavolo, lungi dall'essere creature soprannaturali, sono solo nomi dati a uomini ritenuti buoni o cattivi in base alle loro azioni. Questo porta Koerbagh a un punto decisivo: se i nomi non sono che segni convenzionali, e se questi segni sono stati distorti nel tempo dalla fantasia e dall'autorità, allora la vera riforma della religione deve cominciare dalla riforma del linguaggio. Finché si continuerà a usare la parola "angelo" per indicare un'entità invisibile che vola nei cieli e porta messaggi divini, si resterà prigionieri di un linguaggio mitico. E finché si continuerà a credere che il diavolo sia una forza esterna che induce l'uomo al peccato, si continuerà a ignorare la vera causa del male, che è l'ignoranza. Solo un linguaggio riformato, aderente alla verità naturale delle cose, può permettere all'uomo di comprendere il reale e di emanciparsi. Ma questa emancipazione non è solo concettuale: è anche politica. Perché chi controlla il significato delle parole controlla la realtà. Ecco perché, per Koerbagh, la lotta contro la superstizione religiosa passa per la definizione rigorosa e razionale dei termini. Solo così si può dissolvere il potere delle immagini e delle parole vuote che la teologia ha accumulato nei secoli. Questa battaglia semantica è al cuore dell'intero progetto del Ligt, e nei paragrafi qui analizzati si manifesta in modo esemplare. La differenza tra l'angelo e l'uomo, tra il diavolo e il malvagio, tra lo spirito e la ragione, non è reale ma solo linguistica. E se è solo linguistica, può essere riformata. A condizione che si voglia farlo.

Nel cuore della *pars destruens* che attraversa i paragrafi indicati, la demolizione operata da Koerbagh contro i concetti di mistero, autorità rivelata e cieca adesione ai dogmi trova molteplici consonanze e divergenze nel pensiero dei suoi interlocutori settecenteschi. Un confronto analitico con gli autori interni o paralleli al circolo consente di delineare i margini di una costellazione concettuale che, pur muovendosi da matrici diverse, converge spesso nell'attacco al clericalismo e nella richiesta di un sapere libero da vincoli superstiziosi. Le pagine dei Discorsi politici di Pieter de la Court mostrano una consonanza radicale con la volontà koerbaghiana di smascherare gli inganni del potere religioso: laddove Koerbagh insiste sull'ignoranza strumentale imposta dalle autorità ecclesiastiche, de la Court⁶¹ denuncia la manipolazione delle masse da parte dei predicatori che si ergono a mediatori tra Dio e gli uomini per conservarne il dominio. Anche in Spinoza, specialmente nel *Tractatus Theologico-Politicus*⁶², si trova un'eco

⁶¹ Cfr. (de la) Court 1662b, II, 3.

⁶² Cfr. Spinoza 1670, VI.

evidente di questa prospettiva: la critica alle pretese dei teologi di possedere il monopolio dell'interpretazione è fondata sull'identificazione tra rivelazione e immaginazione, e sull'irrelevanza dei miracoli per una conoscenza autentica di Dio. Bruno, nello *Spaccio de la bestia trionfante*⁶³, smaschera la religione come teatro di simboli, riti e maschere, con cui i poteri costituiti consolidano superstizioni funzionali all'ordine stabilito; la sua scelta di collocare la verità nei filosofi coraggiosi rievoca la medesima tensione che anima Koerbagh nel rifiuto del sapere imposto. Anche Meyer⁶⁴ attacca il principio dell'autorità come fondamento del sapere religioso, sostenendo la priorità della ragione nell'interpretazione dei testi sacri: la sua posizione collima con quella di Koerbagh là dove l'olandese afferma che solo chi ragiona con intelletto libero può giungere a una comprensione autentica, mentre gli altri restano nel buio dell'ignoranza. Uriel da Costa, nella seconda parte dell'*Exame*⁶⁵, rafforza questa linea con l'esperienza personale di dissidente contro il giudaismo rabbinico, accusato di sostituire le verità semplici della ragione con un sistema di regole rituali e tradizioni esoteriche. L'affinità con Koerbagh si intensifica proprio nella denuncia dell'oscuramento deliberato delle verità accessibili a tutti. Nella riflessione cartesiana, soprattutto nelle *Meditationes*⁶⁶, si incontra invece una posizione più moderata: sebbene l'autonomia del pensiero sia garantita, Descartes ammette la possibilità di verità inattingibili alla sola ragione, che restano affidate alla fede. Tale apertura all'ambito del "mistero" si distanzia radicalmente dalla posizione di Koerbagh, per il quale ciò che non può essere compreso con la ragione è per definizione privo di senso e da rigettare. Anche Hobbes, pur non rigettando in toto l'uso politico della religione, mostra una consonanza strutturale nel ridurre miracoli, spiriti e prodigi a forme di suggestione popolare: nel *Leviathan*⁶⁷ egli sostiene che la paura del futuro alimenta la credulità, e che i teologi sfruttano tale paura per creare narrazioni del soprannaturale che consolidano l'obbedienza. Sul fronte sociniano, l'accordo è profondo: Fausto Socini insiste sull'incomprensibilità artificiosa dei dogmi come ostacolo alla vera religione

⁶³ Cfr. Bruno 1584d, I.

⁶⁴ Cfr. Meyer 1666, III.

⁶⁵ Cfr. (da) Costa 1624, II, 4.

⁶⁶ Cfr. Descartes 1641, AT VII, p. 52.

⁶⁷ Cfr. Hobbes 1651, I, XII.

razionale; nelle opere esegetiche⁶⁸ si legge infatti che nulla può appartenere alla vera fede che sia contrario alla ragione, e che le Scritture stesse devono essere lette secondo criteri razionali, non mistici. Il principio fondamentale di Koerbagh, secondo cui ciò che è oscuro o incomprensibile è falso o ingannevole, trova qui una sponda netta. Anche Frans van den Enden, nelle *Stellingen*⁶⁹, afferma che l'ignoranza è la madre della superstizione e che i predicatori hanno tutto l'interesse a mantenere il popolo in uno stato di dipendenza intellettuale, mascherando l'arbitrio dietro il velo della "volontà divina". Koerbagh condivide lo stesso impulso iconoclasta, cercando di rivelare la funzione politica delle tenebre dottrinali. Altri autori, come Machiavelli, forniscono un contesto utile, seppur meno direttamente legato: nei *Discorsi*⁷⁰, egli riconosce che la religione può essere usata per il controllo delle masse, ma non giunge a condannare in toto l'idea del mistero come strumento di governo. In questo senso, Machiavelli risulta più pragmatico che critico, e meno incline a una radicale epurazione concettuale come quella operata da Koerbagh. Il confronto sistematico permette di concludere che la critica ai misteri della fede, alle credenze incomprensibili e alla pretesa di autorità basata su rivelazioni arcane trova riscontro soprattutto nei pensatori radicali come Spinoza, Socini, Meyer, da Costa, van den Enden e de la Court, mentre autori come Descartes e Machiavelli si fermano su posizioni più moderate o strumentali. I punti comuni più forti risiedono nell'attacco all'opacità imposta e nella difesa della ragione come criterio ultimo del vero; le divergenze maggiori emergono là dove permane una fiducia, anche solo residuale, nella funzione normativa di un sapere che sfugge alla comprensione razionale.

Nel cuore del ragionamento koerbaghiano espresso nei paragrafi tra l'undicesimo e il quattordicesimo si staglia un attacco serrato contro la credenza nella divinità di Gesù fondato su argomentazioni ontologiche e linguistiche che minano alla radice la dottrina cristologica tradizionale. Il punto di partenza dell'analisi è la considerazione che, se Gesù fosse stato veramente Dio, allora non avrebbe potuto essere concepito, nato, vivere, soffrire o morire come un uomo. L'insistenza sulla distinzione tra le proprietà di Dio e quelle di un essere umano permette a Koerbagh di mostrare come l'attribuzione di divinità a Gesù implichi necessariamente contraddizioni insanabili: l'infinito non può essere

⁶⁸ Cfr. Socini 1656a, p. 214.

⁶⁹ Cfr. (van den) Enden 1665, 12.

⁷⁰ Cfr. Machiavelli 1531, I, 11.

finito, l'eterno non può nascere, l'immortale non può morire. La dottrina dell'unione ipostatica, che pretenderebbe di tenere insieme due nature in una sola persona, viene implicitamente rigettata come un artificio privo di coerenza razionale, in quanto genera un soggetto che è simultaneamente soggetto e non-soggetto della sofferenza, della morte, della limitatezza. L'intero costrutto teologico si rivela così un amalgama di categorie in conflitto. L'esame linguistico è altrettanto radicale: Koerbagh interroga il significato delle parole e mostra come esse siano spesso usate senza chiarezza né rigore. Quando si dice che Gesù è Dio, si commette un abuso del linguaggio che presuppone l'identità tra due enti in realtà divergenti per natura. Dire che l'uomo Gesù è Dio equivale, per Koerbagh, a confondere le cose tra loro, come se si potesse dire che il sole è la luce e insieme non lo è, o che l'acqua è fuoco. L'uso delle parole è strumentale e distorto, finalizzato a mantenere il mistero e l'autorità di coloro che ne gestiscono la portata. La denuncia del valore mistificatorio dei concetti teologici prosegue nella smascherata identificazione del dogma trinitario come fondamento privo di intelligibilità: Dio sarebbe uno e trino, eterno e mortale, infinito e limitato. Tale simultaneità di contrari viene giudicata del tutto priva di fondamento razionale e, pertanto, da respingere. La struttura della dimostrazione è rigorosa: non si limita a negare, ma produce un'alternativa positiva fondata sull'evidenza sensibile e sull'uso corretto dell'intelletto. Non si può sostenere che Gesù sia Dio semplicemente perché alcuni lo hanno detto o scritto: l'autorità della scrittura non ha valore se non confermata da ragione. I segni e i miracoli a lui attribuiti non possono fungere da prova, poiché o sono interpretazioni erranee di eventi naturali o sono costruzioni simboliche. Il vero Dio, per Koerbagh, non è un essere antropomorfo, non interviene nel mondo con atti particolari, non si incarna e non muore. Di conseguenza, ogni dottrina che sostiene il contrario è da considerare falsa. Anche l'attribuzione a Gesù di titoli come "Figlio di Dio" o "Verbo incarnato" viene decostruita: si tratta, per Koerbagh, di espressioni che hanno un'origine storica e un uso retorico, ma che non rimandano a realtà sostanziali. Il figlio di Dio non è un'entità distinta, ma un titolo conferito per autorità o funzione. Il "Verbo" non è un'entità metafisica, ma un termine coniato per impressionare, per suggerire profondità dove vi è solo oscurità. L'intero discorso teologico si presenta, quindi, come un insieme di immagini e allegorie che, una volta smascherate, non reggono all'analisi razionale. La struttura dell'argomentazione non è orientata a una mera demolizione, ma a una ricostruzione del discorso su basi

trasparenti e intelleggibili: se Dio è essere perfettissimo, eterno, immutabile e indivisibile, allora non può essere soggetto a nascita, mutamento, dolore o morte. Gesù, che ha vissuto, sofferto e subito la morte, non può quindi possedere le caratteristiche divine. L'identificazione di Gesù con Dio è frutto di un'elaborazione storica tesa a consolidare il potere dei sacerdoti e la centralità della chiesa: non deriva da una constatazione evidente o da una deduzione razionale. L'intero passaggio si configura così come una forma di disvelamento, in cui il linguaggio religioso viene analizzato nella sua funzione ideologica, e in cui la figura di Gesù è riportata alla sua dimensione umana, storica, contingente. La strategia adottata da Koerbagh è duplice: da un lato mostra l'inconsistenza logica del dogma, dall'altro ne denuncia la genealogia culturale e politica. L'invocazione a un sapere razionale, chiaro e accessibile a tutti si oppone frontalmente alla costruzione di un sapere esoterico, riservato agli iniziati e fondato su termini oscuri. L'ideale illuministico che attraversa queste pagine emerge in tutta la sua potenza: la ragione è misura del vero, e ciò che non si può comprendere con la ragione è solo un'illusione o una menzogna. La coerenza interna del discorso rende l'analisi tanto più incisiva: Koerbagh non cede mai all'invettiva gratuita, ma conduce una critica sistematica, scomponendo ogni elemento della teologia cristiana e mostrando come esso si regga solo su una serie di presupposti non verificabili e, anzi, contraddittori. Le implicazioni sono profonde: se Gesù non è Dio, allora non è neppure salvatore nel senso tradizionale, e l'intera costruzione della salvezza cristiana viene meno. Il senso dell'operazione koerbaghiana non si esaurisce quindi in una negazione puntuale, ma si inserisce in una riformulazione dell'intero orizzonte concettuale della religione.

Nel prosieguo della sua analisi, Koerbagh affronta l'attribuzione a Gesù di una funzione redentrice collegata al concetto di sacrificio, demolendo ogni presunta necessità logica e teologica del nesso tra morte del Cristo e remissione dei peccati. Se Dio fosse giusto e perfetto, non avrebbe bisogno di un prezzo per concedere il perdono, né troverebbe giusto che un innocente soffra al posto dei colpevoli. Il modello sacrificale, mutuato dalle religioni antiche, viene rigettato in quanto incompatibile con la razionalità e la bontà divina. Koerbagh mostra come l'idea di redenzione attraverso la croce implichi un Dio crudele, incapace di misericordia diretta, vincolato a un sistema punitivo fondato su logiche di scambio e dolore. Una tale rappresentazione si avvicina più a un tiranno che a un essere perfettissimo. L'intera costruzione della passione come espiazione risulta

quindi non solo insostenibile, ma offensiva rispetto all'idea razionale di divinità. L'intervento di Koerbagh investe anche l'uso di immagini teologiche che, per secoli, hanno avvolto la figura di Gesù in un alone di mistero: il sangue come lavacro dei peccati, la croce come strumento di salvezza, la morte come vittoria. Tutti questi simboli, indagati con occhio lucido, vengono privati del loro potere mistico e ridotti a ciò che sono: formule poetiche elevate a dogmi. L'intento è quello di restituire al linguaggio religioso il suo carattere storico e retorico, sottraendolo all'illusione dell'eternità e dell'universalità. Le parole non possiedono una forza salvifica, né gli eventi un significato trascendente, se non quello che gli uomini decidono arbitrariamente di attribuirvi. Per Koerbagh, una religione che fonda la propria efficacia sulla morte di un uomo è una religione che si nutre di dolore e superstizione. La centralità della croce viene dunque smascherata come artificio dogmatico, incapace di rendere conto del vero valore morale dell'essere umano. L'unica redenzione possibile è quella che deriva dalla conoscenza, dalla virtù, dalla coerenza tra ragione e vita. Il sacrificio non redime, non libera, non salva: è solo un evento tragico che non può assumere, se non in modo arbitrario, valore salvifico. L'attenzione si sposta poi sull'incoerenza interna delle fonti cristiane, che attribuiscono a Gesù qualità contraddittorie: egli è detto onnipotente, ma muore impotente; è definito sapienza divina, ma non lascia scritti; è proclamato mediatore, ma non possiede un mandato verificabile da parte di Dio. Tutto ciò dimostra, secondo Koerbagh, che la figura di Gesù è stata costruita post factum sulla base di esigenze teologiche e politiche, non su un fondamento razionale. Il suo ruolo di redentore appare così frutto di un'elaborazione collettiva, legata più alla necessità di fondare un culto che alla constatazione di un fatto oggettivo. Le contraddizioni non si limitano all'aspetto dogmatico, ma emergono anche nei resoconti evangelici, i quali variano sensibilmente e si contraddicono su aspetti fondamentali della vita, morte e resurrezione di Gesù. Questo disaccordo è, per Koerbagh, prova sufficiente della loro inaffidabilità e quindi della non verità del contenuto teologico che pretendono di fondare. La fede cieca, fondata su un'autorità esterna e su testi di dubbia coerenza, si contrappone così alla ricerca libera della verità attraverso la ragione. L'operazione di Koerbagh consiste nel ribaltare il paradigma salvifico: non è più la fede nel sacrificio di un uomo a garantire la salvezza, ma la comprensione razionale della realtà e del bene. La conoscenza diventa così principio e fine del cammino umano, sottraendo spazio alla mitologia e restituendolo all'autonomia dell'intelletto. Alla base di questo percorso vi è

l'assunzione che la verità non possa mai contraddire la ragione: qualunque dottrina che lo faccia deve essere abbandonata. Non si tratta solo di smontare un sistema, ma di proporre uno alternativo, fondato sulla limpidezza dei concetti e sulla coerenza logica. Gesù non è Dio, non è redentore, non è mediatore: è un uomo, forse saggio, ma non soprannaturale. Il culto che lo circonda è, per Koerbagh, frutto di una trasformazione mitica e simbolica della sua figura, attuata da coloro che volevano instaurare un'autorità spirituale indiscutibile. La ragione, invece, non ha bisogno di figure mitologiche: le basta la chiarezza delle idee, la coerenza dei principi, l'evidenza dell'esperienza. La demolizione della figura divina di Gesù comporta anche il crollo di tutte le dottrine che da essa dipendono: resurrezione, giudizio, mediazione, intercessione. Koerbagh, con precisione e determinazione, mostra come nessuna di queste credenze regga all'esame critico. Tutto ciò che non si può spiegare con la ragione è da considerarsi illusione, invenzione o inganno. La religione, se vuole essere vera, deve parlare il linguaggio della ragione, non quello del mistero.

Koerbagh demolisce l'idea che la redenzione possa derivare da un sacrificio cruento, operato per mezzo della crocifissione di un singolo individuo, giudicando questa dottrina non solo illogica, ma anche moralmente aberrante. Tale critica radicale trova riscontro nei pensatori che rifiutano la teologia del riscatto tramite sangue e propongono, invece, una fondazione razionale dell'etica e della salvezza. Spinoza⁷¹ considera assurda l'attribuzione a Dio di un bisogno di sacrificio per esercitare la giustizia: Dio, in quanto causa libera, agisce per necessità della sua natura, non in base a un contraccambio. Per lui, la beatitudine non deriva da un evento storico, ma dalla conoscenza adeguata e dall'amore intellettuale per Dio. Analogamente, Socini⁷² esclude ogni significato espiatorio dalla morte di Cristo, che interpreta come pura testimonianza e sigillo dell'insegnamento evangelico, non come prezzo necessario a ottenere grazia divina. La funzione di Gesù viene così ridotta a quella di un esempio morale, non di un redentore soprannaturale. Per Uriel da Costa⁷³, il problema sta proprio nell'illusione che la salvezza dipenda da elementi esterni e rituali, invece che dall'osservanza della legge naturale e dalla retta condotta. Questa visione svela il carattere umano e storicamente determinato

⁷¹ Cfr. Spinoza 1677b, I, P. 17 *schol.*, 32, 36.

⁷² Cfr. Socini 1656b, pp. 3-8.

⁷³ Cfr. (da) Costa 1624, II, 3.

delle dottrine cristiane, smascherandone la pretesa universalità. Van den Enden⁷⁴, da parte sua, denuncia come la costruzione dogmatica della religione serva soprattutto a mantenere la sudditanza intellettuale delle masse e l'autorità delle élite ecclesiastiche. Il suo ideale è quello di una religione civile razionale, fondata sull'utile comune e sulla libertà di pensiero. In quest'ottica, il sacrificio redentivo appare come uno strumento politico di controllo. Meyer⁷⁵ sottolinea che ogni interpretazione delle Scritture deve essere fondata sulla ragione naturale, senza attribuire ai testi un valore misterico o metafisico che li sottrae all'esame critico. Anche per lui, la figura del Cristo diventa un elemento simbolico, non ontologico, e il suo valore dipende dal significato etico del messaggio, non dalla sua morte. Machiavelli⁷⁶, pur non trattando direttamente il problema della redenzione, evidenzia come l'introduzione del cristianesimo abbia indebolito la virtù politica, instillando un culto della sofferenza e della passività che si oppone alla forza attiva della repubblica. Il culto del crocifisso si presenta allora come strumento di domesticazione politica. Hobbes⁷⁷ non concede alcuna base razionale alla redenzione per mezzo di un sacrificio: nella sua visione, Gesù è un re per volontà di Dio, e solo alla fine dei tempi eserciterà il suo regno; fino ad allora non possiede potere né diritto di mediazione. La sua morte non ha effetti giuridici nel presente. Per Descartes⁷⁸, infine, la ragione non può accettare alcunché che non sia evidente e chiaro: se una dottrina implica contraddizione logica, essa va rifiutata, anche se è sostenuta dall'autorità. In tale prospettiva, la fede in una salvezza che passa attraverso l'uccisione di un innocente risulta irrazionale. Anche Bruno, nella sua concezione della divinità come infinito vivente, rifiuta ogni visione antropomorfa o teologica di Dio come giudice che esige sangue. Nello *Spaccio*⁷⁹, egli pone al centro della riforma etica un rifiuto del culto della morte e della sofferenza, sostituendolo con un ideale di virtù attiva e libera. La salvezza non è un evento, ma un processo interno di elevazione. In questa costellazione teorica, la posizione di Koerbagh si inserisce con estrema coerenza: tutti gli autori considerati convergono nel

⁷⁴ Cfr. (van den) Enden 1665, 19.

⁷⁵ Cfr. Meyer 1666, V.

⁷⁶ Cfr. Machiavelli 1531, I, 12.

⁷⁷ Cfr. Hobbes 1651, III, 42.

⁷⁸ Cfr. Descartes 1637, AT VI, p. 20.

⁷⁹ Cfr. Bruno 1584d, III.

rifiuto del paradigma redentivo tradizionale e nel riposizionamento del valore religioso sul piano razionale, etico, civile o naturale. L'elemento comune è la dissoluzione del mistero in nome della trasparenza, la sostituzione del culto con la conoscenza, la decostruzione della teologia per far posto all'antropologia della ragione.

Nel tratteggiare il contrasto tra la conoscenza puramente speculativa e l'applicazione concreta della ragione, Koerbagh articola nei paragrafi qui in esame una serrata demolizione delle figure di autorità che pretendono di incarnare la verità e, insieme, una riconfigurazione del sapere come pratica orientata alla libertà. L'attacco si rivolge contro i predicatori che, secondo l'autore, abusano della buona fede popolare sostenendo d'essere investiti di una funzione divina e pretendendo che le loro parole siano accolte senza esame. Il primo passo di questa smascherata consiste nell'identificare la pretesa clericale di possedere la verità assoluta come un atto di pura sopraffazione. Lungi dall'essere guida alla salvezza, il loro linguaggio si rivela opaco, contorto, deliberatamente ambiguo. La verità, dice Koerbagh, non ha bisogno di veli né di formule arcane: essa si manifesta nella chiarezza e nella semplicità della ragione. I titoli ecclesiastici, le vesti liturgiche, l'apparato cerimoniale, tutto ciò che la religione istituita utilizza per imporsi come detentrica esclusiva del sapere, viene decostruito come costruzione umana, non fondamento divino. L'uomo che conosce Dio, spiega Koerbagh, non ha bisogno di intermediari. Il cuore del discorso è qui: ogni credenza fondata sulla subordinazione a un'autorità esterna è falsa, poiché non nasce dalla comprensione ma dall'obbedienza. Questa posizione, espressa con coerenza e forza polemica, non implica tuttavia un relativismo assoluto: Koerbagh non sostiene che tutte le opinioni si equivalgano, ma afferma che la sola via legittima alla conoscenza passa per l'esercizio individuale della ragione. La distinzione tra verità e menzogna non è affidata alla dottrina dei chierici, bensì alla capacità di ciascuno di giudicare secondo ragione. Proprio in ciò risiede la sua critica alla predicazione dogmatica: essa non illumina ma oscura, non apre ma chiude, non emancipa ma rende schiavi. Il sapere clericale viene dunque accusato di essere volutamente indecifrabile per mantenere il popolo nell'ignoranza. La scelta di Koerbagh di scrivere nella lingua del popolo anziché nel latino dei dotti non è solo un gesto linguistico, ma un atto politico: la chiarezza è una forma di giustizia, l'accessibilità una condizione di verità. A questo livello si comprende il nesso tra sapere e libertà: un sapere che esige sottomissione non è tale, perché ciò che non può essere compreso non

può neppure essere scelto. E la verità non si impone, si riconosce. In parallelo, Koerbagh introduce la nozione di libertà intellettuale come facoltà naturale, non come concessione dell'autorità. Ogni individuo, in quanto dotato di ragione, è in grado di giungere alla conoscenza senza bisogno di rivelazioni sovranaturali. Questa tesi implica una critica non solo al potere ecclesiastico, ma anche a ogni forma di potere che si fondi sul monopolio del sapere. La verità non appartiene a una casta: essa è di tutti, perché tutti possono pensare. Ne segue che ogni sapere che escluda, che imponga gerarchie, che si chiuda in dogmi, è già falsificato nella sua forma prima ancora che nei suoi contenuti. La verità autentica non ha custodi, non ha templi, non ha tribunali. L'unico suo giudice è la ragione. La struttura dell'argomentazione koerbaghiana si muove per gradi: dall'esame delle parole dei predicatori alla denuncia del loro ruolo sociale, dalla critica al linguaggio teologico alla definizione positiva della conoscenza come esercizio individuale, dall'attacco al potere clericale alla fondazione di un sapere orizzontale. Non si tratta dunque solo di rifiutare un certo tipo di religione, ma di ridefinire il rapporto tra conoscenza e potere. Per Koerbagh, sapere significa poter comprendere, poter giudicare, poter dissentire. Ogni forma di sapere che esige cieca fede tradisce la sua funzione. Ed è proprio per questo che i predicatori temono la filosofia: perché essa non obbedisce, non venera, non ripete. Essa chiede, indaga, mette in discussione. La filosofia è, in questo senso, la forma razionale della libertà. Il passo ulteriore dell'analisi koerbaghiana riguarda il rapporto tra verità e linguaggio: mentre i teologi oscurano il senso attraverso parole gonfie e prive di chiarezza, il filosofo deve dire la verità in modo trasparente, comprensibile a tutti. La semplificazione non è banalizzazione, ma restituzione della verità alla sua dimensione umana. In questo orizzonte, il sapere diviene un atto etico: mentire, confondere, ingannare sono crimini contro la ragione e dunque contro l'uomo. Il filosofo, al contrario, ha il dovere di parlare chiaro, perché solo ciò che può essere capito può essere giudicato. La comprensione è la condizione del consenso, e il consenso è la base della libertà. Questo modello si oppone frontalmente alla teologia del mistero, che esige obbedienza senza spiegazione. Per Koerbagh, il mistero non è il segno del divino, ma la scusa dell'ignoranza. Dove c'è oscurità non c'è sapere, ma potere. Dove c'è verità c'è luce, e la luce non ha padroni. L'autonomia del pensiero, pertanto, è la condizione prima della salvezza intellettuale e morale. Il pensiero che si affida a un altro ha già rinunciato alla verità. Il sapere, se vuole essere vero, deve essere libero. E se è

libero, deve essere universale. Così, la filosofia diventa non solo una disciplina, ma una pratica di liberazione. Una rivoluzione che comincia nel linguaggio, passa per la ragione, e culmina nella libertà.

Koerbagh spinge l'analisi oltre la demolizione dell'autorità ecclesiastica, mostrando come la persistenza della menzogna teologica sia resa possibile dalla passività intellettuale indotta dalla tradizione. La reverenza verso l'antico, l'abitudine ad accettare come vero ciò che è stato insegnato per secoli, diventano strumenti attraverso cui il potere si perpetua senza opposizione. Il sapere tramandato si trasforma in dogma, e il dogma in superstizione. La persuasione religiosa non si fonda dunque sulla verità, ma sulla reiterazione. Il popolo non crede perché ha compreso, ma perché ha sentito ripetere sempre le stesse cose. Questa forma di accettazione non è conoscenza, ma assuefazione. La mente si abitua a non pensare, la volontà a non scegliere, la coscienza a non giudicare. Il linguaggio della predicazione contribuisce a questo stato, poiché non invita al discernimento ma alla sottomissione. Ogni dubbio è presentato come empietà, ogni domanda come ribellione, ogni divergenza come peccato. Il risultato è un sistema in cui il sapere coincide con l'obbedienza e la verità con il silenzio. L'autorità non si impone con la forza, ma con l'invisibile violenza dell'abitudine. Chi nasce in una religione viene educato fin dall'infanzia a ritenere vere le sue dottrine. La coscienza individuale si forma sotto il peso di una verità mai discussa, e perciò mai posseduta. La fede, in questo contesto, non è scelta ma imprinting. Il rifiuto di Koerbagh è netto: ogni sapere che non può essere sottoposto a verifica è sospetto, ogni autorità che teme il dubbio è ingiusta. La verità, per essere tale, deve poter essere esaminata, messa alla prova, discussa. L'accettazione acritica non è segno di virtù, ma d'ignoranza. La religione imposta diventa religione vuota, e la devozione cieca si trasforma in idolo senza contenuto. Il fulcro dell'argomentazione sta dunque nella distinzione tra fede viva e superstizione morta. La prima nasce dalla conoscenza, la seconda dalla paura. Chi conosce Dio non ha bisogno di fuggire il dubbio, perché il dubbio è parte del cammino verso la verità. Chi teme il dubbio dimostra di non aver mai pensato davvero. Koerbagh introduce qui un'idea di libertà che non è solo politica, ma intellettuale: essere liberi significa poter giudicare, poter rifiutare, poter interrogare. Il potere che impedisce il giudizio è tirannico, anche se si presenta in veste religiosa. La ragione non può essere ridotta al silenzio senza compromettere l'umanità stessa. Ogni autorità che chiede di non pensare esige un sacrificio troppo alto:

quello della coscienza. Da qui il nesso essenziale tra verità e critica. Non esiste verità che non tolleri l'esame, e non esiste esame che non presupponga libertà. Koerbagh denuncia la predicazione come forma di dominio proprio perché essa pretende di sottrarsi alla verifica. La verità viene presentata come assoluta, ma in realtà è fragile, perché costruita su abitudini mentali, su parole vuote, su riti ripetuti senza senso. Il filosofo, al contrario, deve cercare la verità nella coerenza, nella chiarezza, nella necessità. Non nei miracoli, non nei misteri, non nella tradizione. Il sapere autentico è inquieto, si muove, si interroga. L'autorità religiosa lo teme perché è instabile, perché non garantisce l'obbedienza, perché non serve il potere. In questa tensione si gioca tutta la forza del pensiero illuminista nascente. Koerbagh si colloca in questa corrente critica come voce radicale, che non accetta compromessi con la tradizione e che non riconosce alcun privilegio alla parola antica solo per il fatto di essere tale. Ogni parola, per essere vera, deve poter essere compresa. Ogni verità, per essere accolta, deve essere dimostrata. Ogni dottrina, per essere giusta, deve essere accessibile alla ragione di tutti. Dove questo non avviene, non c'è verità ma potere. La menzogna, se reiterata, non diventa verità. Il tempo non nobilita l'errore. La fede popolare, se non è sorretta dalla comprensione, è solo superstizione collettiva. Non è la maggioranza a rendere vera una credenza. La verità non è una questione di numero, ma di ragione. Per questo Koerbagh insiste sulla necessità di educare il popolo al pensiero, non alla credenza. Un popolo che pensa è un popolo libero. Un popolo che crede senza capire è un popolo schiavo. L'educazione è il primo atto politico. Insegnare a pensare è sovversivo per ogni autorità che vive dell'ignoranza altrui. Koerbagh, con la sua opera, si assume questo rischio. Egli non si limita a criticare la religione, ma mostra come essa funzioni come dispositivo di potere. Il predicatore è un funzionario dell'ordine costituito, non un cercatore di verità. Il pulpito è una cattedra del conformismo, non dell'indagine. In questa visione, la filosofia diventa lotta contro la pigrizia mentale, contro la paura del nuovo, contro l'idolatria del passato. Il pensiero non può fiorire dove regna il timore. La verità non nasce dalla ripetizione, ma dalla scoperta. Per questo il filosofo deve parlare a tutti, non chiudersi nella cerchia dei sapienti. Il sapere deve circolare, deve espandersi, deve contaminare. Dove la verità è riservata, lì comincia l'ingiustizia. La trasparenza è l'etica della conoscenza. La chiarezza è la sua estetica. L'universalità è la sua politica.

Koerbagh denuncia la teologia come il più pericoloso dei saperi autoritari proprio perché si presenta sotto la maschera della verità e pretende obbedienza assoluta. La sua critica radicale trova riscontro nelle più audaci riflessioni di Bruno, per il quale la filosofia deve rifiutare ogni dogma imposto, anche quello travestito da verità rivelata. Il filosofo nolano, in particolare nello *Spaccio*⁸⁰, insiste sull'esigenza di abbattere le finzioni morali e teologiche che soffocano il pensiero e perpetuano il dominio, sostenendo che la religione ufficiale sia solo un'ombra del vero, mantenuta dai potenti per governare tramite l'inganno. Koerbagh e Bruno condividono l'idea che la parola religiosa, se non fondata sulla ragione, sia una formula vuota. Per entrambi, ciò che viene predicato non illumina ma oscura, non guida ma confonde. Su questa linea si colloca anche Meyer, che nella sua *Philosophia S. Scripturae interpret*⁸¹ afferma che ogni testo sacro deve essere interpretato razionalmente, altrimenti degenera in superstizione e autoritarismo. L'autorità della Scrittura non può fondarsi su una pretesa di infallibilità, ma sulla sua capacità di parlare alla ragione umana. Se ciò non accade, la religione diventa un'arma ideologica. Questo principio è perfettamente armonico con la convinzione di Koerbagh secondo cui la tradizione ecclesiastica, lungi dal custodire la verità, la occulta dietro una cortina di cerimonie e affermazioni apodittiche. Il pensiero sociniano offre un contributo cruciale a questa visione. In particolare, Fausto Socini⁸² contesta la validità della fede cieca, sostenendo che la salvezza non può derivare da una mera adesione a dottrine imposte, ma solo da una comprensione razionale del messaggio evangelico. L'invito di Koerbagh a rifiutare la predicazione come esercizio d'autorità coincide con la denuncia sociniana della teologia come strumento di potere clericale. Da Costa porta ancora più lontano questa linea di pensiero. Nell'*Exame*⁸³, egli descrive l'involucro della religione giudaica come una rete di precetti incapaci di nutrire l'anima. La religione tradizionale, secondo lui, ha smarrito la conoscenza di Dio in favore dell'obbedienza rituale. Koerbagh riprende questo spunto, estendendolo al cristianesimo. Anche lì, ciò che viene insegnato non mira alla verità, ma alla conservazione del potere. Il cuore dell'argomentazione è la richiesta che ogni parola, per essere vera, sia comprensibile e sottoponibile a ragione. Un'istanza

⁸⁰ Cfr. Bruno 1584d, I.

⁸¹ Cfr. Meyer 1666, III.

⁸² Cfr. Socini 1656a, pp. 107-109.

⁸³ Cfr. (da) Costa 1624, I, 5.

fortemente presente nel *Tractatus*⁸⁴ di Spinoza, dove si legge che la religione autentica non consiste nel credere ma nell'agire secondo giustizia e carità, concetti chiari e razionalmente fondabili, al contrario delle dottrine misteriche dei teologi. Il rifiuto dell'autorità fondata su oscurità semantica e privilegio interpretativo è comune a entrambi. L'opposizione all'uso autoritario del linguaggio religioso accomuna anche van den Enden, che nelle sue *Stellingen*⁸⁵ denuncia la scuola e il pulpito come luoghi di addomesticamento piuttosto che di liberazione del pensiero. Secondo lui, la vera educazione è quella che stimola l'autonomia critica. Koerbagh ne è perfettamente allineato, sostenendo che la predicazione clericale non educa, ma condiziona. A sua volta, Hobbes, pur da prospettiva differente, individua il legame profondo tra parola e potere. Nel *Leviathan*⁸⁶, egli mostra come le autorità religiose usino concetti opachi per giustificare l'obbedienza cieca dei sudditi, facendo leva sulla paura dell'invisibile. Il lessico teologico non serve alla comprensione, ma alla soggezione. L'antidoto proposto da Koerbagh coincide con quello hobbesiano: chiarire, definire, razionalizzare. Il culto dell'oscurità è pericoloso perché rende impossibile ogni contestazione. In questo contesto, anche Descartes offre uno strumento potente. Nelle *Meditationes*⁸⁷, l'autore insiste sull'importanza del giudizio individuale fondato sull'evidenza, rifiutando ogni autorità che non possa essere confermata dalla ragione. Koerbagh ne condivide l'impianto metodologico, applicandolo all'ambito teologico. Se un contenuto non può essere chiaramente inteso, non può essere creduto con giustificazione. La parola religiosa dev'essere trasparente, non arcana. Similmente, Machiavelli evidenzia nei *Discorsi*⁸⁸ come la religione possa essere usata come strumento politico per mantenere il popolo nella paura e nell'obbedienza, anziché nella virtù. Koerbagh non si limita a notare l'effetto politico della predicazione, ma ne smonta le fondamenta epistemologiche. Dove la parola non spiega, domina. Infine, l'economia del discorso religioso come meccanismo di controllo è tematizzata anche da de la Court⁸⁹, secondo cui la libertà politica richiede la

⁸⁴ Cfr. Spinoza 1670, XIV.

⁸⁵ Cfr. (van den) Enden 1665, 18.

⁸⁶ Cfr. Hobbes 1651, III, 36.

⁸⁷ Cfr. Descartes 1641, AT VII, p. 35.

⁸⁸ Cfr. Machiavelli 1531, I, 12.

⁸⁹ Cfr. (de la) Court 1660, I, 6.

soppressione di ogni monopolio del sapere, compreso quello esercitato dalla religione. In questo quadro, la verità è sempre pubblica, mai custodita da pochi. Koerbagh ne radicalizza il principio, dichiarando illegittimo ogni sapere che non sia universale e trasparente. Tutti questi pensatori, pur con differenze, convergono su un punto essenziale: la parola che non illumina inganna, e la religione che non si lascia comprendere serve il potere, non la verità.

La salvezza di Davide non deriva da un intervento soprannaturale esterno, ma da una riflessione che si genera nella sua mente con tale prontezza da poter essere considerata effetto della provvidenza razionale. Egli si finge folle, convinto che un re non si sarebbe preoccupato di un uomo ritenuto privo di senno, si graffia le porte, si lascia colare la saliva nella barba e viene lasciato libero da chi lo aveva condotto dinanzi al sovrano. Questo stratagemma, apparentemente banale, viene considerato da Koerbagh come una “grande meraviglia” non perché frutto di un miracolo, ma perché rappresenta la potenza della ragione esercitata al momento giusto. Egli insiste infatti sul fatto che Dio spesso salva mediante “pensieri saggi”, e che questa modalità di intervento non implica una violazione dell’ordine naturale, come afferma nel quattordicesimo paragrafo del dodicesimo capitolo. Ma il testo va oltre: se si volesse sostenere che Davide ha concepito da sé, indipendentemente da Dio, l’idea di fingersi folle, bisognerebbe ammettere che l’uomo può sempre pensare da sé ogni mezzo di salvezza, e dunque bastare a se stesso in ogni occasione. Una tale affermazione sarebbe però contraria all’idea che ogni dono perfetto, ogni buona disposizione, viene dal “Padre della luce”, e dunque anche la riflessione di Davide rientra nel quadro delle “azioni mirabili” di Dio, non perché straordinarie, ma perché perfettamente razionali. Seguendo questo ragionamento, Koerbagh si dichiara soddisfatto di quanto detto fin lì sugli angeli, intesi in senso improprio. Ma subito aggiunge una precisazione decisiva: se si volesse insistere nel considerare gli angeli come entità realmente esistenti, allora bisogna almeno riconoscere che essi non possono che essere buone disposizioni spirituali. Le principali di queste sono la scienza, l’umiltà, la moderazione, la contentezza: tutte qualità che appartengono all’anima, la quale è essa stessa spirito. Di conseguenza, è del tutto ammissibile chiamare “spiriti” queste qualità, pur sapendo che si tratta non di esseri distinti ma di operazioni interiori dell’uomo. Da esse derivano tutte le altre buone riflessioni, che dunque, come le prime, possono essere chiamate “buoni spiriti” solo in senso lato. La transizione al

capitolo seguente è marcata da un mutamento speculare: ai buoni spiriti subentrano gli spiriti maligni. Ma anche in questo caso, Koerbagh non ammette nulla che non abbia fondamento nell'esperienza razionale. Il punto di partenza è l'etimologia greca del termine *daimon*: esso indica tanto un buon genio quanto una forza insensata, e per estensione designa il carattere stesso di un individuo. Chi ha una buona indole, sostiene al tredicesimo capitolo, paragrafo venti, ha un buon spirito, chi una cattiva indole ha un cattivo spirito. La tradizione greca, pur essendo carica di superstizioni, non ha mai affermato con chiarezza che i *daimones* fossero esseri incorporei cacciati dal cielo: si trattava semplicemente di presenze che potevano essere buone o cattive. L'ambiguità del termine *daimonizein* – che può indicare sia l'esser guidati da un buon spirito sia l'esser tormentati da uno cattivo – impedisce qualsiasi identificazione univoca del *daimon* con il male. Anzi, dice Koerbagh, se si accetta la coincidenza tra spirito e disposizione caratteriale, allora si ha una spiegazione perfettamente ragionevole: i buoni spiriti sono le inclinazioni buone dell'animo, i cattivi spiriti le inclinazioni perverse. Con rigore crescente, l'autore si oppone a ogni residuo teologico: chi parla di spiriti maligni come agenti esterni incorporei non è in grado di fornire alcuna dimostrazione convincente. Nessuna delle definizioni fornite dalle Scritture può essere intesa alla lettera se non a costo di rendere assurdo l'intero discorso. Meglio allora riconoscere che i cosiddetti spiriti maligni sono, in ultima analisi, le passioni disordinate che si impadroniscono dell'anima: l'ira, l'odio, l'invidia, la vendetta, l'ingordigia, il desiderio di dominio, l'amore smodato del denaro, il rifiuto della verità e il disprezzo della ragione sono per Koerbagh i veri "demoni" che infestano la mente. Come gli angeli erano semplicemente qualità benefiche dell'anima, così i demoni non sono altro che sue distorsioni: tutto ha sede nella psiche umana. I pensieri folli, i desideri eccessivi, le inclinazioni dannose sono forme dello stesso principio, rese però cieche e distruttive dalla mancanza di disciplina razionale. L'idea che vi sia una qualche "personalità maligna" a cui imputare la colpa dei mali viene rigettata: l'unica vera causa dei mali dell'uomo è l'uomo stesso. Così come esistono buoni spiriti interiori – la scienza, la moderazione, l'umiltà – esistono anche spiriti cattivi interiori, e il compito della filosofia non è invocarne l'aiuto o scacciarli con riti, ma riconoscerli, dominarli e correggerli attraverso l'intelletto. La coerenza dell'impianto concettuale viene ribadita negli ultimi tre paragrafi del tredicesimo capitolo: se si volesse davvero credere che esistono spiriti maligni in quanto esseri reali, bisognerebbe spiegare

dove si trovano, come agiscono, con quale corpo operano. Ma ogni tentativo in tal senso ricade nella superstizione. Al contrario, è del tutto evidente che ciò che chiamiamo “spirito maligno” è una funzione dell’anima corrotta: un affetto mal governato, una volontà depravata, una fantasia fuori controllo. Gli esempi portati – il desiderio di vendetta, l’odio verso la verità, la lussuria – mostrano che i demoni non sono altro che le potenze irrazionali dell’uomo stesso. La responsabilità della condotta umana non può essere attribuita a forze esterne, e il male non va esorcizzato, ma compreso e disciplinato.

L’indagine condotta da Koerbagh nella parte intermedia dei capitoli dedicati agli angeli e ai diavoli si concentra sull’operazione di smascheramento semantico e logico delle dottrine ecclesiastiche circa le potenze spirituali. L’autore insiste nel dimostrare come i termini in uso nella teologia tradizionale siano stati progressivamente svuotati del loro significato originario e ricaricati di una valenza mitologica capace di orientare le credenze popolari secondo fini precostituiti. L’angelo, che in senso proprio designa semplicemente un messaggero o un portatore di conoscenza, è stato trasformato in una sostanza immateriale e autonoma, dotata di intelletto e volontà, e inserito in una gerarchia soprannaturale che non ha alcun fondamento empirico né razionale. Simmetricamente, il diavolo è diventato l’incarnazione del male come entità personale e invisibile, una costruzione che risponde al bisogno di esternalizzare la responsabilità e attribuire l’errore umano a cause ultraterrene. Koerbagh decostruisce questa duplice finzione, mostrando come entrambe le figure derivino da una proiezione dell’immaginazione stimolata dalla paura e dall’ignoranza, e siano mantenute in vita dal discorso autoritario della Chiesa. La funzione politica di tali credenze emerge con chiarezza nell’analisi della relazione tra potere sacerdotale e produzione del terrore simbolico: l’angelo come garante della punizione divina e il diavolo come agente di seduzione morale formano un binomio funzionale al controllo dei costumi e alla sottomissione delle coscienze. Ciò che l’autore mette in questione non è solo l’esistenza ontologica di tali esseri, ma la struttura stessa della rappresentazione teologica, che invece di guidare la mente verso la verità, la vincola a un sistema di immagini fittizie, alle quali viene poi chiesto di obbedire come fossero realtà. Il linguaggio viene così impiegato non per illuminare, ma per oscurare, e i nomi non si limitano a descrivere, ma plasmano ciò che viene ritenuto possibile. A questa violenza epistemica Koerbagh contrappone il criterio della trasparenza razionale: ciò che non si può comprendere chiaramente, non si può affermare legittimamente; e ciò che non

ha riscontro nella natura, non deve essere accettato come vero. I cosiddetti spiriti maligni, in quest'ottica, non sono che uomini malvagi, e l'azione degli angeli non è altro che l'effetto dell'operato di individui saggi e giusti, presentati però in forma mitica per rafforzarne l'autorità. Ogni altra definizione introduce nella mente un errore e nella società una fonte di arbitrio. Da qui l'urgenza della chiarificazione: disfare il nodo tra nome e mito per restituire alla parola la sua funzione primaria di comunicazione onesta. In questo processo, Koerbagh non si limita a criticare, ma propone un metodo: scomporre, storicizzare, razionalizzare. Ogni concetto viene esaminato nella sua origine, collocato nella sua funzione e misurato nella sua coerenza. Ciò che resta, dopo questa operazione, è l'essenziale: la verità come ciò che si può sapere, la giustizia come ciò che si può fare, e la religione come ciò che si può intendere. Gli angeli e i diavoli, nella loro forma popolare, non soddisfano nessuno di questi criteri. Sono strumenti pedagogici che hanno smarrito la loro funzione, reliquie di una fase infantile dell'umanità, ora divenute ostacoli allo sviluppo della ragione. Il loro mantenimento non è frutto di semplice inerzia, ma di interesse deliberato: finché il popolo teme l'invisibile, accetterà il visibile senza domande. E finché crederà nella possibilità di una punizione ultraterrena, subirà senza reagire quella terrena. Koerbagh, allora, non combatte spiriti ma parole, e non demolisce dogmi ma illusioni. La sua battaglia è linguistica, e la sua arma è l'analisi concettuale. In questa prospettiva, la demitizzazione delle entità spirituali rappresenta un atto non solo filosofico ma etico e politico. Restituire all'uomo il potere di nominare correttamente il reale significa emanciparlo dalla tirannide dell'invisibile e restituirgli la sovranità del pensiero. In tal senso, la filosofia si rivela non un'alternativa alla religione, ma la sua unica forma autentica, capace di distinguere ciò che è pensabile da ciò che è favoloso, e ciò che è utile da ciò che è dannoso. Solo liberandosi dai fantasmi della lingua si può accedere a un ordine delle idee fondato non sulla paura, ma sulla chiarezza. E solo liberandosi dai mostri della superstizione si può sperare in una società fondata sulla verità.

Nel prosieguo dell'argomentazione, l'attenzione di Koerbagh si concentra sull'inconsistenza logico-dottrinale dell'interpretazione che le chiese tradizionali forniscono della figura di Cristo e del suo potere di redenzione. Dopo aver mostrato che né il nome di Gesù né la sua morte fisica possono garantire alcuna salvezza, egli estende la sua critica alle funzioni spirituali che la teologia assegna al Cristo redentore, per dimostrare che tale figura è solo una costruzione allegorica di elementi morali e razionali,

priva di sostanza ontologica. L'argomento si struttura su un'analisi di progressiva demolizione del concetto tradizionale di "potere salvifico" legato alla figura del Messia. Anzitutto, Koerbagh afferma che, se Cristo avesse davvero avuto il potere di redimere tutti gli uomini, avrebbe necessariamente dovuto operare in modo tale che nessuno si perdesse; se, invece, la maggior parte degli uomini è perduta, allora questo potere o non è mai esistito, o non è stato esercitato, o non è sufficiente. Questa contraddizione mina alla radice l'efficacia salvifica attribuita a Cristo e nega la validità del dogma dell'espiazione universale. La salvezza diviene quindi un concetto vuoto se fondato sull'azione altrui e non su una trasformazione interiore determinata dalla ragione. Inoltre, Koerbagh introduce una distinzione fondamentale tra ciò che è "operato in noi" e ciò che è "fatto per noi". La redenzione, se reale, deve consistere in una rigenerazione effettiva dell'intelletto, un risveglio della conoscenza e della virtù, e non in un'azione esterna di cui si è solo passivi beneficiari. L'atto di salvezza deve manifestarsi come un cambiamento nella comprensione della verità, non come un avvenimento storico legato a un individuo particolare. In quest'ottica, Cristo non è né un mediatore né un sacrificio, ma un esempio simbolico della vita retta e razionale. L'impossibilità che altri operino in nostro luogo ciò che è essenziale al nostro essere conferma l'idea che la redenzione non può essere trasmessa come un oggetto o una ricompensa, ma deve maturare attraverso l'esercizio del pensiero libero. L'interiorizzazione della verità è quindi l'unica forma autentica di redenzione possibile. Koerbagh prosegue confutando l'idea che Cristo abbia volontariamente assunto su di sé il castigo per i peccati degli uomini. Se ciò fosse vero, l'intera giustizia divina sarebbe negata, poiché sarebbe contrario alla natura stessa della giustizia punire l'innocente per colpe non sue. Inoltre, se la punizione del Cristo avesse effettivamente cancellato i peccati, allora nessuna pena dovrebbe più essere inflitta agli uomini, né nell'aldiquà né nell'aldilà. Ma l'esperienza dimostra che il male e la sofferenza continuano ad affliggere il mondo, e quindi o il sacrificio non ha avuto effetto, oppure non è mai avvenuto secondo i termini dottrinali stabiliti. L'autore insiste che la logica della sostituzione è una fabbricazione teologica, funzionale al potere ecclesiastico, ma incoerente con la ragione e con la morale. Koerbagh affronta infine la questione della fede cieca nelle Scritture, dichiarando che un dogma che non può essere compreso razionalmente non può essere accettato come verità. Ogni principio spirituale deve essere vagliato e compreso dalla ragione umana, altrimenti non è che superstizione o cieco

ossequio. Il vero senso della redenzione consiste dunque nel percorso che l'individuo compie verso la comprensione della natura, della realtà e di se stesso, senza intermediari, senza riti, senza credenze imposte. La salvezza è un moto interiore di emancipazione, non un fatto esterno operato da altri. La redenzione non si dà nel sangue ma nella luce dell'intelletto, nella chiarezza del pensiero, nella coerenza con le leggi della natura e della ragione. Solo chi pensa liberamente può salvarsi, non chi crede passivamente.

Koerbagh demolisce sistematicamente ogni forma di redenzione vicaria, proclamando che il concetto di salvezza non può coincidere con l'idea di una trasfusione di merito da un essere all'altro. Questa negazione dell'intermediazione redentiva trova riscontro nella radicale posizione di Uriel da Costa⁹⁰, per cui la giustizia divina, se è tale, non può che rispecchiare un principio razionale d'imputabilità personale. Da Costa nega che Dio possa punire o salvare sulla base di criteri arbitrari o sostitutivi, sostenendo che la sola legge naturale, compresa e praticata dall'individuo, rappresenta l'autentico metro del bene e del male. Similmente, Koerbagh insiste sul fatto che nessuna colpa possa essere espiata da altri, poiché la moralità e la verità appartengono alla sfera interiore, irriducibile a ogni mediazione sacrale. La sua posizione si salda con l'istanza sociniana di responsabilità individuale: Fausto Socini, nel *De Jesu Christo Servatore*⁹¹, contesta l'idea che Cristo abbia preso su di sé la punizione altrui, poiché ciò sarebbe contrario alla giustizia e alla ragione. Ogni essere razionale, egli argomenta, è chiamato a rispondere delle proprie azioni e a rigenerarsi mediante la conoscenza della volontà divina, che coincide con l'ordine naturale. Anche Meyer⁹², nel delineare la funzione della Scrittura, rifiuta qualsiasi trasfigurazione miracolosa del peccato in perdono: l'unico riscatto possibile è la comprensione dei principi razionali che strutturano il mondo e guidano l'etica. In tal senso, Koerbagh si colloca nel solco di una filosofia della salvezza intesa come chiarificazione intellettuale e non come atto liturgico. Il rifiuto dell'espiazione per sostituzione si intreccia con la polemica spinoziana contro ogni antropomorfismo teologico. Spinoza⁹³ rifiuta che Dio possa volere la morte di un innocente per la salvezza di colpevoli: nella sua visione, Dio agisce secondo l'essenza della sostanza unica, e ogni

⁹⁰ Cfr. (da) Costa 1624, I, 3.

⁹¹ Cfr. Socini 1656a, pp. 385 et ss..

⁹² Cfr. Meyer 1666, V.

⁹³ Cfr. Spinoza 1677b, V, PP. 27-36.

redenzione coincide con la liberazione dell'animo attraverso la conoscenza adeguata. È lo stesso orientamento che traspare dalle *Stellingen*⁹⁴ di van den Enden, dove si afferma che ogni dottrina che neghi l'intelligibilità del giusto e dell'ingiusto favorisce la tirannia spirituale e l'abdicazione del pensiero. Sul versante politico, Hobbes⁹⁵ fa del principio di imputabilità personale una delle fondamenta della civitas: non è lecito punire se non ciò che è stato voluto e compreso, dunque non può esistere alcuna giustizia là dove la colpa viene assunta da altri. Anche Machiavelli⁹⁶, pur entro un orizzonte laico, osserva come le religioni che fomentano la speranza in un riscatto ultraterreno operato da figure eroiche o divine svuotino l'etica civile e indeboliscano la virtù repubblicana. Di contro, de la Court⁹⁷ insiste nel ritenere che la vera sicurezza dello Stato risieda nella razionalità pubblica, non nei misteri di fede: ogni principio valido dev'essere sottoponibile a esame, e non può valere una dottrina che non spiega come si compia la salvezza. Perfino Bruno, pur muovendosi in un contesto metafisico, considera l'idea di redenzione per opera altrui una favola utile ai potenti: nello *Spaccio*⁹⁸, stigmatizza ogni mistica del martirio che sottragga l'individuo alla propria responsabilità. Anche Descartes, nei *Principia* e nelle *Meditationes*⁹⁹, non ammette alcuna verità che non sia direttamente chiara all'intelletto: una verità di salvezza che non si lasci intendere sarebbe, per definizione, falsa o superstiziosa. In tutti questi autori, come in Koerbagh, si manifesta un netto rifiuto dell'idea di redenzione come passività subita o come privilegio concesso per mediazione: la salvezza autentica si identifica con la libertà di giudizio e la pienezza della ragione.

Koerbagh affronta la questione dell'esistenza dei fantasmi con un rigore demolitorio che dissolve ogni residuo di superstizione e di paura in un'analisi razionale dei fenomeni. L'intero impianto delle credenze popolari relative alle apparizioni *post mortem* viene smontato come costruzione priva di fondamento e sostenuta solo dall'ignoranza o dall'inganno. La sua critica si fonda sull'assunto secondo cui nulla può agire senza corpo, e che l'idea di un'anima separata che vaghi o ritorni sulla terra è in

⁹⁴ Cfr. (van den) Enden 1665, 13.

⁹⁵ Cfr. Hobbes 1651, II, 27.

⁹⁶ Cfr. Machiavelli 1531, I, 12.

⁹⁷ Cfr. (de la) Court 1662b, I, 5.

⁹⁸ Cfr. Bruno 1584d, VII.

⁹⁹ Cfr. Descartes 1641, AT VII, p. 52.

contraddizione con ogni legge della natura e della ragione. L'apparente evidenza dei racconti viene decostruita attraverso l'argomentazione che ciò che si crede di vedere non è che un prodotto dell'immaginazione, della suggestione o della frode, mai un dato reale. L'individuo, afferma Koerbagh, deve abituarsi a interpretare ogni fenomeno secondo criteri di coerenza fisica, non accettando mai spiegazioni che postulino entità incorporee agenti nel mondo sensibile. La ricorrenza di simili racconti viene attribuita alla volontà dei religiosi di mantenere le masse in uno stato di soggezione emotiva e terrore esistenziale, così da rafforzare il proprio potere con il pretesto di offrire protezione dal male invisibile. I presunti fantasmi, lungi dall'essere tracce di una realtà spirituale, sono strumenti politici, costruzioni teatrali volte a dirigere i comportamenti attraverso la paura e il mistero. La credenza in spiriti erranti è dunque, per Koerbagh, non solo falsa, ma anche moralmente dannosa, poiché distrae l'uomo dalla ricerca della verità e dalla costruzione di una vita razionale. La dissoluzione di queste figure non equivale a un vuoto esistenziale, ma all'affermazione dell'autonomia della conoscenza: se non vi è nulla dopo la morte che possa agire nel mondo, allora l'intero valore della vita sta nell'uso presente della ragione. In questo senso, il rifiuto dei fantasmi è anche rifiuto di ogni forma di colpa ereditaria o punizione ultraterrena. Non essendovi anime erranti, non vi sono neppure messaggi dell'aldilà o segni del giudizio divino. Si chiude così lo spazio dell'intermediazione religiosa e si apre quello dell'etica naturale. I fantasmi non sono che una delle ultime maschere del potere sacerdotale, e come tali devono essere smascherati con la medesima energia critica applicata alle gerarchie, ai dogmi e ai miracoli. È in questa prospettiva che Koerbagh conduce l'argomentazione all'estremo, affermando che anche qualora vi fosse un'apparizione reale, essa non dovrebbe essere creduta finché non ne sia dimostrata la natura corporea, la causa meccanica, la possibilità fisica. L'evento inspiegabile non è mai motivo sufficiente per postulare entità metafisiche: al contrario, esso deve spingere a indagare con maggiore precisione le leggi della materia, i processi psichici, le illusioni percettive. In tale operazione Koerbagh non si limita a negare, ma indica un metodo: il rifiuto del pregiudizio e l'adesione ai criteri della razionalità sperimentale. L'apparizione viene trattata come sintomo, non come segnale, come fenomeno da interpretare, non come portatrice di senso esterno. La verità non si annuncia in forma spettrale, ma si conquista mediante il rigore del pensiero. Da ciò deriva un'inversione dell'immaginario: non è il fantasma a essere misterioso, ma il desiderio

umano di inventarlo; non è l'apparizione a essere prodigiosa, ma la facilità con cui la mente si lascia ingannare. La lotta contro i fantasmi è quindi una lotta contro la pigrizia intellettuale, la paura della morte, la tentazione di delegare ad altro – a un aldilà, a un sacerdote, a un'autorità invisibile – la responsabilità di pensare. In tal modo Koerbagh colloca la sua critica nel cuore del progetto illuministico: dissolvere le ombre, non per scoprire altri misteri, ma per vivere pienamente alla luce della ragione.

L'idea che i fantasmi esistano in quanto anime disincarnate capaci di apparire, parlare o interagire con i viventi viene definitivamente smantellata da Koerbagh come una delle più dannose illusioni prodotte dalla religione e dalla tradizione. Egli non si limita a negare l'esistenza di simili entità, ma dimostra che il concetto stesso di spirito senza corpo, agente nel mondo fisico, è una contraddizione insostenibile. Ogni attività, ogni movimento, ogni impressione visibile richiede un supporto materiale, e ciò che non ha corpo non può in alcun modo produrre effetti visibili. Chi vede un fantasma, dunque, o mente o è vittima di un'illusione. La pretesa di apparizioni autentiche è smascherata come autoinganno psicologico o costruzione retorica funzionale alla conservazione di una visione del mondo basata sulla paura e sul mistero. L'essere umano che crede ai fantasmi, per Koerbagh, si pone fuori dal regno della ragione e rinuncia alla propria libertà interiore, consegnandosi a un potere che ha tutto l'interesse a mantenere in vita simili superstizioni. L'apparizione spettrale non è che un effetto dell'immaginazione o una finzione orchestrata da chi desidera esercitare un dominio sulle coscienze. L'intervento di figure ecclesiastiche nella certificazione o nella "lettura" delle apparizioni conferma, secondo Koerbagh, l'origine interessata di tali credenze: si evocano i fantasmi per giustificare dogmi, per rinforzare paure, per dare corpo all'invisibile attraverso messinscene ideologiche. La critica al fantasma diventa così anche critica al sistema simbolico della religione: lo spettro è la metafora di un'autorità che si sottrae alla verifica, che si impone come verità senza dover rendere conto alla ragione. Koerbagh rifiuta ogni forma di eccezione al principio fisico della corporeità come condizione necessaria per l'azione. Anche le esperienze ritenute più sconvolgenti o inattese devono essere spiegate secondo criteri naturali. L'emozione, il sogno, l'allucinazione, l'effetto della paura collettiva o del buio non sono segni di un altro mondo, ma semplici fenomeni della mente e del corpo. In tal senso, la figura del fantasma assume una funzione esattamente contraria a quella che le attribuisce la cultura popolare o teologica: invece di testimoniare la realtà dell'aldilà,

rivela la fragilità delle credenze umane e la loro dipendenza da condizioni emotive instabili. Il rigetto di questa immagine è quindi parte integrante di un percorso di emancipazione intellettuale. Non solo Koerbagh mostra che i fantasmi non esistono, ma rivela che il bisogno di crederci nasce dalla paura della morte e dal desiderio di trovare in essa una continuità impossibile. Questo bisogno è sfruttato e manipolato dai poteri religiosi che, anziché aiutare a vivere meglio, costruiscono un immaginario della colpa e del castigo postumo. Nella sua analisi, Koerbagh sostituisce il timore di apparizioni con l'esercizio della chiarezza. L'individuo deve smettere di interpretare l'ignoto come segno di una presenza, e iniziare a vederlo come stimolo alla conoscenza. Ogni rumore inspiegato, ogni figura intravista, ogni evento inusuale è da attribuirsi a cause naturali ancora da indagare, mai a interventi immateriali. È questa la vera lezione del rifiuto dei fantasmi: non vi è spazio per entità incorporee nel mondo della realtà. L'unico modo per onorare i morti è lasciarli al loro silenzio, senza attribuire loro volontà residue o missioni ultraterrene. Le visioni, i racconti, le dicerie, gli spettri di castelli e i lamenti notturni sono, nella prospettiva koerbaghiana, i relitti di un'epoca priva di razionalità, e devono essere trattati con la stessa attenzione critica che si riserva ai miti e alle favole. Nessuna testimonianza soggettiva, per quanto insistita o condivisa, può valere contro i principi della scienza e dell'esperienza verificabile. L'illusione dei fantasmi è dunque un ostacolo alla comprensione della natura, e la sua persistenza indica la resistenza delle menti all'adozione di un pensiero libero. Koerbagh chiama a rompere questa resistenza, a scegliere la luce della ragione contro il buio delle visioni.

La negazione dell'esistenza dei fantasmi, intesi come anime separate capaci di apparire ai vivi, trova diversi punti di contatto e contrasto nelle opere dei pensatori presi in esame. Spinoza, tanto nell'*Ethica* quanto nel *Tractatus Theologico-Politicus*, esclude ogni possibilità che qualcosa di immateriale possa esercitare effetti nel mondo naturale. L'affermazione secondo cui nulla accade contro le leggi eterne e necessarie della natura implica che un fantasma, se fosse reale, dovrebbe obbedire a leggi fisiche, il che contraddice la sua definizione stessa. In Spinoza¹⁰⁰ non vi è spazio per entità incorporee agenti: ciò che non è corpo o idea di corpo non ha realtà, e quindi non può apparire né agire. Anche Hobbes, nel *Leviathan*¹⁰¹, liquida le apparizioni spettrali come frutto

¹⁰⁰ Cfr. Spinoza 1677b, I, P. 15; II, P. 6.

¹⁰¹ Cfr. Hobbes 1651, I, 2-12.

dell'immaginazione alterata o della paura, sottolineando che ogni percezione deve derivare da un impatto fisico su un organo sensoriale, e che parlare di corpi immateriali è un ossimoro che mina la coerenza stessa del linguaggio razionale. Bruno, sebbene in forma meno sistematica, mostra nello *Spaccio*¹⁰² una profonda diffidenza verso i simulacri ingannevoli e le visioni idolatriche che nascono dall'ignoranza, mentre nel *De la causa*¹⁰³ attribuisce ogni forma alla sostanza e rifiuta ogni dicotomia tra corpo e spirito che giustificerebbe l'apparizione di anime vaganti. Anche Descartes, nelle *Meditationes*¹⁰⁴, pur postulando la distinzione tra *res cogitans* e *res extensa*, subordina ogni apparizione sensibile alla dimensione corporea e riconduce le illusioni ai sogni, agli errori del senso o alla confusione del giudizio. Machiavelli non tratta direttamente di fantasmi, ma nei *Discorsi*¹⁰⁵ demistifica i racconti storici e religiosi quando sono usati per terrorizzare e manipolare le masse, segnalando come l'autorità politica spesso si fonda su immagini create ad arte per sostenere l'obbedienza. La stessa funzione critica si ritrova in Meyer¹⁰⁶, per il quale ogni interpretazione delle Scritture deve sottostare alla *ratio naturalis* e non può appellarsi a spiriti o apparizioni per legittimarsi. Uriel da Costa¹⁰⁷, nel suo attacco alla religione rabbinica, denuncia l'uso delle tradizioni ebraiche per alimentare superstizioni simili a quelle che circondano i fantasmi, sostenendo che esse servono solo a perpetuare l'autorità degli interpreti e non la verità. Van den Enden, nelle *Stellingen*¹⁰⁸, non solo esclude la possibilità dell'azione spirituale disincarnata, ma condanna esplicitamente ogni tentativo di fondare l'etica pubblica su presunti fenomeni ultraterreni, che non possono essere oggetto di critica né di dimostrazione. Anche de la Court, nei *Discoursen*¹⁰⁹, identifica la superstizione come uno strumento di governo fondato sulla paura dell'invisibile, e spiega che il buon ordine civile si mantiene solo se si respinge l'idea che vi siano poteri nascosti, capaci di punire o premiare oltre la vita.

¹⁰² Cfr. Bruno 1584b, III.

¹⁰³ Cfr. Bruno 1584d, I.

¹⁰⁴ Cfr. Descartes 1641, AT VII, pp. 77-83.

¹⁰⁵ Cfr. Machiavelli 1531, I, 26.

¹⁰⁶ Cfr. Meyer 1666, VII.

¹⁰⁷ Cfr. (da) Costa 1624, I, 5.

¹⁰⁸ Cfr. (van den) Enden 1665, 23.

¹⁰⁹ Cfr. (de la) Court 1662b, I, 10.

Infine, Socini, nel secondo volume delle postume *Opera Omnia*¹¹⁰, afferma che le anime non sopravvivono come entità consapevoli e agenti dopo la morte, ma sono destinate alla resurrezione futura secondo un disegno divino, e non possono dunque apparire ai vivi o agire nel mondo attuale. Tutti questi autori, pur con prospettive diverse, convergono nel rifiuto dell'idea che vi siano spiriti senza corpo capaci di manifestarsi, e denunciano le credenze nei fantasmi come strumenti di dominio, errori dell'immaginazione o ostacoli all'emancipazione razionale.

Oracoli e maghi: l'economia simbolica dell'inganno sacro

Nel primo segmento del capitolo dedicato alla questione degli oracoli, Koerbagh inaugura un dispositivo polemico e decostruttivo che non mira tanto a confutare una singola credenza, quanto a mostrare la matrice irrazionale e interessata di un'intera istituzione teologica. La sua analisi prende le mosse dalla definizione stessa del termine, condotta secondo il consueto metodo etimologico e semantico: l'oracolo, nella sua apparente funzione di comunicazione divina, viene in realtà ricondotto alla sfera dell'inganno umano. Non si tratta solo di affermare che gli oracoli non sono mai esistiti, ma di dimostrare che la loro stessa possibilità contraddice le condizioni naturali della conoscenza. Lungi dal costituire un fenomeno straordinario da indagare nei suoi presunti effetti, l'oracolo viene da Koerbagh interpretato come prodotto di una perversione linguistica e politica. Come ogni forma di mediazione tra il divino e l'umano, anche l'oracolo rivela un'irriducibile ambiguità: esso pretende di trasmettere una verità superiore, ma lo fa attraverso enunciati oscuri, ambivalenti, manipolabili. L'intenzione di Koerbagh è proprio quella di mostrare che tale ambivalenza non è un difetto secondario, ma l'essenza stessa del meccanismo oracolare: è il suo valore d'uso all'interno delle strutture di potere. La duplicità del linguaggio oracolare non è un accidente, bensì un criterio funzionale che consente all'interprete di affermare ogni cosa e il suo contrario, a seconda delle circostanze. Questo legame strutturale tra ambiguità e autorità segna il punto centrale della critica. L'oracolo è ciò che non può essere compreso direttamente, ma che deve essere "spiegato" da chi ne detiene il controllo: ecco allora che il fenomeno oracolare diventa strumento di dominio. Il sapere non viene comunicato, ma

¹¹⁰ Cfr. Socini 1656b, pp. 360-370.

monopolizzato. La verità non è accessibile, ma occultata. L'uso dell'oracolo come dispositivo di potere si rivela allora perfettamente razionale se inteso dal punto di vista delle istituzioni religiose: esse non mirano alla trasparenza, bensì alla conservazione del proprio ruolo. Il contenuto dell'oracolo, proprio perché oscuro, diventa secondario rispetto alla sua funzione gerarchica. In questa prospettiva, Koerbagh demistifica ogni pretesa spirituale, storica o metafisica dell'oracolo, ricondotto alla sua nuda realtà di strumento politico. L'analisi storica che accompagna tale smascheramento non si limita a contestare singoli episodi o ad avanzare dubbi sulle fonti: essa individua una regolarità strutturale. Tutte le civiltà, sostiene implicitamente l'autore, hanno avuto i loro oracoli, ma tutte le civiltà hanno avuto anche i loro sacerdoti. L'oracolo non è mai apparso senza che ci fosse qualcuno che parlasse per esso. In questo senso, la figura dell'interprete diventa centrale. Lungi dal porsi come mediatore tra il divino e l'umano, il sacerdote-oracolo appare come colui che produce arbitrariamente significati sotto la maschera di una trasmissione soprannaturale. Il punto non è se gli oracoli dicessero il vero o il falso, ma che non potevano essere contestati. Proprio per questo, la loro struttura è incompatibile con l'ideale razionale. La ragione, per Koerbagh, si fonda sulla chiarezza, sulla verificabilità, sulla comunicabilità universale. L'oracolo, invece, produce oscurità, indeterminatezza, autorità incontestabile. In questo contrasto si rivela non solo l'antitesi tra ragione e superstizione, ma anche quella più radicale tra verità e potere. Non esiste verità che non possa essere esaminata da ogni intelletto naturale, e non esiste potere che non cerchi di mascherarsi dietro una verità inaccessibile. Il ricorso all'oracolo, allora, è sintomo di una società in cui il sapere è stato alienato, la ragione disattivata, la coscienza ridotta al silenzio. In tal senso, Koerbagh si colloca in una tradizione di critica filosofica della rivelazione, ma la porta alle estreme conseguenze. Non è più solo l'irrazionalità del contenuto a essere in questione, ma la struttura stessa del dispositivo. L'oracolo non è sbagliato perché dice cose false, ma perché impedisce di pensare. È un meccanismo che spinge gli uomini a rinunciare al proprio giudizio, a delegare la ricerca della verità a un'autorità opaca. In questo modo, Koerbagh lega strettamente il fenomeno religioso al problema politico: la soppressione della ragione individuale è sempre anche una forma di dominio collettivo. Tale posizione si articola anche attraverso un'analisi implicita delle condizioni psicologiche che rendono possibile la credenza negli oracoli. La paura, l'ignoranza, il desiderio di controllo sul futuro sono le molle che spingono gli uomini a

cercare risposte in enunciati enigmatici. Ma queste stesse passioni, lungi dal giustificare la pratica oracolare, ne rivelano la natura regressiva. L'oracolo non emancipa, ma infantilizza. Non rafforza l'autonomia del soggetto, ma lo vincola a una dipendenza oscura. Koerbagh, in questo passaggio, si fa antropologo della religione, decostruendo i meccanismi affettivi e sociali che rendono possibile la sopravvivenza dell'oracolo nelle culture umane. Ma il suo obiettivo resta filosofico: mostrare che la verità, per essere tale, deve poter essere giudicata da ogni uomo che ragioni. L'ultimo elemento da considerare in questo primo segmento è la critica al linguaggio oracolare come modello di conoscenza. Il discorso oracolare, per Koerbagh, è l'antitesi della scienza: dove questa cerca chiarezza, quello coltiva ambiguità; dove la scienza si sottomette alla verifica, l'oracolo si impone come dogma. Questo modello linguistico, proprio perché sottratto al controllo razionale, può essere adattato a ogni esigenza di potere. La critica al linguaggio dell'oracolo è dunque una critica al linguaggio come strumento di dominio, quando non è guidato dalla ragione. Per questo, la lotta contro l'oracolo non è solo una battaglia contro una superstizione particolare, ma un momento essenziale della liberazione dell'intelletto. La distruzione dell'oracolo implica la riaffermazione di una filosofia del linguaggio in cui ogni parola deve poter essere compresa, analizzata, discussa. Così, la sezione iniziale del capitolo sugli oracoli si configura come una requisitoria sistematica contro ogni forma di sapere esoterico, mediato, oscuro. La verità o è chiara a ogni mente razionale, o non è. L'oracolo, nella sua ambiguità, nel suo monopolio del significato, nella sua funzione di delega, rappresenta per Koerbagh il paradigma negativo di ogni pensiero che voglia fondarsi sulla libertà e sulla verità. Distruggere l'oracolo significa restituire all'uomo la responsabilità del giudizio, la possibilità del sapere, la dignità della ragione.

Nella seconda parte dell'analisi dedicata agli oracoli, Koerbagh rafforza la sua diagnosi attraverso una serie di distinzioni storiche, culturali e filosofiche che mirano a smontare l'apparente universalità e necessità del fenomeno. L'intento è duplice: da un lato, decostruire la narrazione che fa dell'oracolo un elemento ineliminabile della religiosità naturale; dall'altro, dimostrare come la credenza negli oracoli sia frutto di una precisa strategia di manipolazione collettiva, destinata a perpetuarsi solo in assenza di spirito critico. L'argomentazione si muove in direzione genealogica, facendo leva sulla storia dei popoli e delle religioni per mostrare come gli oracoli non siano che invenzioni contingenti, sorte in epoche dominate dalla paura, dall'ignoranza e dall'incapacità di

interpretare razionalmente il mondo. Le società che hanno dato credito agli oracoli sono le stesse che hanno sacrificato l'autonomia del pensiero in nome della deferenza verso autorità indiscutibili. L'autorità dell'oracolo, infatti, non si fonda su prove, ma sulla reverenza: ciò che viene detto non deve essere capito, ma accettato. Questo carattere autoritario, che traspare in ogni testimonianza storica evocata da Koerbagh, costituisce il vero oggetto della sua critica. Non è l'oracolo come fatto, ma l'oracolo come istituzione a essere messo in discussione. La distinzione tra evento e funzione si rivela cruciale: anche ammesso che un fenomeno oracolare sia avvenuto, il punto è capire come esso sia stato interpretato, trasmesso, usato. In questo senso, Koerbagh adotta una prospettiva funzionalista ante litteram, in cui ogni credenza religiosa viene giudicata non per il suo contenuto, ma per il suo effetto sulla coscienza e sulla società. L'effetto dell'oracolo è sempre lo stesso: rendere l'individuo passivo, docile, dipendente. È un dispositivo di addomesticamento spirituale, che impedisce all'uomo di porsi domande e di cercare risposte con i propri mezzi. Ma non è tutto. La riflessione si fa più profonda quando Koerbagh affronta la questione della presunta efficacia predittiva degli oracoli. Anche qui, il rifiuto è netto: ciò che si presenta come preveggenza è in realtà solo una combinazione di ambiguità linguistica, conoscenze empiriche e suggestione. Gli oracoli che sembrano avverarsi lo fanno solo perché formulati in termini vaghi, adattabili a qualsiasi esito. Dove l'ambiguità non basta, interviene la manipolazione del contesto o la selezione delle fonti. Koerbagh mostra come le testimonianze relative agli oracoli siano sempre costruite a posteriori, con lo scopo di legittimare una narrazione già decisa. Non esiste, in ultima analisi, alcuna profezia che resista all'esame della ragione. Ma la posta in gioco è ancora più alta. La credenza negli oracoli, sostiene implicitamente l'autore, ha un effetto devastante sul concetto stesso di responsabilità umana. Se il futuro è già scritto e qualcuno lo conosce, allora l'agire umano perde il suo significato morale. La libertà viene negata in nome di una provvidenza opaca, impersonale, spesso crudele. L'oracolo, lungi dal consolare, inquieta. Non offre certezze, ma impone timori. Ed è proprio su questi timori che si fonda il suo potere. Koerbagh svela così l'aspetto psicopolitico dell'oracolo: la sua funzione non è solo religiosa, ma disciplinare. È uno strumento di regolazione dei comportamenti, di contenimento delle deviazioni, di controllo delle decisioni. Più che predire, l'oracolo comanda. E lo fa sempre attraverso un linguaggio che si presenta come neutro, ma che è carico di presupposti ideologici. In questo contesto, la critica

koerbaghiana si avvicina per forza e radicalità a quella dei grandi demistificatori del potere simbolico. L'oracolo, come ogni enunciato performativo che pretende di dire la verità senza possibilità di replica, è la maschera linguistica del dominio. Contro di esso, Koerbagh oppone un'idea rigorosa di verità, fondata sulla chiarezza, sulla pubblicità e sulla criticabilità degli enunciati. La verità non si impone, ma si argomenta. Non si manifesta in visioni, ma si costruisce attraverso l'indagine razionale. Solo così può divenire patrimonio di tutti, non strumento di pochi. Questa impostazione rende la critica degli oracoli paradigmatica di tutto il progetto filosofico di Koerbagh. La sua non è una polemica contingente, ma un gesto fondativo: mostrare che ogni sapere che si sottrae alla ragione è destinato a trasformarsi in potere illegittimo. La battaglia contro l'oracolo è allora una battaglia per la democrazia del pensiero, per l'uguaglianza epistemica, per l'emancipazione dell'intelletto umano. In questa prospettiva, ogni credenza che pretenda di fondarsi su una fonte esterna, inaccessibile, sacra, deve essere esaminata con sospetto. La sola sacralità ammessa è quella della ragione. E non perché essa detenga dogmi, ma perché esclude ogni dogma. La ragione, per Koerbagh, è il contrario della rivelazione: non impone, non esige, non minaccia. Propone, discute, chiarisce. E proprio per questo libera. La conclusione di questo primo nucleo si impone allora con forza: gli oracoli non solo sono falsi, ma sono dannosi. Non solo sono inutili, ma sono pericolosi. Non solo sono infondati, ma sono incompatibili con una società giusta. Essi rappresentano, per Koerbagh, la forma più insidiosa di potere spirituale, perché si presentano come dono divino e si rivelano come strumento di soggezione. Contro di essi, l'unica difesa possibile è la formazione dell'intelletto, la diffusione del sapere, la critica incessante di ogni pretesa di verità non accessibile alla ragione comune. Solo così sarà possibile estinguere la credenza negli oracoli e restituire agli uomini la dignità del giudizio.

La critica koerbaghiana agli oracoli come strumenti di suggestione, oscuramento e dominio spirituale trova riscontro e articolazione, seppur con accenti differenti, in alcune delle più radicali filosofie del Seicento. In primo luogo, Spinoza dedica un'intera sezione del *Tractatus Theologico-Politicus*¹¹¹ a smontare la credibilità dei fenomeni profetici, chiarendo che la profezia non ha nulla a che vedere con la conoscenza certa, ma è un prodotto dell'immaginazione e della disposizione soggettiva di chi la riceve. Ogni

¹¹¹ Cfr. Spinoza 1670, I.

profeta, osserva Spinoza, vede le cose secondo la propria fantasia, e la verità dell'oracolo è sempre condizionata dalla psicologia dell'interprete. Inoltre, egli rimarca come le rivelazioni non siano strumenti per conoscere le leggi della natura, ma semplici espedienti per stimolare l'obbedienza e la devozione. La funzione civile dell'oracolo, in questo senso, è ben più centrale della sua funzione cognitiva. Una linea affine è adottata da Uriel da Costa, che nel secondo capitolo della sua *Exame das tradições phariseas*¹¹² denuncia l'arbitrarietà delle rivelazioni e la loro insostenibilità logica. Da Costa sottolinea come i profeti siano stati spesso considerati tali solo in virtù di autorità tramandate e mai verificate, e come le scritture abbiano assunto il ruolo di fonte normativa non perché razionali, ma perché imposte per consuetudine. In questa prospettiva, la demistificazione del valore epistemico degli oracoli coincide con la denuncia di una religione fondata sull'autorità anziché sulla ragione. La stessa esigenza di rendere pubblico, discutibile e comprensibile ogni messaggio spirituale è al centro delle *Stellingen*¹¹³ di Frans van den Enden. In più punti dell'opera, l'autore ribadisce che ogni contenuto dottrinale deve essere esprimibile in termini razionali e accessibili a tutti: nessuna voce che pretenda autorità senza spiegazione può essere accolta né in ambito civile né religioso. Questo principio mina alla radice la pretesa verità degli oracoli, che proprio perché sottratti al vaglio della ragione pubblica, vanno rifiutati. In ambito cattolico-eretico, Fausto Socini nel *De auctoritate Scripturae Sacrae*¹¹⁴ si sofferma sulla distinzione tra verità rivelata e verità razionale, insistendo sulla necessità che la prima sia sempre riconducibile a criteri razionali di comprensione e accettazione. Socini non nega la possibilità di una rivelazione divina, ma sostiene che essa deve necessariamente risultare credibile all'intelletto umano, pena il suo rigetto. Da qui consegue che l'oracolo non può vincolare se non mediante prove razionali, e che ogni pretesa rivelativa che si sottragga a tale condizione è nulla. L'esigenza di fondare la verità religiosa sulla ragione piuttosto che sull'oscurità dei segni ritorna anche nel pensiero cartesiano. Descartes, nel *Discours*¹¹⁵, esclude che la verità possa derivare da autorità esterne, visioni o ispirazioni: essa nasce solo dal metodo chiaro e distinto dell'intelletto. Ogni pretesa conoscitiva che si appelli a un'origine misteriosa o

¹¹² Cfr. (da) Costa 1624, I, II.

¹¹³ Cfr. (van den) Enden 1665, 2.

¹¹⁴ Cfr. Socini 1656a, p. 340.

¹¹⁵ Cfr. Descartes 1637, AT VI, pp. 11-12.

sovrannaturale è, per il filosofo, sospetta. Non solo: anche nelle *Meditationes*¹¹⁶, l'idea di un Dio ingannatore che invii oracoli ambigui è rigettata come incompatibile con la bontà e la razionalità divine. In questa direzione, la critica di Koerbagh si situa perfettamente all'interno di una più ampia temperie filosofica che vede nella chiarezza e nella criticabilità pubblica i soli criteri legittimi della verità. Ma anche da posizioni più apertamente politiche si leva una simile denuncia. Machiavelli, nei *Discorsi*¹¹⁷, osserva che i responsi degli oracoli hanno sempre seguito la convenienza politica, più che l'effettiva conoscenza del futuro. Gli uomini, scrive, credono negli oracoli quando vogliono credere, e li interpretano in base al proprio bisogno. Gli oracoli non sono strumenti di rivelazione, ma tecniche di governo. Anche Hobbes, nel *Leviathan*¹¹⁸, dedica varie pagine alla decostruzione della credenza nei profeti e negli oracoli, sostenendo che le visioni e i sogni altro non sono che effetti naturali, spesso indotti da malattie o manipolazioni. L'attribuzione di autorità a tali eventi, nota Hobbes, è sempre frutto di una precisa costruzione istituzionale. Le religioni organizzate hanno fatto largo uso di oracoli per rafforzare il proprio potere, non per rendere gli uomini più saggi. Anche nella visione di Pieter de la Court, infine, la religione rivelata viene ridotta a uno strumento politico. Nelle *Consideratien van Staat*¹¹⁹, si afferma che i regimi tendono a rafforzarsi quando riescono a fondare il loro potere su credenze superstiziose, e gli oracoli ne sono l'esempio più evidente. In definitiva, la critica agli oracoli proposta da Koerbagh non è isolata, ma si inserisce in una rete di riflessioni convergenti, tutte accomunate dall'idea che la verità non può mai essere sottratta al controllo della ragione. Ciò che distingue Koerbagh, tuttavia, è l'intransigenza assoluta con cui esclude ogni funzione anche solo simbolicamente positiva dell'oracolo. Se per altri autori la rivelazione può essere, in taluni casi, reinterpretata razionalmente, per Koerbagh essa è radicalmente irrazionale e sempre finalizzata alla soggezione. L'oracolo non è mai un errore in buona fede: è sempre una menzogna organizzata. Una posizione che, nel panorama della critica secentesca alla religione, costituisce una delle vette più nette e lucide del razionalismo radicale.

¹¹⁶ Cfr. Descartes 1641, AT VII, p. 35.

¹¹⁷ Cfr. Machiavelli 1531, I, 12.

¹¹⁸ Cfr. Hobbes 1651, III, 36.

¹¹⁹ Cfr. (de la) Court 1660, II, 8.

Koerbagh approfondisce il tema degli oracoli collegandolo al più ampio problema dell'inganno religioso istituzionalizzato, ponendo particolare attenzione al ruolo che questi strumenti profetici hanno svolto nella manipolazione delle coscienze. La loro pretesa origine divina viene smontata attraverso un'argomentazione che ne mostra l'evoluzione da pratiche di suggestione e inganno collettivo. Gli oracoli, lungi dall'essere manifestazioni della volontà di Dio, rappresentano piuttosto la traduzione istituzionalizzata delle paure e delle speranze umane in un linguaggio autorizzato e incontestabile. A partire da questo presupposto, la critica koerbaghiana si concentra sulla funzione sociale e politica degli oracoli. Essi sono strumenti nelle mani di coloro che detengono il potere religioso, e agiscono da veicolo per rafforzare e legittimare la propria autorità. La voce che proviene da essi non è che il riflesso delle intenzioni umane di chi si presenta come interprete del divino, un'eco manipolata delle aspettative collettive, formulata in modo tale da essere compatibile con qualunque esito e pertanto inattaccabile. In tal senso, la vaghezza e l'ambiguità del linguaggio oracolare risultano non accidentali ma deliberatamente costruite: solo ciò che può essere interpretato in più modi può mantenere l'illusione di un sapere sovrumano. Koerbagh insiste sul fatto che gli oracoli non sopravvivono mai senza una struttura che ne garantisca la diffusione e la credibilità. Il loro funzionamento è sempre mediato da un corpo sacerdotale, un'istituzione, un luogo sacro: non vi è oracolo che parli da sé, poiché esso vive solo nella catena del potere che lo proclama, lo interpreta e ne impone l'autorità. Per questo motivo, l'analisi si fa anche denuncia delle dinamiche di controllo sociale legate al fenomeno profetico. Il popolo viene educato a considerare sacro ciò che non comprende, a delegare il proprio giudizio a un'autorità che, in nome di una voce invisibile, decide del bene e del male. È proprio tale rinuncia alla ragione individuale che rende pericolosa la credenza negli oracoli: non si tratta solo di superstizione, ma di una cessione sistematica della libertà a chi dice di sapere. In questa prospettiva, Koerbagh denuncia anche la dimensione teatrale del discorso profetico. L'oracolo non è solo parola, ma rito, scena, performance. La sua autorevolezza dipende tanto dal contenuto quanto dalla forma: dal tempio in cui è pronunciato, dai gesti di chi lo annuncia, dall'atteggiamento reverente di chi ascolta. Tutto concorre a costruire un'aura di mistero che paralizza l'indagine critica e sottrae il discorso al vaglio dell'intelletto. Di fronte a questa costruzione, Koerbagh contrappone la semplicità della ragione, il discorso diretto, la trasparenza dell'argomentazione. Solo ciò

che può essere esaminato alla luce della logica e dell'esperienza può aspirare a verità. Nulla che richieda il silenzio della ragione può essere accolto come sapere autentico. L'oracolo, in quanto voce non giustificata e non giustificabile, è per definizione un sapere dogmatico, e dunque contrario alla vera conoscenza. All'interno di questo quadro, Koerbagh mette in discussione anche la testimonianza storica degli oracoli. I racconti antichi che li riguardano non sono prove della loro esistenza, ma manifestazioni dell'immaginazione collettiva. Che molti popoli abbiano creduto agli oracoli non dimostra che questi esistano, ma solo che l'umanità, in certi contesti, preferisce credere anziché pensare. Anche qui, la critica si fa genealogia: le origini degli oracoli sono rintracciabili nei bisogni emotivi e nelle strutture sociali, non nella rivelazione divina. La religione oracolare è una religione della paura, del bisogno di sicurezza, della ricerca di garanzie contro l'incertezza. Ma è proprio questa esigenza che viene sfruttata da chi intende consolidare il proprio dominio. Gli oracoli non rispondono mai, se non per rafforzare il sistema di potere che li produce. Essi sono, in ultima analisi, lo strumento attraverso cui l'ignoranza viene consacrata a legge e la menzogna si riveste di sacralità. Koerbagh chiama il lettore a riconoscere in questa struttura una delle principali forme di alienazione religiosa. L'oracolo è l'anti-ragione per eccellenza: pretende di sapere senza sapere, di parlare senza spiegare, di decidere senza argomentare. Chi lo ascolta abdica alla propria autonomia; chi lo interpreta si pone al di sopra della legge comune del pensiero. Nessun popolo libero può accettare tale sistema. Perciò la critica agli oracoli non è solo teologica, ma politica: essa riguarda la libertà dell'individuo, la dignità del sapere, la possibilità stessa di costruire una società fondata sulla ragione. La riforma religiosa auspicata da Koerbagh non può che passare attraverso il rifiuto di ogni forma oracolare, di ogni pretesa di conoscenza non dimostrata. Ogni parola che non possa essere verificata da chi ascolta deve essere respinta come superstizione. Non perché l'uomo sappia già tutto, ma perché solo ciò che può essere esaminato liberamente è degno di essere accolto. La verità non può parlare nel buio, né imporsi per decreto. Essa si manifesta solo dove la mente si interroga senza paura, dove ogni affermazione è accompagnata da una giustificazione, dove ogni potere è sottoposto al vaglio della ragione comune. In questo senso, Koerbagh propone una vera e propria democratizzazione del sapere: nessuna autorità che non sia accessibile all'intelletto, nessuna parola che non possa essere discussa. La rivelazione, se esiste, è interiore, razionale, universale.

L'oracolo, con la sua pretesa di eccezionalità, è invece l'opposto della comunicazione razionale: è un linguaggio che pretende obbedienza senza comprensione, che si sottrae al dialogo, che si impone in quanto sacro e dunque intoccabile. Da tutto questo, Koerbagh trae la conclusione che la vera religione deve rinunciare a ogni forma profetica: non solo agli oracoli in senso stretto, ma a ogni discorso che si presenti come assoluto e non discutibile. Ogni religione che aspiri alla verità deve accettare di essere sottoposta alla critica, alla revisione, al confronto. Solo così essa potrà essere strumento di libertà, e non di dominio. L'intelletto, e solo l'intelletto, può essere giudice in materia religiosa. Nessuna voce esterna, nessun segno, nessuna autorità potrà mai sostituirsi a questa capacità. Chi crede agli oracoli crede nella propria inferiorità; chi li rifiuta afferma la propria dignità. In questo gesto si gioca, per Koerbagh, la vera scelta religiosa: non tra dèi diversi, ma tra la ragione e la paura, tra la libertà e la sottomissione. E solo scegliendo la prima si può davvero parlare di religione razionale.

Koerbagh prosegue la sua demolizione della credenza negli oracoli mostrando come il fascino che essi esercitano dipenda interamente da un uso strategico dell'ambiguità linguistica e dalla predisposizione dell'animo umano all'inganno. Il meccanismo con cui l'oracolo acquisisce autorità non è la verità del suo contenuto ma l'autorità attribuita aprioristicamente alla sua fonte. In tal senso, ogni affermazione ambigua, oscura o bifronte viene investita di un valore profetico proprio in virtù della sua vaghezza, che permette una successiva riconfigurazione del significato sulla base degli eventi già accaduti. Koerbagh insiste nel sottolineare come tali enunciati, mai veramente chiari o precisi, trovino la loro efficacia non nella capacità di prevedere ma nella possibilità di essere adattati a posteriori. L'esempio più emblematico di questo meccanismo è il famoso oracolo a Cresò, che fu interpretato in modo favorevole nonostante fosse strutturalmente equivoco. Il fatto che l'oracolo sia stato a lungo creduto, pur nella sua evidente ambiguità, dimostra quanto l'uomo desideri ardentemente trovare in esso una verità che confermi le proprie attese, anche a costo di sacrificare la coerenza e l'intelligenza. È proprio su questo desiderio che si innesta l'intero sistema oracolare, che vive di un'ambiguità pianificata e di una fede cieca nella fonte. Koerbagh mostra come le pretese di verità attribuite agli oracoli nascano dall'impossibilità, da parte della moltitudine, di distinguere tra coincidenza e previsione reale, tra la necessità del ragionamento e l'illusione dell'annuncio. A ciò si aggiunge la capacità dei sacerdoti e

degli interpreti di manipolare il significato delle parole per rendere sempre giusto ciò che è accaduto, anche quando nessuna previsione specifica era stata fatta. In questo modo, la parola dell'oracolo diventa uno strumento flessibile nelle mani di coloro che desiderano esercitare un potere spirituale e civile, mantenendo il popolo in uno stato di soggezione intellettuale e di dipendenza emotiva. L'operazione di Koerbagh consiste allora nello smascherare la struttura linguistica di questi annunci, mostrando che il loro potere non risiede in una connessione con la verità, ma in una strategia semantica che sfrutta la suggestione e l'autorità per ottenere consenso. La diagnosi si fa ancora più radicale laddove si evidenzia che anche quando gli oracoli sembrano corrispondere ai fatti, tale corrispondenza è sempre arbitraria, costruita dopo l'evento e quindi priva di valore conoscitivo. Non è mai il contenuto dell'oracolo ad anticipare davvero l'evento, ma l'evento a fornire una lettura retrospettiva del messaggio oracolare. In questa lettura, Koerbagh rivela il fondamento meramente retorico e manipolatorio di ogni presunto potere profetico. L'oracolo non è che una forma di dominio travestita da sapienza, un discorso svuotato di senso che vive della riverenza del pubblico e della paura dell'ignoto. Questo meccanismo è reso possibile dal fatto che la maggior parte degli uomini non cerca la verità ma il conforto, non la chiarezza ma l'illusione, e si aggrappa quindi a formule la cui oscurità protegge dalla responsabilità del giudizio razionale. Il linguaggio dell'oracolo funziona come una rete semantica che cattura l'attenzione attraverso il mistero, impedendo al pensiero di esercitare la propria funzione critica. Koerbagh mostra che la vera profezia, se esistesse, dovrebbe consistere in enunciati chiari, verificabili e comprensibili, capaci di anticipare gli eventi con precisione e non con ambiguità. L'incapacità degli oracoli di offrire tale chiarezza li squalifica come strumenti di conoscenza, riducendoli a mere strategie di suggestione. In definitiva, ciò che viene presentato come sapere sacro non è che un artificio linguistico, una costruzione deliberata di oscurità a vantaggio del potere. L'analisi di Koerbagh conduce così a una conclusione tanto semplice quanto sovversiva: l'oracolo non dice nulla, e proprio per questo può essere creduto da tutti. È il nulla travestito da rivelazione, la vacuità mascherata da annuncio divino. A questa constatazione si accompagna una condanna dell'intero apparato interpretativo che circonda l'oracolo, dagli indovini ai sacerdoti, dai mistici agli esegeti, tutti accomunati dalla volontà di mantenere il popolo nell'ignoranza e nella dipendenza. L'intento polemico si rivolge dunque non solo al contenuto degli oracoli, ma

anche e soprattutto alla funzione sociale di chi li diffonde e li spiega. È in questa denuncia della struttura di potere che Koerbagh fa emergere la portata propriamente teologico-politica della sua critica: l'oracolo non è solo un errore epistemico, ma un'istituzione del dominio, una delle tante forme con cui si impedisce all'uomo di pensare da sé e di fondare la propria vita sulla verità razionale. In tal modo, l'oracolo rappresenta il paradigma stesso della superstizione, intesa come credenza immotivata sostenuta da una retorica dell'autorità e dell'ambiguità. Contro di essa, Koerbagh oppone la chiarezza, l'intelligenza e la capacità dell'uomo di giudicare secondo ragione. La sua critica non si limita a rifiutare gli oracoli, ma mostra come l'intera cultura che li ha accolti e glorificati sia fondata sulla rinuncia al pensiero e sull'accettazione dell'enigma come surrogato della verità. In questo senso, la lotta contro gli oracoli è la lotta contro l'opacità del potere e contro ogni forma di sapere che pretende di fondarsi sulla rivelazione anziché sull'intelletto. Il percorso di Koerbagh prosegue allora nella direzione di un razionalismo integrale, che non ammette più alcuna concessione alla parola oscura, al simbolo indecifrabile o all'autorità infondata. La verità, se esiste, deve potersi dire con chiarezza, deve poter essere discussa, compresa e verificata. Ogni discorso che non risponde a questi criteri è, per definizione, un inganno. E ogni istituzione che si fonda su di esso, una minaccia alla libertà dell'intelligenza.

La critica di Koerbagh al ricorso agli oracoli come forma istituzionalizzata di menzogna religiosa trova corrispondenze articolate e profonde in molte delle riflessioni coeve, che in modi diversi condividono l'esigenza di una verità pubblica, intelligibile e verificabile. In *Leviathan*, Hobbes descrive il ricorso agli oracoli come dispositivo politico finalizzato alla conservazione del dominio sacerdotale e del potere regale, individuando nel linguaggio oscuro e nell'ambiguità degli enunciati profetici la chiave per assicurare l'obbedienza passiva della moltitudine. Gli oracoli non sono mai strumenti di verità, ma mezzi per incutere timore e consolidare autorità, poiché la paura è più efficace della conoscenza nella tenuta dello Stato. Per Hobbes¹²⁰, la religione che si fonda su miracoli, segni o profezie non è mai naturale, ma sempre costruita per assicurare consenso, e il riferimento esplicito agli oracoli antichi dimostra come il potere li abbia utilizzati per veicolare decisioni già assunte o per giustificare imposizioni dogmatiche. In

¹²⁰ Cfr. Hobbes 1651, IV, 46.

continuità metodologica con questa impostazione, Meyer¹²¹ stabilisce che ogni messaggio attribuito alla divinità debba essere espresso in termini chiari, senza equivoci, pena la sua nullità conoscitiva. Ogni oscurità deliberata nei testi profetici va considerata sospetta e indicativa di una manipolazione, e l'autore pone come principio primo l'adeguazione della Scrittura alla ragione naturale, che sola garantisce la legittimità delle interpretazioni e la funzione civile della religione. Il linguaggio teologico non può essere simbolico o arcano, ma deve essere espressione diretta di concetti comprensibili a ogni mente razionale. Van den Enden¹²² esplicita ulteriormente il nesso tra opacità del discorso profetico e negazione della libertà. Laddove una dottrina si regge sull'autorità del mistero, si ha non una forma di sapere, ma di asservimento. Nessuna comunità può dirsi libera se accetta enunciati che non può discutere e concetti che non può spiegare. La conoscenza autentica è sempre comunicabile, e ogni pretesa autoritativa che si fondi su un sapere inaccessibile è ipso facto illegittima. Per Spinoza¹²³, la credenza negli oracoli costituisce una degenerazione della religione naturale: si tratta di superstizioni collettive che si radicano nel timore, nell'ignoranza delle cause naturali e nella volontà di delegare ad altri la responsabilità della verità. L'oracolo, in quanto discorso ordito in nome di un'alterità trascendente e insindacabile, contraddice il principio secondo cui ogni proposizione deve essere fondata sull'evidenza razionale e sulla capacità dell'intelletto umano di coglierne la necessità. L'autorità non può precedere la verità, né la verità essere ridotta a prerogativa degli interpreti. Anche Socini¹²⁴ interviene sul tema in più luoghi, sempre per riaffermare che ogni verità religiosa deve poter essere compresa da chiunque. L'idea stessa di un annuncio divino affidato a formule oscure è per lui contraddittoria: se Dio parla, deve farlo in modo che ogni uomo possa intendere. La profezia autentica non ha bisogno di traduzioni esoteriche o di figure sacerdotali che ne svelino il significato, e l'oracolo, in quanto messaggio oscuro, è pertanto escluso da ogni fondamento teologico valido. Descartes¹²⁵, in contesto differente, afferma lo stesso principio: la verità si manifesta solo all'intelletto chiaro e distinto, e ogni fiducia accordata a segni, sogni o presagi è un

¹²¹ Cfr. Meyer 1666, I.

¹²² Cfr. (van den) Enden 1665, 5.

¹²³ Cfr. Spinoza 1670, II.

¹²⁴ Cfr. Socini 1656b, p. 370.

¹²⁵ Cfr. Descartes 1641, AT VII, p. 35.

ostacolo alla certezza. Il metodo cartesiano esclude radicalmente il ricorso a fonti di sapere che non passino per l'evidenza razionale, e la pretesa di un sapere oracolare è per lui segno di minorità intellettuale. Uriel da Costa¹²⁶, nel suo rifiuto della tradizione rabbinica, respinge anche l'idea che Dio possa trasmettere verità tramite enigmi o segni oscuri. La legge divina, per essere universale e giusta, deve poter essere compresa da tutti. Qualunque dottrina che si basi su parole oscure o su interpretazioni segrete è da rifiutare come superstizione, e il suo valore teologico è nullo. Bruno, nella *Cena de le Ceneri*¹²⁷, denuncia l'autoinganno del credente che desidera essere ingannato, e individua nel meccanismo oracolare una proiezione del bisogno umano di sicurezza. La credenza nei responsi, per lui, nasce dalla volontà di non pensare, dalla ricerca di certezze esterne, e dalla disposizione ad accettare la menzogna pur di evitare l'angoscia della libertà. In Bruno, l'oracolo diventa una metafora della passività intellettuale, della sottomissione dell'uomo a un'autorità che parla senza argomenti, imponendosi solo per effetto del timore e dell'abitudine. De la Court¹²⁸, nella sua riflessione sul governo e sulla libertà, ribadisce che ogni forma di dominio che si fondi su parole equivocate, profezie o visioni deve essere respinta come tirannica. Il buon governo esige trasparenza, chiarezza e deliberazione pubblica, e ogni ricorso a oracoli è una forma di oscurantismo istituzionalizzato che corrompe la vita civile. Machiavelli, infine, in più luoghi dei *Discorsi*¹²⁹, tratta i responsi oracolari come espedienti politici. Gli dèi, se parlano, lo fanno secondo le esigenze del potere, e la sapienza del principe sta nel saper leggere i segni come finzioni, non come verità. I responsi vanno interpretati come strumenti di governo, mai come fonti di diritto o di conoscenza, perché la religione, se vuole essere civile, deve fondarsi sulla comprensione razionale, non sull'adesione cieca a formule enigmatiche. In tutti questi autori emerge una diagnosi convergente: l'oracolo è la negazione della verità, la maschera del dominio, l'ostacolo principale alla libertà intellettuale e politica. Nessuna verità può presentarsi come mistero, e nessuna autorità può fondarsi sull'oscurità. Il sapere o è trasparente, o è potere mascherato.

¹²⁶ Cfr. (da) Costa 1624, II, 2.

¹²⁷ Cfr. Bruno 1584a, III.

¹²⁸ Cfr. (de la) Court 1662b, II, 8.

¹²⁹ Cfr. Machiavelli 1531, III, 30.

Koerbagh prosegue la sua sistematica demolizione della religione positiva intervenendo ora sulla presunta rivelazione divina veicolata da segni e prodigi, denunciando come tali fenomeni siano frutto di manipolazione sacerdotale e di credulità popolare. In questa prima sezione dei paragrafi dedicati all'oracolarità, l'autore svela il carattere completamente artificiale del rapporto tra Dio e le manifestazioni straordinarie, sostenendo che la divinità, in quanto perfettamente razionale, non può comunicare attraverso mezzi irrazionali, ambigui o miracolosi. Le apparizioni, i suoni e le manifestazioni attribuite alla voce divina sono per Koerbagh fenomeni del tutto naturali o inganni orchestrati da uomini interessati a consolidare il proprio potere. Nessuna delle supposte rivelazioni ha un carattere conoscitivo, poiché non trasmette alcuna verità accessibile all'intelletto universale. L'argomento si fonda sull'assunto che ogni vera comunicazione divina debba coincidere con un'espressione razionale, chiara e pubblicamente intelligibile, e che quindi tutto ciò che contraddice questa norma debba essere respinto come superstizione. La ragione, in quanto espressione dell'essenza divina, non può che manifestarsi attraverso forme chiare e dimostrabili, mentre ogni ambiguità, ogni mistero o ogni evento straordinario rivendicato come sacro dev'essere sottoposto a critica. Koerbagh ribadisce che non vi è alcuna evidenza che Dio abbia mai parlato per mezzo di voci, sogni o segni, e che, al contrario, ogni testimonianza in questo senso è riconducibile a interessi umani, paure collettive o fraintendimenti. Nei suoi esempi, egli mostra come la presunta voce di Dio udita dai profeti o dai patriarchi sia in realtà la proiezione di convinzioni culturali o la risultante di manipolazioni costruite da caste sacerdotali. L'autore si oppone alla concezione tradizionale della Scrittura come deposito di messaggi divini veicolati da eventi inspiegabili, proponendo invece un'interpretazione interamente razionalista della comunicazione divina, che coincide con le leggi universali della natura e con i principi della ragione. Ogni deviazione da questo quadro, ogni fenomeno che pretende di sospendere le leggi della natura per attestare un contenuto rivelato, è ritenuto non solo implausibile, ma dannoso per la vita civile. In questa parte del testo, l'attacco si concentra in particolare contro la pretesa dei sacerdoti di essere gli interpreti esclusivi dei segni divini. Koerbagh smaschera l'ambivalenza di tale ruolo, evidenziando come l'interprete sia anche il produttore del segno, e come la funzione di mediazione diventi inevitabilmente uno strumento di potere. Il linguaggio oracolare, in quanto oscuro, si presta per natura alla manipolazione, e la sua conservazione nella prassi

religiosa testimonia il rifiuto sistematico della chiarezza e della trasparenza. Il vero Dio, secondo Koerbagh, non può parlare che attraverso la luce naturale, e ogni parola attribuita a lui che non si lasci comprendere con la ragione è ipso facto falsa. La figura del sacerdote-interprete è dunque il principale nemico della conoscenza autentica, perché funge da barriera tra l'uomo e la verità, imponendo un codice opaco che rende l'individuo dipendente da un'autorità esterna. L'intelletto umano viene così reso passivo, incapace di esercitare il proprio giudizio, e viene ridotto a uno strumento della credulità. La religione fondata sugli oracoli è una religione dell'ignoranza, e Koerbagh la descrive come un sistema chiuso in cui il potere si alimenta della cecità indotta. L'intero impianto dottrinale basato su voci celesti, visioni profetiche o segni straordinari viene ridotto a un apparato retorico, utile a legittimare le gerarchie ecclesiastiche e a impedire l'emergere di una fede razionale e libera. Non vi è dunque alcuna possibilità di conciliare la religione oracolare con una filosofia della libertà: le due visioni sono strutturalmente inconciliabili, perché l'una si fonda sulla subordinazione dell'intelligenza e l'altra sulla sua piena autonomia. Koerbagh non si limita a denunciare il falso contenuto delle rivelazioni, ma ne mostra anche la funzione sociale. Esse sono costruite per disciplinare i comportamenti, per consolidare l'obbedienza e per scoraggiare il dubbio. L'autorità religiosa si presenta come garante dell'ordine solo perché controlla i mezzi attraverso cui la verità viene comunicata, e impedisce che tale comunicazione sia accessibile direttamente a tutti. La voce di Dio diventa così la voce del potere, e ogni presunto segno divino si rivela essere una finzione utile alla gerarchia. Questo meccanismo è tanto più efficace quanto più il contenuto resta oscuro: l'ambiguità non è un difetto, ma una risorsa deliberata del discorso religioso, che consente a chi lo gestisce di adattarlo a ogni circostanza. Koerbagh insiste sul fatto che la razionalità è per sua natura trasparente, mentre l'oscurità è sempre indice di costruzione artificiale. Ogni evento che pretenda di essere rivelazione deve essere sottoposto alla verifica della ragione, e se non supera tale prova, dev'essere rigettato. Nessun miracolo, nessun segno, nessuna voce può sostituire la chiarezza del pensiero. In conclusione, la religione degli oracoli è incompatibile con la religione della ragione. Dove vi è messaggio autentico, vi è comprensione; dove vi è interpretazione esclusiva, vi è dominio. La funzione sociale della voce divina è quella di mantenere la soggezione, e la sua negazione è il primo passo per la liberazione dell'intelletto. In tal modo, Koerbagh mostra che la

vera religione è quella in cui non vi è bisogno di interpreti, né di voci, né di segni: vi è solo la luce, semplice e diretta, dell'intelligenza naturale.

Nella seconda parte del suo attacco contro il concetto di oracolo, Koerbagh approfondisce la dinamica psicologica e sociale attraverso cui gli individui e le comunità vengono indotti a credere nella realtà di una comunicazione divina straordinaria. Dopo aver smontato l'apparato teologico che pretende di fondare il contatto tra Dio e l'uomo su parole, sogni o segni misteriosi, egli sposta l'attenzione sui meccanismi interiori che rendono tali credenze possibili. In primo luogo, egli identifica nell'ignoranza la causa principale dell'affidamento all'oracolo: gli uomini, non comprendendo le leggi della natura e incapaci di spiegare certi fenomeni, preferiscono attribuirli a una volontà superiore che parli loro in modo oscuro. Questa inclinazione non è innata, ma deriva dalla mancanza di educazione razionale e dalla dipendenza da autorità esterne che alimentano la credulità per mantenere il proprio potere. Il fenomeno oracolare non nasce dunque da un bisogno genuino di verità, ma da un'impostazione culturale che scoraggia l'uso autonomo della ragione e premia l'accettazione passiva del mistero. Koerbagh insiste sul fatto che i popoli più soggetti a oracoli e profezie sono quelli che vivono sotto regimi teocratici o dispotici, in cui la libertà di pensiero è limitata e il sapere è monopolizzato. La diffusione degli oracoli è quindi indice non di maggiore religiosità, ma di maggiore oppressione. Il punto centrale della sua critica risiede nell'osservazione che gli oracoli non comunicano nulla di realmente utile alla conoscenza: sono espressioni vaghe, spesso ambivalenti, che si adattano retroattivamente agli eventi e che quindi non possono essere considerate rivelazioni, ma solo strumenti retorici. Le formule oracolari, lontane dall'essere portatrici di verità, sono progettate per non essere smentite, per risultare sempre compatibili con ogni sviluppo, e proprio per questo risultano vuote di contenuto. La loro autorità non deriva dal sapere, ma dalla paura, dalla tradizione e dal prestigio dell'istituzione che le proclama. Koerbagh denuncia l'arbitrarietà di tali pratiche e sottolinea che il rispetto verso l'oracolo è spesso proporzionale al livello di oscurità del suo linguaggio. Più una sentenza è indecifrabile, più essa sembra provenire da un'entità superiore, mentre la chiarezza è sospettata di umanità, e quindi svalutata. Questa dinamica, secondo l'autore, è l'inverso della vera religione, che deve fondarsi sulla comprensione, sulla chiarezza e sull'universalità dei suoi contenuti. Se un messaggio non può essere compreso da tutti, allora esso non proviene da Dio, ma da uomini che vogliono

sembrare divini. Koerbagh smaschera il carattere performativo dell'oracolo: esso non descrive, ma produce effetti. Fa obbedire, intimidisce, consolida l'autorità. Il suo potere non è nella verità che enuncia, ma nella funzione che esercita. In questo senso, l'oracolo è una tecnologia di dominio, un linguaggio costruito per rendere l'interlocutore dipendente da un'autorità esterna. Il sacerdote che interpreta il segno è anche colui che lo controlla, lo decifra e lo trasforma in norma. L'oracolo non è quindi un evento, ma un dispositivo: serve a fondare il potere, non a trasmettere la verità. La sua forza è nella sua oscurità, nella sua distanza dalla ragione, nella sua inaccessibilità. Koerbagh, al contrario, rivendica una religione della trasparenza: ogni contenuto che pretenda di avere origine divina deve essere pubblico, chiaro e razionalmente comprensibile. Non vi è divinità dove non vi è intelligibilità, e non vi è salvezza dove non vi è autonomia del giudizio. La seconda parte dell'argomentazione si chiude con una riflessione sulla responsabilità individuale nella ricezione dell'oracolo. Koerbagh sottolinea che, sebbene l'inganno oracolare sia costruito dalle autorità religiose, esso viene anche accettato da chi preferisce la sicurezza della dipendenza alla fatica della libertà. Il desiderio di essere guidati, l'ansia davanti all'incertezza, il bisogno di una parola definitiva che sollevi dall'obbligo del pensiero sono condizioni che alimentano la fede negli oracoli. In tal modo, il sistema si autoalimenta: la domanda di segni trova sempre un'offerta di enigmi, e la passività dell'uditore diventa la condizione della potenza del sacerdote. Koerbagh denuncia questa complicità tra chi parla e chi ascolta, tra chi finge di sapere e chi preferisce non sapere. La liberazione dalla religione oracolare non passa solo per la denuncia dell'inganno, ma anche per una trasformazione del soggetto: occorre desiderare la verità, accettare l'incertezza, abituarsi alla chiarezza. L'oracolo promette sicurezza, ma offre solo dipendenza; promette guida, ma produce cecità. L'intelligenza, invece, non promette nulla, ma rende possibile tutto. Questa contrapposizione tra la voce oscura dell'autorità e la luce semplice della ragione costituisce il cuore del discorso di Koerbagh, che in questi paragrafi denuncia non un episodio particolare della storia religiosa, ma una struttura permanente del potere. L'oracolo è la forma simbolica con cui ogni autorità cerca di sottrarsi alla critica: è la giustificazione dell'arbitrio sotto la maschera del sacro. Ma per Koerbagh, tutto ciò che non si può discutere, tutto ciò che si impone senza spiegazione, tutto ciò che non si può comprendere non può avere nulla di divino. Dio non è un enigma, è la legge della ragione. Ogni parola che lo contraddica è una menzogna. In questa

visione, l'oracolo non è solo una credenza falsa, ma è il nemico stesso della libertà. Chi lo difende, difende il dominio; chi lo ascolta, si consegna alla servitù. Solo il pensiero che rifiuta l'oscurità può essere libero, e solo la libertà può essere religiosa. In questo modo, Koerbagh porta a compimento la sua demolizione del linguaggio sacro: mostra che non vi è nulla di più profano della voce che pretende di essere divina senza passare per la ragione.

Nel corpus seicentesco di riflessione razionale sulla religione, la figura dell'oracolo assume il valore paradigmatico di una comunicazione che si pretende divina ma si rivela invece opaca, manipolativa e funzionale al mantenimento di gerarchie dogmatiche. Il rifiuto dell'oracolo, così come proposto da Koerbagh, si intreccia con un più ampio movimento di smascheramento dei linguaggi sacri e delle loro strategie di autorità. In Hobbes l'oracolo non è concepito come manifestazione soprannaturale ma come prodotto dell'inganno politico: il suo contenuto, volutamente ambiguo, serve a legittimare l'obbedienza attraverso la paura. Per Hobbes¹³⁰, infatti, non conta la verità della profezia quanto la sua efficacia disciplinante nel mantenere l'ordine, e ciò fa dell'oracolo una tecnologia del sovrano, non una testimonianza del divino. In modo affine, Spinoza¹³¹ colloca gli oracoli nel dominio della superstizione: essi non fondano alcuna conoscenza ma esprimono il bisogno umano di certezze in situazioni di instabilità. Il loro carattere polisemico, che li rende adatti a ogni interpretazione, li priva di qualunque valore conoscitivo, e ne rivela il carattere funzionale alla sottomissione collettiva, soprattutto quando sono gestiti da autorità religiose che si arrogano il diritto di interpretare l'ignoto. Meyer¹³², con la sua concezione filologica della teologia, mostra che ogni linguaggio che si voglia divino deve sottostare alla regola della chiarezza. Per lui, l'oracolo è un esempio di discorso volutamente criptico, e come tale non può avere alcun posto in una religione razionale. La confusione verbale non è un segno dell'altezza del discorso ma dell'intenzione di eludere la verifica pubblica, e la sua presenza nella tradizione religiosa è da considerarsi sintomo della decadenza intellettuale delle chiese. Van den Enden¹³³ integra la prospettiva epistemologica con quella politica, sostenendo che solo i contenuti

¹³⁰ Cfr. Hobbes 1651, IV, 46.

¹³¹ Cfr. Spinoza 1670, II.

¹³² Cfr. Meyer 1666, I.

¹³³ Cfr. (van den) Enden 1665, 5.

comunicabili pubblicamente, dimostrabili e accessibili, possono valere come fondamento di convivenza. Gli oracoli, sottratti al controllo della ragione e riservati a una classe di interpreti, infrangono ogni principio di democrazia teologica e costituiscono una violazione del diritto all'autonomia del giudizio. L'idea che la verità si possa comunicare solo attraverso oscurità simboliche viene rigettata anche da Socini¹³⁴, per il quale ogni forma di messaggio divino deve potersi spiegare con chiarezza e ricevere conferma razionale. L'oracolo, in quanto struttura verbale ambigua e incontrollabile, non risponde a questa esigenza, ed è perciò da rigettarsi non solo come falso, ma come pericoloso, perché spinge l'uomo ad abbandonare la ricerca e ad affidarsi a un'autorità che parla per enigmi. Descartes¹³⁵, pur muovendosi su un terreno differente, insiste sul medesimo principio: la verità non può essere oscura. Ogni conoscenza affidabile è chiara e distinta, e ogni proposizione che non soddisfi questo criterio va sospesa. Gli oracoli, basati su sogni, visioni o frasi ambigue, non solo non soddisfano la ragione, ma la corrompono, abituandola ad accettare l'oscurità come criterio di profondità. Anche Bruno¹³⁶ denuncia la complicità tra il desiderio di essere ingannati e l'autorità di chi fornisce risposte oracolari. Il suo approccio è più psicologico e meno sistematico, ma giunge alla stessa conclusione: l'oracolo non è un dono, ma una trappola, e il suo successo dipende dal fatto che molti preferiscono la retorica del mistero alla fatica della verità. Uriel da Costa¹³⁷, dal canto suo, oppone agli oracoli la legge naturale, comprensibile da tutti e verificabile con la ragione. Egli considera le tradizioni profetiche come degenerazioni mitologiche della religione razionale, e ne smaschera l'utilizzo politico nella comunità ebraica, dove la figura del profeta oracolare serve a escludere i dissidenti e a costruire un'identità fondata sull'obbedienza più che sul sapere. Il linguaggio dell'oracolo non è qui soltanto un problema epistemologico, ma anche uno strumento disciplinare. Machiavelli¹³⁸, con taglio storico-politico, mostra come i responsi ambigui siano sempre stati utilizzati dai potenti per giustificare le proprie decisioni e per manipolare le masse. L'incertezza della formula oracolare non è un difetto, ma una strategia: essa consente al potere di dire ogni

¹³⁴ Cfr. Socini 1656b, p. 370.

¹³⁵ Cfr. Descartes 1641, AT VII, p. 35.

¹³⁶ Cfr. Bruno 1584a, III.

¹³⁷ Cfr. (da) Costa 1624, II, 2.

¹³⁸ Cfr. Machiavelli 1531, III, 30.

cosa e il contrario di ogni cosa, conservando l'autorità anche quando la previsione fallisce. Infine, de la Court¹³⁹ interpreta la funzione oracolare come sintomo di un deficit deliberativo nella vita politica. Le repubbliche sane non hanno bisogno di profezie, ma di discussioni razionali. Quando invece il governo si fonda su discorsi oscuri e figure sacerdotali che parlano per enigmi, allora si è di fronte a un regime in cui la libertà è negata e il dibattito pubblico sostituito da un'autorità inverificabile. In tutti questi autori emerge una convergenza netta: l'oracolo, inteso come comunicazione non trasparente e fondamento di verità imposta, è incompatibile con una religione della ragione, con una filosofia della chiarezza, e con una politica della libertà. Il giudizio koerbaghiano, pur nella sua radicalità, si colloca all'interno di una costellazione teorica che fa del rifiuto dell'enigma e della rivendicazione della comprensibilità universale il punto di partenza per ogni riforma autentica della religione e del sapere. L'oracolo è l'antitesi della verità razionale, e la sua esistenza testimonia non la presenza del divino, ma la persistenza della paura.

L'analisi koerbaghiana dedicata alla smontatura concettuale e storica degli oracoli si conclude con un affondo che sposta l'attenzione dal piano della credenza popolare a quello delle strutture istituzionali che hanno mantenuto in vita tale credenza, nonostante la sua manifesta infondatezza. La strategia impiegata consiste in una ridefinizione radicale della nozione stessa di oracolo, privandola di qualsiasi valenza teologica e restituendola a un regime puramente umano e finito di produzione del significato. L'oracolo non è dunque né un segno proveniente da una volontà superiore, né una rivelazione affidata a soggetti eccezionali, ma un enunciato storicamente situato, generato da uomini per altri uomini, con finalità specifiche riconducibili a rapporti di potere, a forme di controllo sociale o a esigenze psicologiche collettive. Una tale impostazione consente a Koerbagh di sottrarre l'intero campo dell'oracolarità alla sfera del sacro e di denunciarne apertamente la funzione politica. Il cuore della sua argomentazione non consiste nella semplice negazione della possibilità dell'oracolo, quanto nella ricostruzione delle cause naturali che rendono possibile la sua credibilità. Ciò che va spiegato, infatti, non è tanto l'esistenza del fenomeno, quanto la sua persistenza all'interno delle culture, la sua funzione stabilizzatrice per determinati assetti di potere e

¹³⁹ Cfr. (de la) Court 1662b, II, 8.

la sua capacità di presentarsi come fonte autonoma di verità. In questo senso, l'oracolo viene trattato come un dispositivo linguistico che agisce mediante ambiguità, oscurità semantica e pretesa di autorevolezza, tratti che ne rendono difficile la confutazione e ne rafforzano l'efficacia simbolica. Koerbagh non attribuisce tale efficacia a una proprietà intrinseca delle parole oracolari, bensì a una determinata condizione del pubblico che le riceve: l'ignoranza, la paura e la speranza sono le vere fonti del potere dell'oracolo. Se non ci fosse una domanda di certezze assolute, una propensione a credere a ciò che si presenta come misterioso, e un bisogno diffuso di protezione metafisica, l'oracolo non potrebbe esistere. Esso nasce dunque da un deficit di conoscenza e si rafforza in ambienti in cui la ragione non ha ancora avuto la forza di imporsi. La responsabilità non è solo dei sacerdoti o dei profeti, ma anche di coloro che rinunciano al proprio giudizio, delegando a un'autorità presunta il compito di interpretare il senso del mondo. Questa rinuncia non è solo un atto psicologico, ma un fatto politico: l'abbandono della ragione individuale in favore di un messaggio oscuro legittima la subordinazione e perpetua l'infantilismo civico. In questa luce, l'oracolo si rivela essere un indice dell'immatunità collettiva e un ostacolo alla costituzione di una società razionale. La forma stessa del messaggio oracolare, con la sua ambivalenza e la sua resistenza alla verifica, si oppone frontalmente ai principi dell'intelletto naturale, che esige chiarezza, coerenza e possibilità di discussione pubblica. L'enunciato oracolare, al contrario, non può essere discusso senza compromettere la sua autorità, perché è strutturalmente sottratto alla possibilità di confutazione: la sua ambiguità gli consente sempre di salvarsi, attribuendo l'errore all'interpretazione e non al contenuto. Per questa ragione Koerbagh nega che si tratti di un vero discorso: l'oracolo è un'apparenza di comunicazione, non un atto razionale di trasmissione di senso. L'unico modo per rispondere a tale pseudocomunicazione è smascherarne la funzione, mostrarne la genealogia e impedirne l'utilizzo sociale. L'obiettivo non è solo teorico ma eminentemente pratico: porre fine al regime degli oracoli significa restituire agli uomini la libertà di pensare, liberare il discorso pubblico dall'enigma e fondare la convivenza su enunciati che possono essere discussi, compresi e accettati da tutti in base alla loro evidenza. Tale impresa non richiede nuovi messaggi divini ma soltanto la restaurazione dell'uso corretto della ragione. La critica all'oracolarità si inserisce così in un più ampio progetto di riforma della religione e della politica, fondato sul principio che nessun discorso possa rivendicare autorità se non in

virtù della sua intelligibilità universale. Il legame tra l'oracolo e la dominazione non è contingente, ma strutturale: ogni volta che un contenuto viene sottratto alla discussione e protetto da una pretesa di sacralità, si crea una relazione di potere in cui il sapere diventa strumento di controllo. Koerbagh non vuole sostituire un oracolo con un altro, ma eliminare del tutto la figura dell'oracolo, considerata incompatibile con una società libera. Non basta dunque criticare il contenuto dei singoli oracoli, occorre attaccarne la forma, negarne la legittimità, e sostituirla con una nuova pratica discorsiva, in cui ogni proposizione possa essere compresa e verificata da qualunque soggetto razionale. Questo è il senso della sua proposta: una società in cui non vi siano più sacerdoti del mistero, ma cittadini del sapere, in cui ogni discorso sia potenzialmente accessibile a tutti, e in cui nessuna verità venga imposta attraverso l'opacità. L'oracolo, in quanto negazione di questa possibilità, rappresenta il nemico principale della ragione pubblica, e come tale va disinnescato. Il lavoro di Koerbagh, in questo senso, non è solo demistificatorio, ma costruttivo: egli offre un'alternativa, fonda una nuova etica del discorso, e propone una forma di comunicazione fondata sulla trasparenza e sulla responsabilità. L'oracolo, così inteso, non è solo una superstizione del passato, ma un rischio sempre presente, ogni volta che si cede alla tentazione dell'incomprensibile, ogni volta che si concede autorità a ciò che non può essere compreso. Solo una vigilanza costante della ragione può impedire il ritorno del discorso oracolare sotto nuove forme. L'eredità di questa analisi è dunque duplice: da un lato, essa distrugge le basi storiche della credenza nell'oracolo; dall'altro, fonda una nuova concezione della parola pubblica, come spazio di confronto, di verifica e di libertà.

L'ultima parte della trattazione koerbaghiana sugli oracoli consolida la tesi secondo cui tali fenomeni non possono essere considerati segni di una volontà divina, ma vanno ricondotti a dinamiche psicologiche, sociali e linguistiche che ne spiegano tanto la diffusione quanto l'apparente efficacia. La spiegazione razionale di ciò che sembra inspiegabile prende le mosse dalla critica alla struttura stessa delle profezie, costruite in modo da adattarsi a eventi futuri senza mai esporsi a smentita. La loro vaghezza non è un difetto, ma una strategia: ogni imprecisione serve a moltiplicare le possibilità di applicazione, trasformando ogni esito in una conferma e ogni errore in un fraintendimento. Questo meccanismo funziona perché si innesta in una disposizione umana all'autoinganno, alimentata da aspettative, timori e bisogni di senso che inducono

a vedere corrispondenze dove non esistono. Le profezie risultano tanto più convincenti quanto meno sono chiare: l'oscurità stessa diventa un criterio di verità, giacché ciò che non si comprende pienamente viene creduto più profondo e quindi più autorevole. Il ruolo di chi interpreta queste ambiguità è fondamentale. Non è il messaggio in sé a essere decisivo, ma la figura dell'interprete, che si erge a custode del senso, a ponte tra il divino e l'umano. Koerbagh smaschera questa pretesa mostrando che ogni interpretazione di un oracolo presuppone già una volontà di conferma, e che il presunto potere di anticipare il futuro dipende più dall'ingegno retorico che da una reale capacità profetica. L'autorità profetica si costruisce dunque non sulla verità dei contenuti, ma sulla gestione sociale delle aspettative e sulla capacità di presentare la propria parola come carica di mistero. Ciò che si rivela è una struttura di potere fondata sull'incomprensibilità: più un discorso è oscuro, più il suo autore può pretendere di essere ispirato. Ma un discorso che non può essere capito da tutti non può pretendere di essere universale, e dunque non può fondare alcuna etica pubblica. Questo scarto tra autorità e trasparenza segna il punto di rottura tra l'oracolarità e la ragione. L'uso sociale degli oracoli rivela una logica di esclusione: solo alcuni possono comprenderli, solo alcuni possono interpretarli, mentre la maggioranza deve limitarsi a credere e a obbedire. Tale struttura è profondamente antidemocratica: essa riproduce la diseguaglianza intellettuale come fatto normativo, e istituisce una gerarchia basata non sulla competenza, ma sull'arbitrio. L'oracolo, in questo senso, è l'antitesi della conoscenza pubblica: non si offre alla verifica, non accetta contestazione, non prevede emendamenti. È un atto chiuso, fondato sul dogma, sulla paura e sull'autorità. La funzione che svolge non è quella di informare, ma di vincolare: non libera, ma vincola la volontà a una necessità esterna e spesso immaginaria. Koerbagh rifiuta questa logica e propone un paradigma opposto, in cui ogni enunciato deve poter essere discusso, compreso e rigettato se non corrisponde alla ragione. La dissoluzione dell'oracolo è quindi la condizione per la costituzione di una società di pari, in cui la parola non sia strumento di dominio, ma mezzo di comunicazione autentica. Questa trasformazione non è solo teorica: essa implica una riforma della lingua stessa, che deve abbandonare l'enfasi, l'ambiguità e la sacralizzazione dei termini per adottare la chiarezza, la precisione e la razionalità come principi guida. Solo così è possibile impedire che l'oracolo rinasca sotto nuove forme, magari secolarizzate, ma sempre ugualmente oppressive. Per Koerbagh, la lotta contro l'oracolo è parte integrante della lotta contro

tutte le finzioni linguistiche che oscurano la verità: non c'è superstizione che non abbia la sua radice in un errore semantico, in una parola mal definita o in un'espressione ad effetto che sostituisce la spiegazione. L'oracolo è solo una delle manifestazioni di questo più ampio problema: la tendenza dell'uomo a cedere al fascino del mistero invece di affrontare l'impegno della comprensione. Ma se il mistero affascina, è anche perché permette di evitare il conflitto, la responsabilità e il dubbio. In questo senso, l'oracolo è anche una fuga: una via di scampo dalla complessità del reale, un rifugio simbolico che offre soluzioni precostituite invece di percorsi di conoscenza. La critica koerbaghiana non lascia spazio a queste scorciatoie: ogni forma di sapere che non passi per l'analisi razionale e la verifica intersoggettiva è, per definizione, sospetta. Questa posizione non è scettica, ma esigente: chiede che ogni parola sia responsabile, ogni affermazione giustificabile, ogni sapere comunicabile. In una tale concezione, l'oracolo non può che apparire come una patologia del discorso, una malattia della comunicazione che trasforma il linguaggio da mezzo di comprensione in strumento di manipolazione. Estirpare questa malattia è un compito tanto culturale quanto politico: implica la costruzione di un nuovo *ethos* della parola, fondato sulla trasparenza e sulla reciprocità. L'oracolo, in quanto figura retorica e istituzione sociale, rappresenta dunque un ostacolo alla maturazione collettiva: esso impedisce che i soggetti si assumano la responsabilità del pensiero, e delega a un presunto altro – divino, sacro, ispirato – il compito di decidere il senso del reale. In questo modo, priva l'individuo della propria autonomia e lo inchioda a una condizione di minorità permanente. Solo rompendo questo schema è possibile costruire una cultura della libertà, in cui la parola non venga più usata per occultare, ma per rivelare; non per imporre, ma per convincere; non per intimorire, ma per comprendere. In questa prospettiva, la battaglia contro l'oracolo diventa una battaglia per l'illuminazione, per la chiarezza e per la dignità del discorso umano.

L'indagine koerbaghiana sulla figura del mago prende avvio da un'operazione semantica volta a dissolvere l'autorità linguistica di un termine carico di ambiguità. Il termine "mago", nella sua accezione tradizionale, evoca un individuo dotato di poteri straordinari, capace di intervenire sulla natura o sulla volontà altrui grazie a forze misteriose. Questa immagine, per Koerbagh, non ha alcun fondamento reale: essa nasce da errori d'interpretazione, da proiezioni collettive e da manipolazioni interessate. Il mago, lungi dall'essere un uomo eccezionale, è spesso un ingannatore, un individuo che

sfrutta l'ignoranza e la credulità per costruire un'aura di potere. La sua forza non risiede in alcuna capacità sovranaturale, ma nell'uso abile della parola, della gestualità e della dissimulazione. Koerbagh mostra come le attribuzioni magiche siano spesso il risultato di una cultura che non distingue tra apparenza e realtà, tra coincidenza e causalità. L'operazione concettuale che egli compie consiste nel ricondurre le pretese magiche alla loro origine naturale: ogni presunto prodigio si rivela, a un'analisi razionale, come un fenomeno naturale male interpretato o una manipolazione intenzionale. La magia è quindi, innanzitutto, un problema epistemologico: essa prolifera dove manca un criterio certo per distinguere il vero dal falso, dove le leggi della natura sono ignorate e dove le emozioni prevalgono sull'analisi. In questo senso, il mago è il prodotto di una doppia cecità: quella di chi agisce per ingannare e quella di chi si lascia ingannare per necessità o desiderio. Koerbagh si sofferma in particolare sul rapporto tra magia e religione. Egli rileva che molte pratiche ritenute sacre condividono con l'arte magica la stessa struttura simbolica: parole rituali, gesti ripetuti, oggetti caricati di poteri speciali. Questa somiglianza non è accidentale, ma rivela una continuità tra superstizione religiosa e mentalità magica. La religione istituzionale ha spesso assorbito e rilegittimato pratiche che, in altri contesti, sarebbero state bollate come stregoneria. In tal modo, ha costruito un potere simbolico capace di agire sulle coscienze grazie all'autorità del mistero. La denuncia di Koerbagh è netta: non esistono parole che, in quanto tali, abbiano potere di trasformare la realtà; non esistono gesti che possano alterare le leggi della natura; non esistono uomini che, per nascita o iniziazione, abbiano accesso a forze superiori. Tutto ciò che si presenta come magia è o un inganno deliberato o un errore percettivo. Tale posizione implica un rifiuto radicale dell'occultismo, ma anche una messa in discussione dell'intero apparato simbolico che permette alla magia di esistere come credenza. Koerbagh scompone la figura del mago nei suoi elementi costitutivi: la reputazione, l'ambiguità, l'autorità carismatica, l'uso della paura. Nessuno di questi elementi resiste alla prova della ragione. Il mago acquista potere solo se gli altri glielo attribuiscono; il suo sapere è indecifrabile solo se lo si accetta come tale; la sua capacità di influenzare la realtà dipende interamente dalla disponibilità altrui a credervi. Ne emerge un quadro fortemente critico del funzionamento del consenso: la magia è una forma di potere basata sull'acquiescenza, sulla rinuncia all'esercizio del giudizio. La sua decostruzione è quindi non solo un'operazione teoretica, ma anche un progetto di liberazione individuale e

collettiva. Koerbagh insiste sul fatto che l'unico vero antidoto alla magia non è la contro-magia, ma la conoscenza delle cause: sapere come funzionano i fenomeni naturali significa sottrarli al dominio dell'incanto. La scienza, intesa come spiegazione delle connessioni causali, è l'unica vera forza capace di dissolvere l'immaginario magico. Questo passaggio implica anche una diversa concezione dell'uomo: non più spettatore passivo di eventi misteriosi, ma soggetto attivo nella comprensione del reale. Il pensiero critico diventa così un esercizio di smascheramento: esso toglie al mago la sua maschera di sapiente e ne rivela la natura fallace. Tale smascheramento si estende anche ai testi che tramandano le conoscenze magiche. Koerbagh analizza con rigore le fonti della tradizione esoterica, evidenziandone le contraddizioni, l'inconsistenza e la dipendenza da un linguaggio volutamente oscuro. La sapienza magica non è altro che una forma di erudizione senza fondamento, una costruzione artificiale che vive della sua opacità. La sua pretesa di essere accessibile solo a pochi è un segno di debolezza, non di profondità: ciò che non può essere spiegato a tutti, non può essere giustificato. In questa visione, la democratizzazione del sapere coincide con la dissoluzione dell'incanto. Ogni pretesa di privilegio interpretativo deve essere sottoposta al tribunale della ragione. Koerbagh rifiuta ogni gerarchia fondata sul mistero: il sapere, per essere autentico, deve essere condivisibile, discutibile, riformulabile. Il mago, in quanto figura esclusiva, è quindi incompatibile con una società fondata sull'uguaglianza epistemica. La sua esistenza è una minaccia non solo alla verità, ma anche alla libertà. Chi detiene un sapere che non può essere discusso detiene un potere che non può essere controllato. La critica alla magia si salda così con la critica al potere arbitrario. In definitiva, la prima parte della riflessione di Koerbagh sui maghi mette in luce come la credenza nella magia non sia che una forma di alienazione, un'abdicazione al pensiero che si maschera da conoscenza. Essa rivela l'urgenza di una pedagogia della chiarezza, di una cultura che preferisca la spiegazione alla suggestione, la ricerca alla rivelazione, la razionalità alla reverenza. La figura del mago, lungi dall'essere un archetipo neutro, è l'emblema di un rapporto distorto con il sapere e con l'autorità: solo spezzando il suo incantesimo è possibile ricostruire una comunità fondata sul discernimento e sull'autonomia del pensiero.

Proseguendo la sua analisi, Koerbagh smonta con metodo la pretesa secondo cui i maghi siano portatori di una conoscenza che trascende l'ordine naturale. Il suo sforzo è volto a ricondurre ogni manifestazione considerata magica entro il dominio della

razionalità, negando in radice la possibilità che l'uomo possa attingere a forze non fisiche o sovrasensibili. L'intera idea di magia, lungi dall'essere una realtà da indagare, viene declassata a residuo mitologico, un errore categoriale che nasce dall'incapacità di distinguere tra ciò che è ignoto e ciò che è sovranaturale. Ogni evento straordinario, per quanto inatteso o incomprensibile, deve la sua esistenza a leggi naturali precise, anche se ancora non note. In questa prospettiva, la figura del mago non è altro che un costrutto sociale nato dal bisogno di spiegare l'ignoto con l'inverificabile. Koerbagh sottolinea come la credenza nella magia trovi terreno fertile in contesti culturali segnati dalla paura, dall'ignoranza e dal bisogno di consolazione. Il mago agisce come mediatore illusorio tra l'uomo e l'ignoto, e il suo prestigio è direttamente proporzionale al livello di oscurità del contesto in cui opera. La sua autorità è costruita sulla disuguaglianza cognitiva, sulla presunta inaccessibilità del sapere che egli custodisce. Ma ciò che non può essere spiegato a tutti non è sapere, bensì potere. L'asimmetria tra chi sa e chi crede diventa, così, la vera sostanza della magia, che non consiste in poteri reali, bensì in relazioni di soggezione simbolica. È qui che l'analisi di Koerbagh assume un rilievo eminentemente politico. La magia è una forma di governo delle coscienze, un dispositivo che alimenta la passività e scoraggia la ricerca autonoma. Il mago non domina con la forza, ma con il segreto; non impone ordini, ma suscita attese; non comanda, ma incanta. La sua forza è inversamente proporzionale alla capacità degli altri di pensare con la propria testa. In tal senso, il disincanto è un atto di resistenza, una forma di ribellione contro ogni egemonia fondata sull'enigma. Ogni passo verso la chiarezza è un colpo inferto al potere del mago. La strategia di Koerbagh consiste nel mostrare come ogni elemento del discorso magico sia riconducibile a meccanismi naturali o sociali. Gli incantesimi non sono altro che frasi prive di valore oggettivo, le formule altro non sono che giochi linguistici, i simboli sono segni convenzionali che acquistano potere solo in quanto riconosciuti. Il mondo del mago è fatto di relazioni semiotiche, non di entità sovranaturali. Esso si regge sulla credenza condivisa che certe parole, gesti o oggetti abbiano effetti fuori dal normale, ma questa credenza è essa stessa il prodotto di una costruzione collettiva, non la prova di una realtà autonoma. Koerbagh smonta anche l'idea che vi sia una continuità tra le pratiche magiche e le scienze occulte, mostrando come l'alchimia, l'astrologia e altre dottrine esoteriche non abbiano mai prodotto conoscenze verificabili. Il loro linguaggio si distingue per l'uso di metafore oscure, per l'impiego di analogie arbitrarie e per l'assenza di criteri oggettivi.

Esse non mirano a spiegare, ma a impressionare. La loro funzione non è la conoscenza, ma l'autorappresentazione. Koerbagh oppone a tutto questo l'ideale di una scienza chiara, accessibile, fondata sull'esperienza e sul ragionamento. Il sapere deve essere democratico, cioè, aperto a tutti coloro che vogliano comprenderlo. Non vi sono verità riservate, né accessi privilegiati alla realtà. L'idea stessa di iniziazione è un inganno: non si diventa sapienti per appartenenza, ma per esercizio dell'intelligenza. In questa visione, il mago è l'antitesi dell'uomo razionale. Egli prospera dove la ragione tace, dove le emozioni prendono il sopravvento, dove la meraviglia si confonde con la conoscenza. La sua figura è costruita sulla suggestione, non sulla dimostrazione; sul mistero, non sulla chiarezza; sul carisma, non sull'argomentazione. Koerbagh denuncia il pericolo insito in ogni forma di sapere che si sottrae alla verifica. Ogni volta che si accetta una verità per fede, si crea lo spazio per una nuova forma di soggezione. La magia non è che un'estensione del dogma: entrambe vivono della rinuncia al giudizio critico. Il rifiuto della magia è quindi anche un rifiuto della religione intesa come sistema di potere simbolico. Entrambe funzionano grazie alla sospensione del dubbio, alla delega della conoscenza, alla sacralizzazione dell'opacità. In questa luce, la critica della magia non è un'operazione accessoria, ma una componente centrale del progetto illuministico di Koerbagh. Smontare il mago significa affermare il primato della ragione pubblica, il diritto di ciascuno a comprendere il mondo senza intermediari. Significa anche riaffermare che la libertà non è compatibile con la reverenza per l'arcano. Un popolo che teme il mago è un popolo che ha rinunciato a pensare. La libertà comincia là dove finisce l'incantesimo. La smitizzazione della figura del mago è dunque un atto filosofico e politico insieme. Essa segna il confine tra una società basata sulla paura e una fondata sulla comprensione. La magia è il riflesso di un assetto in cui il sapere è possesso di pochi e l'ignoranza è coltivata come condizione di docilità. La ragione, al contrario, è inclusiva, espansiva, emancipante. Essa non teme la chiarezza, non fugge il confronto, non ha bisogno di misteri per affermarsi. La figura del mago, nella lettura di Koerbagh, è quindi il residuo patologico di un mondo in cui l'autorità si costruisce sull'incomprensibile. Estirparla significa guarire dal bisogno di essere guidati da chi si dice portatore di segreti. Significa restituire a ciascuno la responsabilità di comprendere, giudicare, agire. È in questa prospettiva che la critica della magia si trasforma in una pedagogia della libertà, in un'educazione all'autonomia, in un invito a riconoscere che la verità non ha bisogno

di veli, e che l'errore più grande è credere che solo ciò che sfugge alla ragione possa salvare.

L'operazione compiuta da Koerbagh nei paragrafi iniziali del capitolo XV trova numerosi punti di contatto e di contrasto con il pensiero dei principali autori del razionalismo seicentesco. L'intento di demolire la figura del mago come intermediario di forze sovrannaturali e di ricondurre ogni sua pretesa entro i confini del naturale è condiviso da Bruno, che nello *Spaccio*¹⁴⁰ ridicolizza le pretese occulte e mostra come le immagini astrologiche e le forze cosmiche cui il mago si appella siano proiezioni dell'animo umano corrotto, non realtà effettive. Lo stesso autore, nel *De la causa*¹⁴¹, riconduce la potenza dell'universo alla sua unità sostanziale, negando che esistano entità capaci di alterare l'ordine naturale senza appartenergli. In un'ottica diversa, ma con identica radicalità, Spinoza, nell'*Ethica*¹⁴², respinge l'idea che vi siano agenti extra naturali all'opera nella realtà, insistendo sul fatto che tutto ciò che accade segue necessarie leggi divine che non tollerano eccezioni, e che l'ignoranza delle cause genera la credenza negli spiriti e nelle forze occulte. A questa prospettiva si collega anche il *Tractatus*¹⁴³, dove l'uso della superstizione magica da parte dei poteri religiosi è denunciato come strategia per mantenere la soggezione dei popoli, specie quando la religione si traveste da scienza nascosta. In ambito sociopolitico, de la Court¹⁴⁴ afferma con nettezza che ogni forma di sapere che si presenti come arcano è in realtà una costruzione politica, utile solo a chi intende mantenere la popolazione in una condizione di ignoranza e quindi di docilità. La figura del mago, in questo senso, è un utile alleato del tiranno, in quanto incute timore e allontana il popolo dalla consapevolezza razionale. Similmente, Machiavelli, nei *Discorsi*¹⁴⁵, smaschera l'uso politico della religione e delle credenze magiche come strumenti per orientare i comportamenti collettivi, facendo leva sul desiderio umano di conoscere il futuro e sul timore dell'ignoto. In ambito

¹⁴⁰ Cfr. Bruno 1584d, I.

¹⁴¹ Cfr. Bruno 1584b, II.

¹⁴² Cfr. Spinoza 1677b, I, PP. 29-33.

¹⁴³ Cfr. Spinoza 1670, IV.

¹⁴⁴ Cfr. (de la) Court 1662b, II, 10.

¹⁴⁵ Cfr. Machiavelli 1531, I, 12.

epistemologico, il Descartes delle *Meditationes*¹⁴⁶ liquida la credenza in conoscenze riservate o ottenute tramite ispirazioni oscure, riaffermando che solo la chiarezza e la distinzione possono fondare il sapere vero, e che ogni altro mezzo è fonte di errore. Il *Discours*¹⁴⁷ condanna in particolare l'astrologia e l'alchimia, intese come pratiche che sfruttano la meraviglia per simulare il sapere Meyer¹⁴⁸ condivide questa posizione, affermando che ogni dottrina deve essere fondata su principi comprensibili e sottoponibili a discussione pubblica: ogni forma di sapere che si appella a segreti iniziatici o a competenze non dimostrabili è assimilabile a una frode. Van den Enden¹⁴⁹ approfondisce la questione in chiave pedagogica e politica: la cultura dell'occulto è per lui il sintomo di una civiltà immatura, che rifiuta la responsabilità della comprensione e si affida a mediatori dotati di autorità solo apparente. Il mago diventa in questo senso l'antitesi del cittadino libero, un simbolo di passività cognitiva che va estirpato per favorire la democrazia della conoscenza. Hobbes, nel *Leviathan*¹⁵⁰, interpreta la magia come una modalità simbolica di dominio, non una scienza: il potere dei maghi deriva dalla capacità di manipolare segni, parole, attese, e non da alcuna effettiva padronanza di forze straordinarie. Il loro ruolo sociale si basa sulla paura e sulla credulità, non sulla verità. Questo punto è condiviso anche da Uriel da Costa¹⁵¹, che considera ogni forma di religiosità magica una deviazione dalla legge razionale, una regressione verso pratiche prerazionali che ostacolano l'autentica conoscenza di Dio. Socini¹⁵² affronta il tema della magia soprattutto sul piano cristologico, ma respinge ogni possibilità che Dio agisca tramite mezzi occulti, ribadendo che l'azione divina è perfettamente intellegibile e accessibile alla ragione, e che ogni miracolo apparente deve essere interpretato alla luce delle leggi naturali. L'idea centrale che accomuna tutti questi autori, pur con diversità di linguaggio e finalità, è che la magia sia un fenomeno culturale, non ontologico: essa non esprime un ordine nascosto del reale, ma una modalità attraverso cui le società

¹⁴⁶ Cfr. Descartes 1641, AT VII, p. 36.

¹⁴⁷ Cfr. Descartes 1637, AT VI, p. 64.

¹⁴⁸ Cfr. Meyer 1666, II.

¹⁴⁹ Cfr. (van den) Enden 1665, 4.

¹⁵⁰ Cfr. Hobbes 1651, IV, 46.

¹⁵¹ Cfr. (da) Costa 1624, II, 3.

¹⁵² Cfr. Socini 1656b, p. 375.

organizzano la paura, il desiderio, l'ignoranza. Il mago è un prodotto storico, non una figura metafisica. E il suo smantellamento non implica solo una confutazione teorica, ma una trasformazione della cultura e delle istituzioni. Koerbagh si inserisce in questa linea con una coerenza estrema, portando a compimento una radicale razionalizzazione del discorso sul sapere. In lui la lotta contro la magia non è un'operazione marginale, ma un gesto emblematico di una più ampia battaglia contro tutte le forme di autorità non giustificata. In questo senso, la sua posizione si distingue anche da quella di autori che, pur critici verso le pratiche occulte, mantengono una certa ambiguità nei confronti della religione rivelata o di particolari forme di profezia. Koerbagh, invece, rifiuta ogni gerarchia del sapere non fondata sulla ragione comune, e riconduce ogni fenomeno straordinario a un ordine conoscibile. La figura del mago, così come quella del profeta, del sacerdote e del taumaturgo, è per lui una maschera storica del potere, non una categoria ontologica. Il suo progetto, quindi, non si limita a criticare le credenze: mira a disarticolare le strutture culturali che rendono possibile la loro persistenza. L'eliminazione della magia non è solo una questione teorica, ma una condizione per la libertà dell'uomo, che solo nella trasparenza del sapere può affrancarsi dalla subordinazione. In tal senso, il confronto con gli altri autori rivela un tratto distintivo del pensiero di Koerbagh: la sua intransigenza razionalista non tollera compromessi, e la sua filosofia si configura come una pedagogia dell'autonomia che respinge ogni forma di dipendenza simbolica.

Nel segmento iniziale del secondo nucleo del capitolo XV, Koerbagh affronta con rinnovata precisione l'analisi dell'immaginario magico, soffermandosi sulle modalità linguistiche e simboliche attraverso cui il concetto di "magia" è stato costruito e consolidato. Il punto di partenza è ancora una volta di ordine semantico: la parola stessa "mago" non contiene in sé alcuna verità, ma è il risultato di un'invenzione linguistica cui si è attribuita nel tempo una forza referenziale che essa non possiede. Le sue radici storiche, riconducibili a culture estranee alla tradizione cristiana, sono state piegate a funzioni nuove nel corso dei secoli, diventando etichette adatte a conferire aura e potere a individui che in realtà non possedevano alcuna conoscenza oggettiva né dominio effettivo sul mondo naturale. La riflessione di Koerbagh insiste sul fatto che la figura del mago, nella sua accezione più diffusa, sia il prodotto di una serie di equivoci concettuali, sostenuti da un linguaggio oscuro, da una sintassi suggestiva e da un vocabolario

deliberatamente enigmatico. Egli sottolinea come non esista alcuna pratica che possa a buon diritto essere definita “magica”, se con ciò si intende qualcosa che violi le leggi della natura o le superiori. Le azioni attribuite ai maghi non solo sono prive di riscontro empirico, ma risultano incomprensibili alla luce di una definizione coerente delle cause e degli effetti. Viene così smontata l’idea stessa di “potere magico”, che si rivela essere una sovrastruttura mentale costruita su credenze infondate e su interpretazioni fuorvianti. Koerbagh non si limita a negare l’esistenza della magia come forza effettiva: egli mira a svelare il processo attraverso cui essa è stata culturalmente costruita, mostrando come le sue forme discorsive e rituali siano funzionali a mantenere un determinato assetto di potere. L’azione del mago, infatti, non è descritta in termini di efficacia oggettiva, ma come strategia di manipolazione fondata sull’ignoranza e sul timore. Ogni gesto, ogni formula, ogni simbolo impiegato nel contesto magico è pensato non per produrre effetti reali, bensì per suscitare meraviglia, per rafforzare l’aura dell’officiante, per affermare un’egemonia basata sull’incomprensibile. La forza del mago è inversamente proporzionale alla lucidità di chi lo osserva: essa cresce laddove regna l’opacità, laddove l’uomo rinuncia a interrogarsi e preferisce sottomettersi a ciò che non comprende. L’analisi si sposta poi sul piano storico, per mostrare come l’immagine del mago abbia subito una trasformazione nel tempo. In epoche diverse, essa è stata associata a figure che rivestivano funzioni disparate: sacerdoti, filosofi, guaritori, astronomi, sciamani. Ma in tutti questi casi, ciò che accomuna la loro rappresentazione è la distanza epistemica rispetto al popolo, la pretesa di custodire una sapienza non accessibile, il potere di agire su realtà invisibili. Questa distanza è l’elemento decisivo che Koerbagh intende contestare: nessun sapere, per essere autentico, può sottrarsi alla possibilità di essere compreso, condiviso, criticato. Ogni pretesa di riservatezza, ogni forma di gergo iniziatico, ogni promessa di verità non comunicabile è per lui un indice di impostura. Il mago, nella sua essenza, è colui che vive dell’altrui ignoranza, che trae il proprio prestigio dal mistero, che si afferma là dove gli altri dubitano. Il pensiero razionale, invece, opera per ridurre l’ignoto, per rendere trasparenti le cause, per spiegare e non per confondere. In questa contrapposizione si gioca una battaglia cruciale tra due modelli di sapere: uno fondato sulla dimostrazione, l’altro sull’incantamento. Koerbagh non lascia spazio a compromessi: la seconda forma è da rigettare in toto, perché incompatibile con l’ideale di una società libera e fondata sulla ragione. La descrizione si sofferma anche sugli

strumenti materiali della magia: amuleti, talismani, oggetti sacri, libri cifrati. Tutti elementi che, secondo l'autore, non hanno alcun valore intrinseco, ma servono a rafforzare la spettacolarità del gesto magico, a renderlo visibile, a imprimere nel pubblico un senso di potenza che l'azione in sé non possiede. Questi oggetti sono teatri dell'illusione, strumenti scenici di una rappresentazione che trae la sua efficacia dalla fede e non dalla verità. L'uso di questi oggetti non si limita al contesto marginale dei maghi popolari, ma si estende anche alle pratiche religiose, che Koerbagh assimila al mondo della magia ogniqualvolta si affidano a elementi rituali non spiegabili razionalmente. La critica alla magia è dunque anche una critica al simbolismo religioso, là dove esso pretende di operare al di là della natura. Il cuore dell'argomentazione risiede nel principio secondo cui tutto ciò che esiste è natura, e ogni evento, per essere reale, deve poter essere collocato entro il quadro delle leggi naturali. Non esistono due ordini della realtà, uno naturale e uno soprannaturale; esiste un solo ordine, intellegibile, coerente, universale. Il mago, allora, non è solo un impostore: è il testimone di una concezione dualistica che Koerbagh intende eliminare alla radice. Eliminare la magia significa unificare il mondo sotto il segno della ragione. La conoscenza, per essere autentica, deve rinunciare a ogni elemento arcano, deve fondarsi su principi espliciti, deve potersi comunicare senza ambiguità. La parola stessa "segreto", in questo contesto, diventa un sinonimo di errore. Ogni sapere che ha bisogno di essere nascosto, di essere trasmesso solo a pochi, è un sapere sospetto. Il vero sapere, al contrario, è quello che si allarga, che illumina, che non teme la condivisione. È per questo che Koerbagh non si limita a confutare la magia sul piano empirico: egli la smonta come categoria, la delegittima come discorso, la cancella come possibilità. Nella sua visione, il mondo non ha più spazio per il mistero: ogni zona d'ombra deve essere dissipata, ogni oscurità deve essere indagata, ogni incanto deve essere dissolto. In questa impresa, la figura del mago diventa il simbolo di tutto ciò che si oppone alla verità, e la sua scomparsa è il segno di una nuova epoca in cui la ragione potrà finalmente operare senza ostacoli.

Nella parte conclusiva del secondo nucleo, Koerbagh sviluppa in modo sistematico l'analisi delle conseguenze civili e morali della credenza nella magia, mostrandone la funzione regressiva e l'incompatibilità con una società fondata sulla ragione. Lungi dall'essere un fenomeno marginale o innocuo, il pensiero magico si rivela come uno dei principali ostacoli all'emancipazione intellettuale e politica dell'uomo. La figura del

mago, lungi dal rappresentare una semplice superstizione popolare, si configura come il paradigma di una relazione falsata tra sapere e potere, in cui l'autorità si legittima attraverso l'opacità e la meraviglia, piuttosto che attraverso la trasparenza e la spiegazione. Il mago si presenta come colui che possiede un sapere inaccessibile, che può agire là dove la comprensione si arresta, e che per questo ottiene il timore e la sottomissione degli altri. Koerbagh non analizza tanto le singole credenze quanto la struttura che le rende possibili e le mantiene: una struttura basata sull'accettazione acritica dell'incomprensibile, sull'adesione emotiva a ciò che sfugge all'analisi, sull'attribuzione di potere a ciò che non può essere spiegato. L'autore smonta questa logica mostrando come ogni atto che si pretende magico o soprannaturale sia in realtà frutto di illusioni percettive, errori di interpretazione, manipolazioni simboliche. Ciò che viene scambiato per prodigio è sempre riconducibile a fenomeni naturali non compresi, o a operazioni intenzionali volte a suscitare meraviglia. L'effetto magico è generato dal contesto, non dall'azione: è l'interpretazione a farlo apparire come tale. Il sapere razionale, invece, non si fonda sull'impressione ma sull'analisi, non sull'autorità ma sulla dimostrazione, non sul mistero ma sulla chiarezza. In questo senso, la magia è l'antitesi della scienza, e chi la pratica si pone in antitesi con la verità. L'opposizione tra mago e filosofo non è solo teorica, ma anche etica e politica. Il mago prospera nell'ignoranza, ne trae beneficio, la rafforza per preservare il proprio potere. Il filosofo, al contrario, mira a dissiparla, la combatte come il peggior nemico della libertà e del progresso. L'intera costruzione magica è per Koerbagh una patologia del linguaggio e dell'intelletto: una deviazione dalla ricerca della causa reale verso la costruzione fittizia di agenti occulti, di poteri oscuri, di forze invisibili. Questa deviazione non è neutrale, ma produce conseguenze tangibili: mantiene le masse nell'infantilismo cognitivo, ostacola il pensiero critico, giustifica le disuguaglianze, legittima l'autorità di pochi su molti. È per questo che la lotta contro la magia non è solo un problema epistemologico, ma un'esigenza civile. Eliminare la credenza nei poteri occulti significa restituire all'uomo la responsabilità delle proprie azioni, riconoscere che nulla accade al di fuori dell'ordine naturale, e che ogni conoscenza legittima deve poter essere comunicata, spiegata e verificata. Il pensiero magico, infatti, dissolve la nozione stessa di responsabilità: se tutto può essere attribuito a forze misteriose, allora nulla è imputabile all'individuo, nulla può essere compreso, nulla deve essere migliorato. Koerbagh denuncia con forza questa deresponsabilizzazione,

mostrando come essa costituisca il fondamento ideologico di ogni dispotismo. Il mago è, in fondo, l'antenato del tiranno: entrambi agiscono nell'opacità, entrambi richiedono fiducia cieca, entrambi si impongono con la paura. La verità, al contrario, ha bisogno di luce, di analisi, di consenso ragionato. L'opposizione tra magia e filosofia diventa allora anche opposizione tra servitù e libertà, tra sudditanza e cittadinanza, tra oscurità e illuminazione. Nella società immaginata da Koerbagh, non vi è spazio per figure che pretendano di operare al di là della ragione, perché ogni asimmetria cognitiva è un potenziale strumento di dominio. L'eguaglianza civile presuppone l'accessibilità del sapere, la trasparenza delle cause, la spiegabilità dei fenomeni. La magia, invece, prospera sulla diseguaglianza: più l'altro ignora, più il mago può apparire potente. In questa prospettiva, l'opera di Koerbagh non si limita a confutare l'esistenza della magia, ma ne disinnesca i presupposti culturali e ne mostra l'incompatibilità con l'ideale di una società razionale. Egli si scaglia contro ogni forma di sapere iniziatico, contro ogni presunta scienza segreta, contro ogni tecnica che non sia fondata sulla dimostrazione pubblica. La conoscenza deve essere condivisa, trasmessa, discussa. L'idea stessa di un potere che deriva dalla riservatezza è per lui un segnale di falsità. Il vero sapiente è colui che rende semplice il complesso, che illumina l'opaco, che spiega ciò che appare oscuro. La magia, invece, complica, confonde, oscura. Essa è, in definitiva, una strategia di potere fondata sull'incomprensibile, e come tale deve essere respinta. L'insistenza di Koerbagh sulla chiarezza, sulla spiegazione causale, sulla coerenza dei fenomeni è lo strumento con cui egli combatte non solo la magia, ma tutte le forme di autorità che si fondano sull'ignoranza. La sua battaglia non è contro il mago in quanto individuo, ma contro il principio che egli incarna: il principio secondo cui alcuni possono sapere ciò che altri non devono sapere, secondo cui esistono segreti legittimi, secondo cui il potere può fondarsi sull'opacità. Ogni sapere vero è, per definizione, pubblico. Ogni pretesa di autorità che non accetti la prova della ragione è un sintomo di impostura. In questa visione, la magia rappresenta il contrario esatto della filosofia: là dove la prima cerca di stupire, la seconda cerca di comprendere; là dove la prima si afferma con l'oscurità, la seconda si fonda sulla luce. Dissolvere la magia significa quindi aprire lo spazio a un sapere libero, a una cittadinanza pensante, a una politica della chiarezza. Ecco perché l'attacco di Koerbagh alla magia non è un episodio isolato, ma un tassello essenziale del suo progetto di liberazione intellettuale: un progetto che mira a sradicare ogni forma di dominio non

fondato sulla ragione e a costruire una comunità in cui la conoscenza non sia privilegio ma diritto.

La demistificazione della figura del mago operata da Koerbagh trova riscontri significativi nei pensatori che, nel corso del Seicento, hanno contribuito a riformulare i criteri della conoscenza e dell'autorità sulla base della ragione pubblica e della spiegazione naturale. Giordano Bruno, nelle opere italiane, smonta l'immagine del mago come custode di un sapere arcano: nella *Cena de le Ceneri*¹⁵³ egli mostra che ciò che viene detto meraviglioso è spesso solo ciò che non si comprende, e che la meraviglia nasce dall'ignoranza, non dalla grandezza dell'effetto. In questa prospettiva, la figura del mago non è un mediatore tra mondi, ma un costrutto culturale generato dal desiderio umano di essere ingannato. Anche nello *Spaccio*¹⁵⁴, Bruno denuncia come la fascinazione per il misterioso possa degenerare in culto della menzogna. De la Court¹⁵⁵, in chiave politica, si oppone a qualsiasi autorità che si fondi sull'opacità: la figura del mago rappresenta per lui l'antitesi del buon cittadino, poiché si afferma attraverso un sapere non comunicabile e perciò non controllabile. La magia, per de la Court, è uno strumento di potere che si fonda sul dislivello cognitivo e sulla non verificabilità, elementi incompatibili con la vita civile. Descartes, nelle *Meditationes*¹⁵⁶, rigetta l'idea che si possa attribuire verità a fenomeni che non possano essere distinti con chiarezza ed evidenza: le presunte azioni dei maghi sono per lui assimilabili a sogni, illusioni o errori dei sensi. La loro accettazione è il segno di un intelletto non ancora purificato, che scambia il confuso con il vero. Il razionalismo cartesiano dissolve ogni possibilità di potere occulto. Hobbes nel *Leviathan*¹⁵⁷ si concentra sulla funzione politica dei ciarlatani e degli impostori, includendo nella categoria anche i maghi: costoro esercitano un dominio perché interpretano segni oscuri, agiscono al di fuori delle leggi comuni e impongono obbedienza sfruttando la paura e l'ignoranza. La loro attività è assimilata a quella dei falsi profeti e dei religiosi che pretendono rivelazioni segrete. La logica della magia, per Hobbes, è una logica della soggezione. Machiavelli, in modo più implicito ma altrettanto deciso,

¹⁵³ Cfr. Bruno 1584a, III.

¹⁵⁴ Cfr. Bruno 1584d, I.

¹⁵⁵ Cfr. (de la) Court 1662b, II, 5.

¹⁵⁶ Cfr. Descartes 1641, AT VII, p. 35.

¹⁵⁷ Cfr. Hobbes 1651, IV, 47.

considera nei *Discorsi*¹⁵⁸ i maghi come strumenti che i potenti utilizzano per legittimare il proprio dominio sfruttando le debolezze dell'immaginario collettivo. I miracoli e gli incanti sono presentati come dispositivi teatrali, mezzi di manipolazione più che segni di un potere effettivo. Spinoza, nel *Tractatus Theologico-Politicus*¹⁵⁹, insiste sul fatto che nulla può accadere contro l'ordine della natura, e che ogni pretesa di potere magico implica un'ignoranza delle vere cause. I maghi, per Spinoza, sono espressione della superstizione e del timore, non della conoscenza. Nel sistema spinoziano, la libertà coincide con l'intelletto, e ciò che si sottrae alla spiegazione razionale è già, per questo, sospetto di falsità. Socini¹⁶⁰ respinge ogni idea di poteri spirituali intermedi o di interventi occulti, insistendo sul fatto che Dio agisce secondo leggi intellegibili, e che ogni credenza in poteri magici distoglie l'uomo dalla responsabilità personale e dalla ricerca razionale. La magia, in questa cornice, diventa un alibi, un modo per sottrarsi all'etica. Meyer, nella *Philosophia Sacrae Scripturae Interpres*¹⁶¹, afferma che la Scrittura non deve essere letta come contenente misteri magici o poteri esoterici, ma va intesa come fonte di verità razionali, aperte all'intelletto umano. Ogni interpretazione che introduca poteri segreti o capacità straordinarie è per lui un residuo della superstizione che la filosofia deve espellere. Anche van den Enden¹⁶², nel suo trattato politico, combatte l'idea che la sapienza possa consistere in segreti: ogni conoscenza, per essere autentica, deve poter essere spiegata pubblicamente e sottoposta a verifica. La figura del mago è per lui l'antitesi del cittadino razionale, perché detiene un sapere non universalizzabile. Infine, Uriel da Costa, nell'*Exame*¹⁶³, rigetta l'intero impianto delle credenze ebraiche che presuppongono interventi soprannaturali, poteri nascosti o comunicazioni segrete tra Dio e alcuni uomini. Anche qui, la critica al mago è una critica alla pretesa di eccezione. In tutte queste prospettive, la figura del mago viene sistematicamente ricondotta a un costrutto culturale fondato sull'ignoranza, sull'asimmetria cognitiva e sulla manipolazione dell'immaginario. Essa non sopravvive alla luce della ragione, e perciò

¹⁵⁸ Cfr. Machiavelli 1531, III, 30.

¹⁵⁹ Cfr. Spinoza 1670, VI.

¹⁶⁰ Cfr. Socini 1656b, p. 360.

¹⁶¹ Cfr. Meyer 1666, I.

¹⁶² Cfr. (van den) Enden 1665, 5.

¹⁶³ Cfr. (da) Costa 1624, II, 3.

tutti i pensatori razionalisti del Seicento, pur con accenti differenti, concordano nel rifiutarla. L'opposizione alla magia non si limita alla confutazione teorica, ma si estende alla sua funzione ideologica: il mago è colui che genera paura per affermare autorità, che simula sapere per ottenere controllo, che sottrae l'uomo alla responsabilità perché gli offre risposte senza interrogativi. L'alternativa proposta da questi autori è una società fondata sul sapere pubblico, sulla spiegazione naturale, sulla responsabilità razionale. In questo senso, la critica alla magia è parte integrante di un progetto più ampio: quello della modernità filosofica come processo di emancipazione dell'intelletto e di democratizzazione della conoscenza.

Koerbagh concentra la parte conclusiva del suo attacco contro la credenza nei maghi su un'analisi serrata delle strutture mentali e linguistiche che permettono alla superstizione di perpetuarsi anche nei contesti apparentemente più razionali. L'esposizione non è più solo una denuncia di errori specifici, ma diventa un esercizio di filosofia critica che intende disarmare i presupposti epistemici alla base di ogni forma di magia. Il nodo centrale è il rapporto tra ignoranza e proiezione immaginativa: il mago non esiste come essere dotato di poteri reali, ma prende forma nell'immaginazione dell'uomo che, incapace di spiegare razionalmente ciò che accade, attribuisce a cause fittizie ciò che non comprende. Questa operazione psicologica non è casuale né episodica, ma risponde a un meccanismo profondo della mente umana che, davanti alla contingenza o all'imprevisto, preferisce credere a un ordine nascosto piuttosto che ammettere la propria ignoranza. La figura del mago è quindi il prodotto di un movimento regressivo della ragione, un tentativo di evitare la fatica del sapere e di delegare a un altro la spiegazione del mondo. In tal senso, Koerbagh mostra come la credenza nei maghi non sia soltanto una questione religiosa o culturale, ma un vero e proprio problema politico: il mago è l'alter ego del tiranno, in quanto entrambi si fondano sulla passività cognitiva di chi crede. Dove il filosofo interroga, il mago impone; dove il cittadino dubita, il mago rassicura con formule; dove il pensiero cerca connessioni naturali, il mago invoca forze segrete. In questa dinamica, il sapere non è più un bene comune, ma un privilegio occulto, una risorsa che si afferma sottraendosi al controllo pubblico e alla spiegazione universale. Il potere del mago si regge sull'asimmetria: egli sa ciò che gli altri ignorano, vede dove gli altri sono ciechi, parla un linguaggio che gli altri non comprendono. Tale configurazione è, per Koerbagh, intrinsecamente violenta, perché sostituisce al dialogo la

suggestione, alla dimostrazione l'enigma, alla verifica l'autorità. Di conseguenza, ogni credenza magica non solo è falsa in senso gnoseologico, ma è anche pericolosa in senso etico e civile. Essa presuppone che alcuni uomini siano ontologicamente superiori ad altri, che vi siano verità accessibili solo a pochi e che il sapere debba essere custodito, non condiviso. È questa la radice più profonda dell'idolatria intellettuale che Koerbagh intende smantellare. Il mago non è che il sacerdote secolarizzato, il teologo mascherato, il nuovo depositario di un mistero che nessuno deve poter spiegare. Koerbagh non concede nulla all'immaginazione, nemmeno nei suoi aspetti poetici o simbolici: la razionalità deve estendersi a ogni ambito dell'esperienza umana, senza zone franche, senza eccezioni. Anche l'arte, la suggestione o la retorica devono essere sottoposte al vaglio dell'intelletto, poiché ogni forma di potere che si fonda sull'inspiegabilità è sospetta. La figura del mago, dunque, non è pericolosa soltanto per ciò che pretende di fare, ma per ciò che rappresenta: è l'icona di un sapere inaccessibile, di una verità che non può essere argomentata, di un'autorità che non nasce dal consenso ma dalla fascinazione. Per questo, anche laddove il mago non venga realmente creduto, la sua immagine continua a esercitare un'influenza: la cultura che ne deride le pretese spesso ne replica i meccanismi, producendo nuovi specialisti dell'enigma, nuovi interpreti del mistero, nuovi padroni del senso. Koerbagh, invece, insiste sull'esigenza che ogni proposizione sia comprensibile, ogni sapere comunicabile, ogni autorità giustificata. Il sapere deve circolare come bene comune, non come potere occulto. In questo quadro, la confutazione della magia si salda con una precisa concezione del linguaggio: non ci sono parole che possano esercitare potere per il solo fatto di essere pronunciate; ogni enunciato che pretende di agire senza passare per l'intelligenza dell'interlocutore è un residuo della superstizione. La parola deve spiegare, non oscurare; deve mettere in relazione, non gerarchizzare. La magia, al contrario, costruisce un linguaggio performativo che non necessita di comprensione, ma solo di fede. È per questo che Koerbagh non separa mai la lotta contro la superstizione dalla battaglia per la chiarezza del discorso. Una società che consente l'opacità linguistica è una società che tollera la menzogna e che, dunque, espone se stessa alla manipolazione. L'analisi del mago diventa così una parabola della modernità filosofica: l'uscita dallo stato di minorità passa attraverso la dissoluzione di ogni sapere non giustificabile. Il mago, infine, viene espulso non perché produce illusioni, ma perché impedisce il sapere. La sua scomparsa è il segno di una civiltà che ha deciso di affidarsi

alla ragione, non all'eccezione; alla spiegazione, non al miracolo; alla condivisione, non al monopolio del senso. In questo modo, la riflessione koerbaghiana si chiude su una nota di radicale fiducia nella possibilità di una conoscenza interamente pubblica, fondata sull'evidenza, espressa con chiarezza, libera da ogni suggestione. Una conoscenza che non ha bisogno di incanti perché ha come unico fondamento la verità.

Koerbagh conclude la sua demolizione del concetto di magia con una sezione che, lungi dall'essere una mera appendice alle argomentazioni precedenti, rappresenta un compimento teorico e polemico dell'intero impianto razionalista del Ligt. Il punto di partenza è la constatazione che l'esistenza di poteri occulti e capacità soprannaturali attribuite ai maghi non solo non ha mai trovato alcuna conferma empirica o razionale, ma contraddice apertamente i fondamenti stessi dell'ordine naturale. Ogni pretesa di manipolare il mondo per mezzo di formule, segni o rituali si fonda su un'idea distorta della causalità, nella quale la volontà, la parola o l'intenzione assumono un'efficacia propria senza transitare attraverso le leggi della natura. Koerbagh mostra con rigore che tali concezioni sono non soltanto infondate, ma dannose, poiché spingono gli individui ad abbandonare la via dell'indagine e del sapere in favore della speranza passiva in interventi eccezionali. In questa prospettiva, la figura del mago incarna una patologia della conoscenza, in cui il bisogno di potere si intreccia con l'ignoranza della realtà. Il fascino esercitato dai maghi non è che il riflesso di un'inadeguatezza culturale: laddove la scienza non ha ancora illuminato, il mito del potere personale prende il sopravvento. Ma questo potere è illusorio, poiché non può fondarsi se non sullo sfruttamento della credulità altrui. Koerbagh insiste sul fatto che nessun potere possa derivare da elementi che non siano pienamente comprensibili, verificabili e riproducibili secondo le regole della natura. Ne consegue che ogni forma di magia è per definizione arbitraria, non solo in senso tecnico ma anche in senso morale, in quanto si pretende di agire sugli uomini e sul mondo senza offrire alcuna giustificazione razionale. Il rifiuto della magia, quindi, è anche un atto di difesa dell'eguaglianza cognitiva: in una società razionale, nessuno può vantare privilegi epistemici o autorità fondata su contenuti inaccessibili. È su questo punto che l'argomentazione koerbaghiana raggiunge il suo massimo grado di radicalità. La credenza nei maghi viene collocata all'interno di un sistema più ampio di deleghe intellettuali, in cui l'individuo rinuncia al proprio giudizio per affidarsi a figure che pretendono di sapere più di quanto possano dimostrare. Tale sistema, lungi dall'essere un

fenomeno marginale o folclorico, è al contrario il sintomo di un assetto mentale e sociale che premia l'opacità, la reverenza e la diseguaglianza nella distribuzione del sapere. La magia è per Koerbagh una forma simbolica di dominio, e come tale deve essere smascherata e decostruita con gli strumenti della ragione. Questo non significa che l'epoca della magia debba essere semplicemente ridicolizzata o archiviata come errore del passato: al contrario, essa deve essere studiata come espressione di un bisogno umano profondo, quello di trovare senso e ordine in un mondo spesso percepito come caotico. Ma proprio perché questo bisogno è autentico, deve essere soddisfatto non con illusioni ma con conoscenza. La filosofia, in questo senso, non è l'antitesi sterile della magia, bensì la sua riformulazione rigorosa: essa promette di spiegare ciò che la magia tenta di nascondere, di chiarire ciò che il mago complica, di condividere ciò che il ciarlatano custodisce gelosamente. Il sapere, per essere tale, deve poter essere reso accessibile a tutti, non detenuto da pochi. La chiarezza è una virtù non solo logica, ma politica, e ogni ambiguità intenzionale costituisce un'ingiustizia. Da qui deriva l'insistenza di Koerbagh sul ruolo educativo della ragione: solo una popolazione abituata a interrogare, a chiedere prove, a esigere spiegazioni può emanciparsi dalla dipendenza da figure che pretendono di esercitare poteri speciali. La battaglia contro i maghi è, in realtà, una battaglia contro tutte le forme di autorità che si fondano sull'incomprensibile. Il sapere che libera è quello che si spiega, che si mostra, che non ha bisogno di misteri. In questa luce, la critica della magia assume anche una valenza antropologica: essa pone la questione del rapporto tra l'uomo e il mistero, tra la finitudine del sapere umano e il desiderio di trascendenza. Koerbagh non nega il mistero in quanto tale, ma nega che esso possa essere amministrato da qualcuno, che possa trasformarsi in fonte di potere. Ogni volta che il mistero viene monopolizzato, perde la sua funzione interrogativa per diventare strumento di obbedienza. In conclusione, l'analisi koerbaghiana della figura del mago non è soltanto una confutazione di una credenza infondata, ma è un atto di liberazione intellettuale. Essa chiama ogni individuo a rispondere del proprio sapere, a non delegare la propria comprensione, a non accontentarsi di parole prive di significato. Il mondo, per essere abitabile, deve essere spiegabile. E la spiegazione non può essere il privilegio di pochi, ma il compito comune di tutti coloro che vogliono vivere in libertà.

Il rifiuto della magia, nel quadro teorico seicentesco, assume forme molteplici, ma si fonda quasi sempre sul medesimo principio: l'incompatibilità tra razionalità e pretesa

di poteri arcani. Hobbes, nella sezione del *Leviathan*¹⁶⁴ dedicata alla religione e alla superstizione, mostra come ogni credenza magica sia funzionale alla costruzione dell'obbedienza cieca, perché la paura del mistero è la più efficace delle leve politiche. I maghi, secondo la sua interpretazione, non sono figure marginali, ma agenti di una pedagogia dell'inganno, e il loro potere si regge sull'ignoranza di coloro che, non comprendendo le cause naturali, proiettano sull'intervento umano un'efficacia assoluta e immotivata. Questo stesso meccanismo è smontato da Spinoza, il quale attribuisce alla superstizione la funzione di riempire i vuoti lasciati dalla conoscenza, ma denuncia con forza ogni autorità che si legittimi attraverso eventi straordinari o conoscenze non replicabili. Il *Tractatus Theologico-Politicus*¹⁶⁵ fa della razionalità condivisa l'unico criterio valido per distinguere la vera religione dalla superstizione, e in tal senso la figura del mago è assimilata a quella del profeta che si sottrae alla spiegazione razionale, proponendo invece miracoli, visioni e parole d'ordine incomprensibili al giudizio comune. In linea con questa critica, anche Socini smonta con precisione le pretese dei maghi, dimostrando che nessuna rivelazione o atto straordinario può sostituire la chiarezza dell'insegnamento cristiano fondato sulla ragione e sull'evidenza della Scrittura. Le sue *Opera Omnia*¹⁶⁶ contengono numerosi passaggi in cui la magia è confutata non solo come credenza infondata, ma come minaccia all'integrità della fede, che deve invece fondarsi sulla piena comprensibilità del messaggio evangelico. Un'attitudine analoga si riscontra in Meyer¹⁶⁷, per il quale la teologia, se vuole restare coerente con la verità, deve espungere ogni riferimento a poteri non dimostrabili: la magia rappresenta, nel suo sistema, una forma degenerata di sapere, una retorica oscura che pretende di sostituirsi alla trasparenza della ragione. Questo rifiuto della magia come linguaggio dell'autorità arbitraria è ulteriormente sistematizzato da van den Enden¹⁶⁸, che nel suo pensiero politico mette in guardia contro qualsiasi pretesa di dominio fondata su un sapere occulto o su competenze non sottoponibili al controllo del giudizio pubblico. Secondo lui, ogni potere magico è in realtà il frutto di una relazione di dipendenza

¹⁶⁴ Cfr. Hobbes 1651, IV, 47.

¹⁶⁵ Cfr. Spinoza 1670, VI.

¹⁶⁶ Cfr. Socini 1656a, pp. 324-330.

¹⁶⁷ Cfr. Meyer 1666, II.

¹⁶⁸ Cfr. (van den) Enden 1665, 3.

costruita artificialmente, che priva i cittadini della loro capacità autonoma di pensare e agire. Uriel da Costa¹⁶⁹, dal canto suo, radicalizza l'istanza di razionalità, negando la possibilità che Dio possa aver mai comunicato tramite prodigi o rivelazioni straordinarie. Il concetto stesso di magia, per lui, è un'illusione antropomorfa, un tentativo di piegare l'universale al desiderio umano di controllo e differenziazione. Bruno¹⁷⁰, pur adottando un linguaggio simbolico più ricco, esprime nei suoi dialoghi una decisa opposizione alla magia cerimoniale, che egli interpreta come superstizione degenerata, frutto di ignoranza e paura. Se la natura è infinita e razionale, come afferma in più punti, allora nessun potere può violarne l'ordine senza contraddirne la necessità, e ogni pretesa di dominio attraverso riti magici è ridotta a teatro ingannevole. Descartes¹⁷¹, nella sua indagine epistemologica, respinge ogni forma di sapere che non possa essere condotto alla chiarezza dell'evidenza, e considera la magia come un insieme di credenze non fondate su deduzione o intuizione, quindi prive di legittimità conoscitiva. Nei suoi testi, la figura del mago è spesso assimilata al ciarlatano, al falsario del sapere, a colui che finge di sapere ciò che non è né comprensibile né dimostrabile. De la Court¹⁷², infine, porta la critica sul piano politico, evidenziando come ogni governo che legittimi le sue scelte attraverso segnali, profezie o azioni magiche tradisca la libertà dei cittadini e comprometta la razionalità delle istituzioni. La magia, nella sua prospettiva, è un alleato del dispotismo: laddove essa viene tollerata, l'arbitrio si insinua nel diritto, la simulazione si sostituisce alla trasparenza, la disuguaglianza trionfa sulla deliberazione. Anche Machiavelli¹⁷³, pur parlando da un punto di vista più empirico e strategico, riconosce che i racconti di poteri magici servono a consolidare l'autorità di figure che altrimenti non saprebbero mantenere il proprio ruolo. Nella sua lettura storica, i maghi appaiono come strumenti del potere politico, utilizzati per mantenere il controllo sulla popolazione attraverso un sistema di credenze che, pur prive di fondamento, risultano funzionali alla stabilità dell'ordine costituito. In sintesi, il pensiero seicentesco offre un ampio repertorio di posizioni convergenti nella denuncia della magia come forma di sapere illegittimo, privo di verifica, nemico della ragione e

¹⁶⁹ Cfr. (da) Costa 1624, II, 1.

¹⁷⁰ Cfr. Bruno 1584b, II.

¹⁷¹ Cfr. Descartes 1637, AT VI, p. 61.

¹⁷² Cfr. (de la) Court 1660, III, 9.

¹⁷³ Cfr. Machiavelli 1531, I, 11.

strumento di subordinazione. Se Koerbagh condensa e radicalizza questi elementi, è perché la sua opera mira a una sistemazione complessiva del sapere, in cui ogni ambiguità venga espunta e ogni autorità sottoposta al vaglio della mente. La figura del mago, nella sua disamina, non è soltanto quella dell'imbroglione, ma è il simbolo di un'intera epoca della cultura umana, in cui l'incertezza veniva gestita non con l'indagine, ma con la paura e l'illusione. Eliminare la magia, dunque, non è soltanto un atto teorico, ma una riforma dell'intero orizzonte cognitivo.

Contro il miracolo: la scienza come vera teologia

Koerbagh apre l'ultimo capitolo del *Ligt* con un'esortazione dal tono tanto solenne quanto disincantato: l'unico modo per accedere alla vera conoscenza è interrogare direttamente la natura, poiché essa sola, spogliata da interpretazioni arbitrarie e priva di finzioni metafisiche, offre risposte intelligibili e coerenti. In questa rivendicazione di un sapere che non può più essere delegato a teologi, profeti o autorità ecclesiastiche si manifesta il senso radicale dell'intero progetto enciclopedico: la realtà è leggibile solo attraverso le leggi della natura, e ogni dottrina che pretenda di rivelarne significati nascosti va smascherata come frutto d'ignoranza o d'impostura. Fin dalle prime righe, l'autore demolisce il pregiudizio secondo cui esisterebbe una distinzione qualitativa tra mondo naturale e verità divina. Al contrario, tutto ciò che esiste è natura, e ciò che ne spiega i movimenti e la struttura equivale a teologia, a condizione che si abbandoni ogni riferimento a entità ultramondane. L'idea stessa che la conoscenza possa derivare da rivelazioni o dogmi viene messa sotto accusa: Koerbagh dichiara che ogni affermazione che non sia sostenuta dalla ragione e dall'osservazione è superstizione, e che ogni sapere che prescinda dall'esperienza è null'altro che parola vuota. In questo senso, la natura non è semplicemente oggetto del sapere, ma fondamento stesso della verità. Il rifiuto della "teologia" intesa in senso classico si accompagna alla proposta di una nuova forma di sapere, radicalmente razionale, che ha nella fisica e nella scienza il suo modello: un sapere che si costruisce per gradi, mediante evidenza e necessità, e che non ha bisogno di conferme autoritative o sanzioni clericali. Nei primi paragrafi del capitolo, ogni concetto viene ridotto alla sua base reale, ogni illusione metafisica viene dissolta nel linguaggio dell'esperienza. La natura è l'unico libro che valga la pena leggere, e in essa non vi sono misteri: solo fenomeni da comprendere. All'interno di questo quadro, Koerbagh introduce

un'ulteriore frattura epistemologica: quella tra conoscenza e opinione. La prima si fonda sulla dimostrazione, la seconda sulla consuetudine e sull'autorità. Le opinioni religiose, per quanto diffuse, non possiedono alcun valore gnoseologico, e il loro prestigio deriva unicamente dall'imposizione. Contro la logica del catechismo e della tradizione, Koerbagh afferma che si può parlare di Dio solo nella misura in cui si parla della natura: ogni altro discorso è fabbricazione. Questa equiparazione tra Dio e natura, tuttavia, non si limita a una suggestione terminologica. Essa implica che ogni proprietà attribuita a Dio deve poter essere osservata nel mondo reale, e che qualunque attributo che non si manifesti concretamente è un'invenzione. Per questa via, la teologia si dissolve nella cosmologia, la religione nella scienza. A emergere è una visione unitaria della realtà, in cui ogni distinzione tra piano naturale e piano soprannaturale viene ricondotta a una costruzione linguistica priva di fondamento. Il Dio di Koerbagh non è persona, né giudice, né artefice: è l'insieme delle cose esistenti, nella loro concatenazione necessaria e nella loro intelligibilità. Di conseguenza, chi pretende di conoscere Dio attraverso i testi sacri, i profeti o le visioni private, non solo si inganna, ma perpetua l'errore di credere che la verità possa derivare da altro che non sia l'ordine della natura. In questa prospettiva, anche il linguaggio religioso si rivela ingannevole: parole come creazione, provvidenza, redenzione sono scarti semantici che coprono con retorica ciò che dovrebbe essere descritto con rigore logico. La struttura argomentativa proposta si sviluppa attraverso un progressivo svuotamento semantico delle categorie teologiche, che vengono sostituite da concetti derivati dalla fisica, dalla logica e dalla scienza dell'ordine naturale. L'intero discorso si radica in un'esigenza epistemica precisa: dire soltanto ciò che può essere giustificato con evidenza, rigettare tutto ciò che si fonda sulla credenza. A questo punto, la verità non è più un contenuto rivelato, ma una condizione del discorso: è vero solo ciò che si può dimostrare, e ciò che si può dimostrare deve valere per tutti. Ne deriva una nuova definizione di universalità, non più fondata sul consenso religioso ma sull'accessibilità razionale. Ogni concetto che non possa essere compreso da chiunque sia dotato di ragione è, per definizione, un inganno. In questo contesto, l'introduzione del capitolo XVI non si limita ad anticipare una tesi, ma costituisce un vero e proprio manifesto metodologico. Con un tono che rifiuta ogni retorica fideistica, Koerbagh chiama il lettore a liberarsi dall'autorità dei testi sacri, dei concili e delle chiese, per

fondare la propria comprensione su un solo principio: il mondo esiste, e il suo ordine è comprensibile. Tutto il resto è invenzione.

Koerbagh, nel prosiegua dei primi due paragrafi, porta a compimento la demolizione della mistica fondazione trinitaria attraverso un ricorso sistematico e disarmante alla grammatica delle lingue. Se nella parte iniziale aveva mostrato che il vocabolo "Dio" viene attribuito tanto all'Essere supremo quanto a ogni elemento finito che da esso dipende, qui egli affonda nella radice del linguaggio teologico per dimostrare come ogni mistero che pretende di superare la comprensione razionale si disintegri nel momento in cui lo si traduca in parole dotate di senso. La triade divinità-persona-sostanza viene così sottoposta a un processo di secolarizzazione linguistica, in cui nessuna delle tre componenti sopravvive indenne: la "divinità" viene ricondotta a un significato naturale, che non può coincidere con un'essenza plurale; la "persona" viene privata di ogni valore ontologico autonomo, riducendosi a un termine grammaticale e teatrale; e la "sostanza" si mostra, infine, come categoria logica svuotata di ogni fondamento reale se moltiplicata per via dogmatica. Il principio guida dell'intera operazione è il rifiuto esplicito di ogni dottrina che si fondi su affermazioni indimostrabili o che contraddicano il buon senso. La ragione si impone come unica istanza ermeneutica e ontologica legittima: ciò che non può essere spiegato razionalmente, secondo il senso comune e l'esperienza, non deve essere creduto. In tal senso, Koerbagh denuncia come impostura ogni tentativo di legittimare una pluralità di persone in una sola essenza sulla base di pretese necessità teologiche. Ogni affermazione di fede, per avere valore, deve passare il vaglio del significato: le parole non possono essere vuoti suoni rituali, né possono contenere significati contraddittori o incomprensibili. È in questa linea che egli si oppone con fermezza alla mistica cabala dei teologi, come la definisce altrove, ovvero alla costruzione di sensi occulti e di dottrine inaccessibili, il cui unico scopo è quello di perpetuare il potere di una casta sacerdotale sul popolo ignorante. Il legame tra ignoranza e potere si rivela così, fin dai primi paragrafi del capitolo, come una delle premesse fondamentali della sua lotta contro la Trinità. Non si tratta solo di una battaglia metafisica, ma di un'operazione etico-politica: mostrare che la moltiplicazione degli enti nella divinità corrisponde alla moltiplicazione degli abusi nel mondo. La credenza in tre persone divine diventa emblema di una doppiezza istituzionale e spirituale che serve a giustificare ogni forma di arbitrio e superstizione. Il richiamo alla chiarezza concettuale

e alla coerenza linguistica non è dunque una pedanteria logica, ma l'espressione di un'esigenza di giustizia. Koerbagh non chiede solo che si parli chiaro, ma che si viva in modo giusto, e che la teologia non sia altro che un'estensione della verità naturale accessibile a ogni uomo. Per questo, nel paragrafo secondo, insiste sul fatto che tutte le parole devono corrispondere a cose reali, comprensibili, distinguibili: se non si può immaginare né concepire cosa siano tre persone in una sostanza, allora non bisogna credere in tale dottrina, ma abbandonarla come frutto di illusione o impostura. In questa rivendicazione radicale della trasparenza del discorso si manifesta la più profonda eresia dell'autore: non la negazione del divino, ma la pretesa che il divino sia comprensibile, che Dio coincida con la verità, e che la verità sia sempre accessibile alla mente che pensa rettamente. In questo senso, Koerbagh rovescia completamente l'ordine gerarchico della teologia classica: non è la fede a interpretare la ragione, ma è la ragione a giudicare la fede. Ciò implica che nessuna autorità può imporsi se le sue dottrine non sono comprensibili, coerenti, fondate. Ed è precisamente questo lo scandalo della sua proposta: sottrarre alla Chiesa la prerogativa di dire cosa è divino, e restituirla alla mente naturale, che non ha bisogno di rivelazione né di mediazione per conoscere ciò che è. La verità, per Koerbagh, è universale e disponibile, non segreta e concessa. La teologia, se vuole essere scienza, deve parlare il linguaggio della natura, e, se non vuole essere tirannia, deve rinunciare all'opacità del dogma. In questo modo, già nei soli due paragrafi iniziali, si delinea con chiarezza l'impianto complessivo del capitolo: un processo rigoroso di decostruzione del mistero trinitario, che si fonda su un'etica della trasparenza, su una gnoseologia dell'evidenza, e su una politica della verità come bene comune.

L'istanza di razionalità espressa da Koerbagh trova parziali consonanze ma anche nette divergenze nelle posizioni dei pensatori coevi e precedenti inclusi nel confronto. Spinoza, ad esempio, nell'*Ethica*¹⁷⁴ afferma che Dio non è persona ma sostanza unica, infinita, che si esprime in infiniti attributi, riducendo ogni molteplicità teologica a mera confusione linguistica, e nel *Tractatus Theologico-Politicus*¹⁷⁵ insiste sul fatto che le Scritture devono essere interpretate alla luce della ragione, rifiutando ogni dottrina che superi l'intelligibilità naturale. In questo senso, Spinoza e Koerbagh convergono nell'identificare la razionalità come criterio normativo della teologia e nel denunciare le

¹⁷⁴ Cfr. Spinoza 1677b, I, PP. XIV-XXXV.

¹⁷⁵ Cfr. Spinoza 1670, VII.

dottrine misteriche come strumenti di potere. Simile è anche l'attacco di Uriel da Costa, che nell'*Exame*¹⁷⁶ rigetta con fermezza l'idea di un Dio tripersonale e la legittimità di ogni autorità ecclesiastica che imponga credenze illogiche, facendo appello a un ritorno alla religione naturale e all'etica universale. Socini, pur operando da una prospettiva ancora cristologica, insiste tuttavia sulla necessità di rifiutare la Trinità come priva di fondamento scritturale e contraddittoria dal punto di vista razionale: nel *Christo Servatore*¹⁷⁷ egli afferma che attribuire a Cristo una natura divina è assurdo se si vuole salvaguardare la nozione di monoteismo e la coerenza logica della fede, e nel *De Sacrae Scripturae auctoritate*¹⁷⁸ ribadisce che solo ciò che è comprensibile può essere oggetto di credenza obbligatoria. Meyer, nel *Philosophia*¹⁷⁹, fonda la propria interpretazione della Bibbia sull'assunto che ogni dottrina deve essere intelligibile e coerente con i principi della ragione umana, condannando i misteri trinitari come costruzioni arbitrarie. Descartes, seppure meno diretto, nel *Discours*¹⁸⁰ e nelle *Meditationes*¹⁸¹, esclude ogni affermazione che non possa essere chiaramente distinta e concepita dalla mente: l'idea di tre persone in una sostanza infrange per lui il principio di chiarezza e distinzione, anche se non lo dice esplicitamente in riferimento alla Trinità. Più netta è la posizione di Bruno, che nel *De la causa*¹⁸² rifiuta ogni teologia fondata su entità separate e distinte, preferendo una concezione monistica della sostanza divina, in cui la molteplicità non compromette l'unità, mentre nello *Spaccio*¹⁸³ denuncia la superstizione come degenerazione del sapere teologico autentico. Hobbes, nel *Leviathan*¹⁸⁴, liquida ogni teologia misterica come frutto di impostura sacerdotale: l'idea di persona in Dio viene da lui ridotta a finzione legale o retorica, senza fondamento reale. Per Machiavelli¹⁸⁵, sebbene il lessico sia meno filosofico, la religione è strumento di ordine civile, e ogni dottrina che non sia funzionale

¹⁷⁶ Cfr. (da) Costa 1624, I, 3.

¹⁷⁷ Cfr. Socini 1656a, I, p. 315.

¹⁷⁸ Cfr. Socini 1656a, I, p. 388.

¹⁷⁹ Cfr. Meyer 1666, III.

¹⁸⁰ Cfr. Descartes 1637, AT VI, p. 20.

¹⁸¹ Cfr. Descartes 1641, AT VII, p. 62.

¹⁸² Cfr. Bruno 1584b, III.

¹⁸³ Cfr. Bruno 1584d, II.

¹⁸⁴ Cfr. Hobbes 1651, III, 36.

¹⁸⁵ Cfr. Machiavelli 1531, I, 11.

alla virtù e alla coesione sociale è sospetta: la Trinità, nella sua opacità, non avrebbe per lui alcuna utilità politica. De la Court, nei *Politike Discoursen*¹⁸⁶, afferma che ogni sapere deve essere pubblico e accessibile, e che le dottrine religiose devono contribuire alla felicità collettiva, non confondere i cittadini con enigmi teologici. Van den Enden, infine, nel testo delle *Stellingen*¹⁸⁷, rifiuta categoricamente qualsiasi principio che non possa essere spiegato razionalmente e condiviso pubblicamente: per lui, ogni dottrina oscura è uno strumento di oppressione. Il tratto che distingue Koerbagh rispetto a tutti questi autori è il rigore grammaticale con cui demolisce le fondamenta linguistiche del dogma: la sua impugnazione della Trinità non è solo razionale o politica, ma anche filologica, in quanto mostra che i termini con cui essa viene enunciata non hanno alcun senso coerente, né corrispondono a concetti comprensibili. Nessun altro autore, tra quelli considerati, porta l'attacco fino a questo livello di radicalità linguistica e semantica, in cui non si contesta solo la validità logica della dottrina, ma la legittimità stessa del suo lessico. Questo rende la sua posizione unica e profondamente sovversiva rispetto all'intera tradizione.

Nel cuore del terzo paragrafo Koerbagh definisce con estrema precisione ciò che distingue la conoscenza razionale dall'opinione religiosa, proponendo una rigorosa demarcazione tra sapere fondato sulla comprensione delle cause naturali e credenze prive di giustificazione. Ogni forma di conoscenza, per potersi dire tale, deve necessariamente derivare dalla conoscenza di Dio e della natura, dal momento che la verità ha valore soltanto se universale, necessaria e fondata sull'intelletto. La religione autentica, dunque, non può essere costruita sull'arbitrio delle tradizioni umane o sulla pretesa di autorità esterne, ma deve radicarsi nella comprensione razionale del mondo, là dove Dio e natura coincidono come un'unica sostanza necessaria. L'ignoranza delle cause naturali genera superstizione, e la superstizione, una volta istituzionalizzata, si ammantava di sacralità pur conservando il suo carattere di errore. Per Koerbagh è un segno di profonda cecità credere che la verità possa provenire da testi, riti o rivelazioni, se essa non è dimostrabile con la ragione. A essere vera è solo la conoscenza che scaturisce dall'essenza stessa delle cose, dalla loro natura intrinseca, e che può essere comunicata in modo intelligibile e coerente. In questo senso, il concetto di Dio si identifica con l'ordine immutabile della natura: comprendere Dio significa dunque comprendere le leggi che governano l'universo, e

¹⁸⁶ Cfr. (de la) Court 1662b, I, 9.

¹⁸⁷ Cfr. (van den) Enden 1665, 17.

viceversa. È su questo punto che si gioca il nodo centrale del paragrafo: chi non comprende Dio attraverso la natura, crede di conoscere ma è in realtà prigioniero di vane apparenze, di dottrine fittizie, di dogmi imposti. La differenza tra opinione e conoscenza viene così tracciata sul crinale che separa il linguaggio vuoto delle teologie convenzionali dal linguaggio fondato della scienza della natura. La critica, dunque, non è soltanto rivolta a un contenuto dottrinale, ma alla struttura stessa del sapere religioso che pretende di imporsi senza spiegare, di comandare senza illuminare, di salvare senza insegnare. La salvezza, infatti, è qui intesa come effetto della conoscenza e non come dono arbitrario: si salva chi comprende, non chi obbedisce. Ogni contenuto di fede che non possa essere compreso per via naturale è, per Koerbagh, un ostacolo al vero sapere, un residuo di ignoranza camuffato da sapienza. La religione fondata su misteri è quindi non soltanto falsa, ma dannosa, poiché abitua gli uomini a sottomettersi a ciò che non comprendono, perpetuando la loro minorità. Il quarto paragrafo radicalizza ulteriormente questa posizione, negando esplicitamente che la religione possa contenere verità se non quelle verificabili attraverso la conoscenza naturale. Nessuna Scrittura, nessun miracolo, nessun dogma può avere valore se non può essere spiegato secondo le leggi della natura. L'unico miracolo autentico è l'intelligenza umana che riesce a cogliere l'ordine razionale del mondo, mentre ogni altro presunto prodigio è frutto di ignoranza o frode. Anche i profeti, i santi e i teologi sono sottoposti al giudizio della ragione: non esiste autorità che possa derogare all'evidenza naturale. In questo senso, il pensiero diventa l'unico criterio legittimo per discernere il vero dal falso, e la teologia stessa, se vuole avere dignità, deve farsi scienza della realtà e non esegesi di testi. La religione, allora, o è razionale, e coincide con la filosofia naturale, oppure non è, ed è solo una forma di potere travestito da verità. Chi pretende di parlare in nome di Dio senza conoscere la natura mente, inganna e commette il più grave degli errori: quello di sostituire alla luce della ragione le tenebre del timore, alla chiarezza dell'intelletto l'opacità del mistero, alla forza del sapere la debolezza della fede cieca. Nessuna autorità può sottrarsi a questa prova, e nessun dogma può sopravvivere se non passa attraverso il vaglio della comprensione razionale. In tal modo, Koerbagh costruisce un sistema teologico interamente fondato sulla natura e sulla sua intellegibilità, trasformando la religione in una forma di sapere che non solo esclude il mistero, ma lo combatte come il nemico più insidioso della verità.

Nel prosieguo dell'argomentazione Koerbagh rivendica con forza la necessità di un sapere universale che non si limiti a enunciare proposizioni, ma che dimostri razionalmente ogni contenuto asserito. Ogni forma di conoscenza che non derivi dalla comprensione delle cause naturali è da rigettare come falsa e priva di fondamento. La religione autentica non consiste in dogmi, autorità o rivelazioni, ma nell'adesione dell'intelletto all'evidenza del vero, cioè alla struttura razionale e necessaria del mondo. Conoscere Dio equivale a comprendere le leggi della natura, perché Dio non è altro che la natura nella sua totalità e necessità. Di conseguenza, la teologia diventa legittima solo se si trasforma in scienza naturale: essa non deve fondarsi su testi o tradizioni, ma sulla capacità di cogliere le connessioni causali che governano il tutto. Ogni dottrina che introduca misteri, miracoli o verità sovranaturali è da rifiutare come menzogna. Koerbagh insiste sul fatto che la vera salvezza non ha nulla a che fare con la fede cieca, con l'obbedienza o con l'adesione rituale a un culto, ma è il frutto della comprensione. Solo chi conosce è salvo, e questa conoscenza non può essere concessa dall'esterno o conferita da un'autorità, ma deve essere frutto dell'esercizio individuale della ragione. Il sapere non è mai una grazia, è un lavoro dell'intelletto. Per questo, nessun testo sacro può avere autorità se non in quanto confermato dalla ragione: la Scrittura, se contiene verità, non le possiede in quanto tale, ma perché esprime in forma più o meno chiara ciò che è già inscritto nell'ordine naturale. In caso contrario, se si oppone alla ragione, essa dev'essere rigettata. Da qui il discredito di ogni religione fondata sul mistero: essa rappresenta l'antitesi della vera religione, che è conoscenza. Le autorità religiose, che si fanno garanti del mistero e custodi di ciò che non può essere spiegato, sono in realtà i propagatori dell'errore. La loro funzione non è quella di educare, ma di soggiogare, non di illuminare, ma di oscurare. Koerbagh rovescia il rapporto tra teologia e sapere, facendo della prima una dipendenza della seconda: solo ciò che è conforme alla ragione può essere creduto, e tutto ciò che la contraddice dev'essere espulso dalla religione. La verità, infatti, è una e non ammette eccezioni: non può esserci una verità naturale e una sovranaturale, una razionale e una rivelata. Questa duplicità è l'inganno su cui si fondano le religioni tradizionali. Il vero culto è la comprensione, e l'unico altare legittimo è l'intelletto umano. Koerbagh attribuisce dunque alla conoscenza un valore assoluto: essa non è solo strumento di salvezza, ma è l'unica forma possibile di religione. Tutto ciò che sfugge alla spiegazione razionale, che si presenta come mistero, miracolo o arbitrio divino, è

superstizione, e come tale deve essere rifiutato. L'ordine della natura non ha eccezioni, e Dio stesso non può contraddirlo, poiché è identico a esso. Qualsiasi racconto che pretenda di fondarsi su interventi sovranaturali, sulla sospensione delle leggi naturali o sulla rivelazione di verità inaccessibili alla ragione è un racconto falso. Per Koerbagh, la verità è sempre comprensibile, e ciò che non può essere compreso non è vero. La religione, pertanto, deve essere rifondata come scienza: non più parola d'autorità, ma discorso dimostrativo; non più culto del mistero, ma esercizio dell'intelletto; non più adesione cieca, ma comprensione lucida. La salvezza non è separabile dalla conoscenza, perché conoscere è l'unico modo per liberarsi dall'errore, e l'errore è ciò che produce la schiavitù dell'anima. L'intelletto è la via, la verità e la vita. In questa visione, non c'è spazio per la fede intesa come assenso non giustificato: credere significa sapere, e sapere significa spiegare. Solo ciò che può essere reso intellegibile ha diritto di cittadinanza nella religione vera, che è la filosofia naturale.

Koerbagh conclude l'articolazione dei paragrafi successivi radicalizzando la funzione epistemologica della verità, facendone non solo il metro della religione ma il principio assoluto di ogni forma di legittimità. Non è la fede a rendere vera una dottrina, né l'autorità ecclesiastica a conferirle valore, ma soltanto la sua corrispondenza all'intelletto. Non esiste alcuna autorità al di sopra della ragione, e nessuna istituzione – civile o religiosa – può legittimarsi se non nella misura in cui rende conto razionalmente delle proprie affermazioni. La vera religione non tollera dogmi, perché ogni dogma è un'opinione che esige accettazione senza comprensione, e tale pretesa è per Koerbagh la radice stessa dell'errore. Ogni proposizione deve essere verificata e compresa, e in questo senso anche la religione si sottopone al metodo dimostrativo. Ne deriva che la teologia, se vuole essere vera, deve essere una scienza, e se vuole essere scienza, deve essere filosofia naturale. Ogni concetto religioso che non può essere spiegato scientificamente è da considerarsi superstizione. Questo criterio vale anche per i contenuti che la tradizione ha preteso sacri o inaccessibili: se non si possono spiegare con la ragione, devono essere rigettati. La verità non può essere duplice. Non può esserci una verità teologica accanto a una verità naturale, perché ciò implicherebbe una contraddizione nel reale, e il reale è, per definizione, razionale. La fede separata dalla ragione è una finzione retorica, un costrutto funzionale al dominio ecclesiastico. La conoscenza è ciò che libera, mentre l'ignoranza mantiene l'uomo schiavo, e ogni istituzione che incoraggi la prima è da

considerarsi santa, ogni istituzione che coltivi la seconda è da considerarsi empia. In tal modo Koerbagh disarticola l'intero impianto della religione tradizionale, facendo del sapere naturale la sola base legittima di qualsiasi religione vera. Ogni dogma che non possa essere convertito in proposizione scientifica è da rifiutare, e con esso ogni struttura ecclesiastica che lo impone. La salvezza diventa così un processo razionale, un'ascesi dell'intelletto, non una grazia o un dono divino. Nessuna redenzione è possibile al di fuori della conoscenza, perché solo chi comprende le cause è libero. Il sapere è la condizione necessaria e sufficiente della libertà, e la libertà è la condizione della beatitudine. La religione naturale coincide pertanto con la filosofia naturale, e quest'ultima è l'unico orizzonte possibile della verità. Non vi è spazio, nell'architettura koerbaghiana, per la fede cieca, né per la teologia dogmatica, né per l'autorità ecclesiastica: tutto deve essere sottoposto al vaglio della ragione. Questo principio si estende anche alla morale: non è bene ciò che viene comandato da Dio, ma ciò che può essere mostrato come buono per la ragione. Non esiste quindi una legge morale positiva, ma soltanto una legge razionale. Le prescrizioni religiose, se non possono essere dimostrate come utili e razionali, sono superstizioni, e ogni loro osservanza è idolatria dell'ignoranza. Dio non comanda nulla, perché Dio non parla: Dio è l'ordine stesso del mondo, e come tale si esprime soltanto attraverso le leggi della natura. Chi pretende di parlare in suo nome è un impostore, e chi gli crede è uno schiavo. Solo la scienza libera, perché solo la scienza conosce le vere leggi di Dio, che sono le leggi della natura. E poiché nessuno può essere salvato senza conoscere Dio, e Dio è la natura, ne consegue che solo il sapere scientifico salva. Ogni altra via è illusione. L'intero discorso teologico viene così riconfigurato in termini epistemici: non è il credente, ma il sapiente, il vero uomo pio. Non è il sacerdote, ma il filosofo, il vero interprete della divinità. E non è il tempio, ma il mondo, il vero luogo del culto. La religione non deve più fondarsi sulla rivelazione, ma sull'osservazione; non sulla fede, ma sull'intelligenza; non sull'autorità, ma sulla dimostrazione. In questa prospettiva, l'unico vero atto di adorazione è la comprensione. Tutto ciò che non può essere spiegato, deve essere abbandonato. L'idolo più pericoloso non è la statua, ma il mistero. L'unica eresia è l'ignoranza.

Koerbagh dischiude nei paragrafi considerati una concezione della verità come principio attivo, intelligibile e necessario, che dissolve la funzione religiosa tradizionale in favore di un sapere strutturato razionalmente. Tale ridefinizione trova consonanza e al

tempo stesso radicale accentuazione rispetto ai coevi e predecessori che avevano già messo in discussione il fondamento teologico del dogma. Spinoza, nel *Tractatus Theologico-Politicus*¹⁸⁸, pone la conoscenza naturale come criterio della vera religione, ma la subordina alla *caritas* e all'obbedienza civile, riconoscendo uno spazio positivo alla Scrittura, purché interpretata razionalmente. Koerbagh, invece, liquida ogni autorità del testo biblico che non sia pienamente deducibile dalla ragione. Meyer, nel *Philosophia S. Scripturae interpretes*¹⁸⁹, esige anch'egli che ogni significato teologico sia riconducibile a nozioni chiare e distinte, ma non spinge tale esigenza fino a identificare la teologia con la scienza naturale. Socini, tanto nelle opere esegetiche¹⁹⁰ quanto in quelle polemiche¹⁹¹, insiste sulla coerenza della Scrittura e sull'uso della ragione per risolverne i punti oscuri, ma non revoca la centralità della fede, che per Koerbagh rappresenta invece una forma inferiore di conoscenza. Uriel da Costa, nell'*Exame*¹⁹², anticipa la frattura epistemologica affermando che la religione mosaica è incompatibile con una filosofia universale, ma si arresta prima di formulare una teologia scientifica in senso stretto. Van den Enden, nelle *Stellingen*¹⁹³, converge con Koerbagh nell'affermare che la religione deve fondarsi su proposizioni evidenti e condivisibili pubblicamente, e che ogni dogma oscuro è, di fatto, una forma di tirannia spirituale. Tuttavia, Koerbagh radicalizza ulteriormente tale visione negando validità a qualsiasi affermazione non scientificamente dimostrabile. Bruno, nello *Spaccio de la bestia trionfante*¹⁹⁴, demolisce l'autorità delle religioni rivelate proponendo una religione eroica fondata sulla verità naturale e l'intelletto divino presente nell'universo, ma non compie la separazione definitiva tra immaginazione e verità che invece Koerbagh impone come spartiacque. Descartes, nelle *Meditationes*¹⁹⁵, colloca la verità nell'evidenza dell'intelletto, subordinando persino l'esistenza di Dio al criterio della chiarezza e distinzione, ma mantiene una distinzione tra ragione umana e mistero

¹⁸⁸ Cfr. Spinoza 1670, VII.

¹⁸⁹ Cfr. Meyer 1666, V.

¹⁹⁰ Cfr. Socini 1656a, p. 322.

¹⁹¹ Cfr. Socini 1656b, p. 363.

¹⁹² Cfr. (da) Costa 1624, I, 8.

¹⁹³ Cfr. (van den) Enden 1665, 13.

¹⁹⁴ Cfr. Bruno 1584d, III.

¹⁹⁵ Cfr. Descartes 1641, AT VII, p. 49.

divino, che Koerbagh rifiuta in blocco. Hobbes, nel *Leviathan*¹⁹⁶, considera la religione naturale come un'estensione della ragione nel campo morale e civile, ma accetta che le credenze religiose siano fondate su atti sovrani di autorità politica, mentre Koerbagh subordina anche il diritto al principio razionale. Machiavelli¹⁹⁷, pur negando il valore intrinseco della religione rivelata, ne riconosce l'utilità politica, laddove Koerbagh considera ogni uso politico della menzogna religiosa una corruzione dello spirito pubblico. Pieter de la Court, tanto nelle *Consideratien*¹⁹⁸ quanto nei *Discoursen*¹⁹⁹, pone la verità come utile alla libertà e al buon governo, ma ne fa un concetto pragmatico, non assoluto, mentre Koerbagh la eleva a criterio assoluto di salvezza e di scienza. In definitiva, se molti degli autori confrontati convergono nell'esigere un criterio razionale nella religione, solo Koerbagh ne deduce con coerenza intransigente che ogni sapere religioso non dimostrabile è nullo, che ogni dogma è un errore e che ogni autorità ecclesiastica è usurpazione della sovranità della ragione. La verità, in Koerbagh, non è più uno strumento, ma un fine assoluto. Nessuno tra gli autori esaminati spinge con tanta decisione l'identificazione tra sapere naturale e teologia, tra dimostrazione e salvezza, tra libertà e intelligenza. Nessuno, tranne Koerbagh, fa della scienza l'unico tempio e dell'intelletto l'unico sacerdote.

Nel cuore concettuale del quinto paragrafo del sedicesimo capitolo si annida una delle affermazioni più provocatorie dell'intero *Ligt*, ovvero l'identificazione esplicita fra fisica e teologia, un'equivalenza che non solo rovescia la gerarchia tradizionale tra scienza e religione, ma che la svuota dall'interno, riconfigurando il fondamento stesso del sapere divino come esito del raziocinio naturalistico. Già nell'incipit del paragrafo si afferma che la conoscenza di Dio, e dunque tutto ciò che si possa dire "teologia", non può consistere né in "favole" né in "immaginazioni religiose", ma unicamente in ciò che è verificabile con l'intelletto, vale a dire mediante l'indagine delle cose naturali. In tal modo, Koerbagh esclude ogni sapere teologico che non sia fondato su un principio conoscitivo razionale e naturale, respingendo perciò dogmi, articoli di fede, parabole, simbolismi e racconti sacri che, proprio in quanto non verificabili, non possono che

¹⁹⁶ Cfr. Hobbes 1651, III, 36.

¹⁹⁷ Cfr. Machiavelli 1531, I, 11.

¹⁹⁸ Cfr. (de la) Court 1660, I, 6.

¹⁹⁹ Cfr. (de la) Court 1662b, II, 7.

appartenere all'ambito del falso. Il nucleo teorico della sezione, però, esplode nel passaggio centrale: «la fisica naturale [...] è la vera e autentica teologia»²⁰⁰. Questa formulazione non è né metaforica né paradossale: essa esprime una ridefinizione sostanziale della teologia, che cessa di essere il sapere delle cose divine in quanto separate e superiori alla natura, e diventa invece lo studio razionale delle cose naturali in quanto espressione necessaria dell'ordine divino. Dio non si conosce tramite le Scritture, ma attraverso l'analisi delle cause, degli effetti, dei movimenti, delle trasformazioni che regolano l'universo; Dio è la natura o, meglio, è l'ordine razionale delle cose, e dunque la vera scienza di Dio è la scienza della natura. È in questo passaggio che Koerbagh tocca un vertice di radicalità: laddove i teologi postulano un sapere rivelato, che necessita di fede e obbedienza, Koerbagh indica una via che passa attraverso la ragione e l'esperienza. La fisica, intesa come comprensione delle leggi naturali, non è solo compatibile con la teologia, ma la sostituisce interamente. In questo quadro, ogni forma di teologia dogmatica viene ridotta a superstizione, ogni autorità religiosa a prevaricazione dell'ignoranza, ogni mistero a maschera dell'incomprensibile. La formulazione di Koerbagh è deliberatamente assoluta: non si limita a proporre un dialogo fra scienza e fede, né a indicare nella natura un segno della divinità, ma rovescia la polarità, dissolvendo il concetto stesso di “fede” come sapere distinto dalla ragione. Quando si afferma che la vera teologia è la fisica, si sta affermando che tutto il resto – la tradizione ecclesiastica, l'autorità dei concili, la parola dei profeti, la dottrina dei santi – non ha nulla a che vedere con la verità. E poiché per Koerbagh la verità è l'unico criterio che possa legittimare un sapere, l'intera teologia dogmatica è da ritenersi, con rigore, una forma di menzogna istituzionalizzata. Non vi è alcun bisogno di simboli, riti, sacramenti o esegesi: basta studiare la natura, e in essa si vedrà chiaramente l'opera di Dio. Ma attenzione: non si tratta di una natura “sacralizzata” nel senso romantico, né di una rivelazione panenteistica. La natura non è sacra, è necessaria. E Dio, per Koerbagh, è proprio questa necessità. L'ordine divino non si manifesta nel miracolo, ma nell'invarianza delle leggi. Per questo, la fisica – come scienza delle cause e dei principi – è la sola teologia possibile, poiché solo essa consente di comprendere la verità eterna e universale. In questo senso, Koerbagh assume una posizione che travalica la semplice critica alle religioni positive,

²⁰⁰ Koerbagh 1668b, XVI, 5.

per approdare a un nuovo modello di sapere: un sapere che non si appoggia a testi, tradizioni o autorità, ma solo alla ragione naturale. Così facendo, egli non solo sovverte la teologia tradizionale, ma ridefinisce la stessa idea di Dio: non un ente trascendente e volutaristico, ma una legge eterna e intelligibile, di cui ogni fenomeno naturale è manifestazione necessaria. Il Dio di Koerbagh, dunque, non parla attraverso i profeti, ma attraverso il moto dei corpi, la gravità, la geometria delle forme, il ciclo delle stagioni, la fisiologia delle specie. Non richiede culto, ma studio; non chiede preghiere, ma osservazione. La sua voce è quella della natura stessa, e la sua lingua è la fisica.

Il cuore teorico dell'identificazione tra fisica e teologia non si limita a sostituire un vocabolario con un altro, ma impone una completa riconfigurazione della funzione della religione nel consorzio umano. Se la fisica è l'unica teologia autentica, allora ogni sapere religioso che non si fondi sullo studio delle leggi naturali è da considerarsi illusorio e pernicioso. La critica di Koerbagh si estende a tutte le dottrine religiose fondate su concetti oscuri, linguaggi volutamente oscurantisti, simbolismi ambigui o rivelazioni indecifrabili: tutto ciò che non può essere chiaramente conosciuto per via razionale è da considerarsi non-sapere, e pertanto indegno di essere chiamato "scienza di Dio". In questa prospettiva, il teologo tradizionale non è un sapiente, ma un fabbricatore di illusioni, un manipolatore di ignoranza, un architetto dell'incomprensibile. La teologia, nella forma che ha assunto nelle confessioni storiche, si è fondata su un principio radicalmente contrario alla verità: ha insegnato a credere invece che a comprendere, ha costruito dogmi invece che spiegazioni, ha moltiplicato i misteri invece che chiarire l'evidenza. La sua funzione non è stata quella di avvicinare Dio all'uomo, ma di perpetuare l'ignoranza, sostituendo la ricerca intellettuale con l'obbedienza, e l'investigazione naturale con la liturgia. In questo orizzonte, Koerbagh non si limita a proporre un'alternativa: compie un gesto distruttivo nei confronti dell'intera tradizione teologica, privandola della sua legittimità epistemologica. La fisica non è una forma alternativa di teologia: è la negazione di ogni altra forma teologica che non sia razionale e naturale. Questo comporta, per il pensiero koerbaghiano, una riformulazione radicale del rapporto tra sapere e potere. La teologia tradizionale si è sempre fondata su una struttura gerarchica, in cui pochi "illuminati" detenevano il monopolio dell'interpretazione e della verità, imponendola a una massa di credenti privi degli strumenti per indagare da sé. La fisica, invece, in quanto sapere pubblico, dimostrabile e accessibile, sovverte questa architettura. Non vi è più

alcuna necessità di sacerdoti, pastori, esegeti o dottori della legge: l'unico vero sacerdote è il filosofo naturale, l'unico vero teologo è lo scienziato. Questo trasferimento di autorità segna uno dei passaggi più sovversivi del pensiero koerbaghiano: non si tratta più di delegare la verità a un'autorità esterna, ma di acquisirla con i mezzi universali della ragione. La vera riforma non è ecclesiastica, è scientifica. E non ha come obiettivo la purificazione della religione, ma la sua dissoluzione nel sapere razionale. Quando Koerbagh afferma che la fisica è la vera e autentica teologia, egli proclama che ogni altro sapere su Dio è illegittimo, perché non ancorato alla realtà. Dio non è un essere personale che comanda, punisce o salva, ma l'insieme delle leggi che regolano l'universo. Non si manifesta attraverso miracoli, ma nell'ordine invariante della natura. Non ha parlato a Mosè, a Gesù o a Maometto, ma parla ogni giorno, in ogni istante, attraverso i corpi celesti, i meccanismi biologici, le proprietà dei metalli e l'orbita dei pianeti. È in questo senso che la scienza della natura diventa la sola teologia: perché sola consente una conoscenza effettiva, non simbolica, non mediata da linguaggi esoterici o da pretese rivelazioni. Il sapere naturale è universalmente accessibile, mentre quello dogmatico esige sudditanza intellettuale. Il sapere naturale è progressivo e cumulativo, mentre quello dogmatico è immobile e impermeabile alla critica. Il sapere naturale si fonda sulla dimostrazione, mentre quello dogmatico sul mistero. Per Koerbagh, non si tratta di sostituire un contenuto all'altro, ma di trasformare la stessa forma del sapere. La teologia dogmatica è infatti un sapere chiuso, che non tollera revisione; la fisica è un sapere aperto, che si affina attraverso l'esperienza e la critica. Questo implica che solo la seconda è compatibile con una società libera, poiché solo essa rende gli uomini autonomi e capaci di giudicare. La teologia dogmatica rende sudditi; la fisica, in quanto vera teologia, rende liberi.

Nel quinto paragrafo del sedicesimo capitolo Koerbagh formula uno dei passaggi più radicali dell'intero trattato, spostando il baricentro della riflessione teologica dalla Scrittura alla natura, e dalla rivelazione alla ragione. Il cuore di questa ridefinizione concettuale risiede nel riconoscimento della scienza naturale, e più precisamente della fisica, come unico strumento valido per la comprensione autentica del divino, in quanto fondato su principi universali, esperibili, dimostrabili e non alterabili dalle convenzioni umane. Koerbagh identifica nella fisica la disciplina che, trattando delle leggi costanti della natura, consente una conoscenza più certa di Dio rispetto a quanto possa offrire

qualsiasi teologia dogmatica, la quale, a suo giudizio, si fonda invece su oscurità semantiche, favole e presupposti indimostrati. Nella visione dell'autore, la teologia tradizionale non è altro che un sapere apparente, costruito su autorità arbitrarie e su enunciati privi di referenza, mentre la vera comprensione della realtà divina si ottiene attraverso lo studio dei fenomeni naturali e dei principi che li regolano. Non si tratta di un semplice elogio della scienza, ma di un capovolgimento dell'ordine epistemologico: la teologia viene esplicitamente ridotta a scienza naturale, e ogni sapere che pretenda di parlare di Dio senza passare per la conoscenza della natura viene considerato infondato, se non pericoloso. L'unica teologia degna di tale nome è quella che rinuncia ai miti e ai simboli, che rifiuta l'interpretazione allegorica, che abbandona ogni residuo di rivelazione soprannaturale, per fondarsi interamente sulla conoscenza delle cose così come esse sono, attraverso l'analisi delle loro cause e dei loro effetti. La fisica, dunque, è intesa non solo come studio dei corpi e delle loro relazioni, ma come fondamento stesso di ogni verità accessibile alla mente umana, compresa quella che concerne Dio. Tale concezione comporta una revisione radicale del concetto stesso di divinità, la quale non viene più intesa come volontà personale, agente nel tempo e nello spazio, ma come ordine necessario e immutabile che si manifesta nell'intero universo. In questa prospettiva, Dio non è un ente separato dalla natura, ma coincide con la struttura razionale dell'essere, e come tale può essere conosciuto solo attraverso lo studio delle leggi naturali. La teologia che non si fonda sulla fisica è quindi falsa, perché si fonda sull'ignoranza e sull'illusione. Ogni dottrina religiosa che ignori le leggi della natura e che pretenda di introdurre miracoli, eccezioni, interventi soprannaturali, non è altro che un'ingannevole costruzione poetica, utile forse alla fantasia, ma nociva alla ragione. La verità, invece, esige rigore, esattezza, verificabilità, e tutto ciò si trova solo nella scienza. Lungi dall'essere un sapere parziale, la fisica, nel pensiero di Koerbagh, ha valore sistemico e universale, perché è l'unica disciplina che parte dalle cose stesse e non dalle parole. Questo elemento è centrale nella polemica contro la teologia scolastica, che egli accusa di costruire castelli verbali, dimenticando che ogni discorso deve avere un riferimento reale e tangibile. In tale contesto, la filosofia naturale assume una funzione teologica non per effetto di una metafora, ma per la sua capacità di rendere conto dell'ordine del mondo in termini di necessità razionale. La teologia, per essere vera, deve diventare scienza, e la scienza, per essere pienamente consapevole del suo compito, deve riconoscersi come strumento di

conoscenza del divino. Ma ciò è possibile solo se si abbandona ogni concezione antropomorfica di Dio, ogni tentativo di descriverlo come persona o agente volontario. Dio, per Koerbagh, è l'ordine stesso della natura, e come tale si rende intelligibile non attraverso parabole o profezie, ma attraverso la dimostrazione e l'osservazione. La fisica, in quanto studio di ciò che è, è quindi anche studio di ciò che deve essere, cioè dell'essere necessario, che è appunto ciò che molti chiamano Dio. In questo senso, l'identificazione tra scienza naturale e teologia autentica non è una provocazione retorica, ma un'affermazione strutturale dell'intero edificio concettuale del Ligt. La ragione umana, indagando la natura, giunge alla comprensione di ciò che è eterno, immutabile, necessario, e questa comprensione è ciò che costituisce la vera religione. Ogni altra forma di sapere sacro è, in questa prospettiva, un sapere falso, perché pretende di parlare di ciò che è oltre la natura, mentre nulla è oltre la natura. La pretesa di accedere a una verità al di là del mondo sensibile è per Koerbagh non solo inutile, ma dannosa, perché introduce finzioni che allontanano dalla conoscenza effettiva del reale. La vera pietà, il vero culto, consistono dunque nell'indagare la natura e nel riconoscere la razionalità delle sue leggi. In questo senso, la scienza diventa anche etica, perché impone all'uomo di conformarsi alla necessità del reale, di accettare il limite, di riconoscere l'inermità delle illusioni religiose. Chi pretende di onorare Dio senza conoscere la natura si muove nel buio dell'ignoranza, mentre chi studia la natura penetra nella luce della verità. Tale impostazione non lascia spazio a forme di fede non razionale, né a rituali privi di fondamento conoscitivo: tutto ciò che non è scienza è superstizione, e ogni superstizione è una forma di idolatria, perché sostituisce all'essere ciò che non è. In definitiva, l'identificazione della fisica come autentica teologia rappresenta per Koerbagh la condizione necessaria per ogni vera religione: solo chi conosce le cause naturali può dire qualcosa di sensato su Dio, e solo chi rifiuta il soprannaturale può essere davvero pio. La fisica, in quanto sapere delle cause, è anche sapere del necessario, e dunque sapere del divino. Rinunciare alla fisica equivale a rinunciare a Dio, perché equivale a rinunciare alla verità. Nessuna teologia che ignori la scienza può essere vera, e nessuna religione che si fondi sull'ignoranza può essere buona. L'unica religione autentica è quella che coincide con la conoscenza del mondo, e l'unico Dio vero è quello che si rivela nella struttura razionale dell'universo.

Il principio secondo cui la fisica costituisce la sola e autentica teologia segna una cesura netta rispetto alla tradizione teologica classica, ma anche rispetto a molte filosofie razionaliste coeve. In Koerbagh, questa equazione non ha valore metaforico o analogico, bensì letterale e strutturale: solo ciò che può essere conosciuto mediante la ragione naturale, attraverso l'indagine delle cause e l'osservazione delle leggi del mondo, può dirsi sapere vero, e dunque sapere divino. Una tale posizione, sebbene trovi analogie parziali nel pensiero di alcuni autori moderni, si distingue per la radicalità della sua impostazione e per la sistematica esclusione di ogni elemento extrarazionale. Bruno, ad esempio, attribuisce alla natura una funzione rivelativa in senso panteistico, ma non riduce la teologia alla fisica. Nello *Spaccio*²⁰¹, si legge che il divino è immanente alla realtà naturale, che è l'infinito tutto animato, ma il sapere su di esso include anche intuizione simbolica, affetti e immaginazione. In *De la causa*²⁰², la materia è divinizzata, l'intelletto opera nel mondo, e l'universo è la scena di una teologia cosmica; tuttavia, non si assiste a una riduzione rigorosa della religione alla sola conoscenza scientifica, quanto a una sua metamorfosi speculativa, ricca di corrispondenze e armonie. Al contrario, in Koerbagh non v'è spazio per afflati neoplatonici o slanci poetici: l'oggetto della teologia è rigorosamente ciò che si può conoscere fisicamente, senza oltrepassamenti simbolici. Anche Spinoza compie un passo decisivo nella direzione di un'identificazione tra Dio e Natura, ma la sua posizione resta distinta: nell'*Ethica*²⁰³, Dio è la sostanza unica, causa immanente e necessaria di tutte le cose, e ogni conoscenza razionale delle sue determinazioni è anche teologia; tuttavia, Spinoza distingue gradi di conoscenza, ammette l'esistenza di un'etica derivante dall'*amor Dei intellectualis*, e attribuisce alla teologia, intesa come scienza del senso delle Scritture, una funzione pedagogica e politica. Nel *Tractatus*²⁰⁴, si legge che la teologia autentica consiste nell'obbedienza e nella carità, mentre la filosofia si occupa della verità; ciò significa che Spinoza non sovrappone fisica e teologia, ma distingue funzioni e ambiti, seppure con forte tensione antigerarchica. Koerbagh, invece, azzera ogni distinzione: la sola teologia è la fisica, non esiste altra via

²⁰¹ Cfr. Bruno 1584d, I.

²⁰² Cfr. Bruno 1584b, II.

²⁰³ Cfr. Spinoza 1677b, I, P. 15; V, P. 36.

²⁰⁴ Cfr. Spinoza 1670, XIV.

lecita per pensare Dio. Da Costa²⁰⁵ aveva già criticato i fondamenti del sapere rabbinico come costruzioni arbitrarie e contrarie alla ragione, ma pur nel suo scetticismo verso la tradizione non giungeva a ricostruire un sapere teologico unicamente sulla base della scienza naturale. In Meyer, al contrario, si ritrova un'eco più vicina all'impostazione koerbaghiana: il *Philosophia Sacrae Scripturae Interpres*²⁰⁶ sostiene che solo la ragione può interpretare la Scrittura, e che ogni sapere teologico deve fondarsi sul metodo filosofico, ma l'oggetto resta il testo rivelato, non la natura in senso fisico. Il rigore epistemologico di Koerbagh sposta il baricentro: non solo il metodo, ma anche l'oggetto deve essere razionale, esperibile, dimostrabile. Van den Enden²⁰⁷ compie un passo ancora più avanzato: nelle Stellingen, rivendica che ogni concetto religioso deve essere pubblico, comprensibile e fondato sulla ragione naturale. La religione civile, secondo lui, coincide con la conoscenza del vero, e il vero è ciò che si dimostra con argomenti, non ciò che si crede per autorità. Anche se van den Enden non enuncia esplicitamente l'identità tra fisica e teologia, il suo criterio di verità pubblica e razionale porta nella stessa direzione di Koerbagh. Tra i teologi riformatori, Socini afferma che ogni dogma deve essere sottoposto al giudizio della ragione, ma pur sostenendo che non vi sia mistero oltre la comprensione umana, non identifica la conoscenza del divino con la scienza naturale. In *De Auctoritate Sacrae Scripturae*²⁰⁸, egli sostiene che l'autorità della Scrittura dipende dalla sua conformità alla ragione, ma non afferma che solo la fisica può fornire una teologia vera. In *De Iesu Christo Servatore*²⁰⁹, Socini analizza razionalmente il dogma dell'espiazione, ma mantiene l'orizzonte cristologico e scritturale come ambito di discussione. Descartes, nel *Discours*²¹⁰, attribuisce alla fisica un ruolo fondativo nella riforma del sapere, ma distingue ancora nettamente tra la scienza del mondo e la conoscenza di Dio. Nelle *Meditationes*²¹¹, egli fonda l'esistenza di Dio sul cogito e sulla causalità dell'idea, senza ricorrere alla natura come fonte prima di teologia. Hobbes, nel

²⁰⁵ Cfr. (da) Costa 1624, I, 3.

²⁰⁶ Cfr. Meyer 1666, IV.

²⁰⁷ Cfr. (van den) Enden 1665, 5.

²⁰⁸ Cfr. Socini 1656a, p. 314.

²⁰⁹ Cfr. Socini 1656b, p. 362.

²¹⁰ Cfr. Descartes 1637, AT VI, pp. 33-34, p. 62.

²¹¹ Cfr. Descartes 1641, AT VII, p. 51.

*Leviathan*²¹², intende la religione come costruzione dello Stato per garantire la pace, e la teologia come sapere subordinato alla sovranità. Anche se rigetta le superstizioni e impone la chiarezza dei termini, non considera la fisica come unica via alla verità religiosa. Machiavelli, nei *Discorsi*²¹³, sottolinea il ruolo politico della religione, utile alla coesione e all'ordine, ma non si occupa di fondarla razionalmente: anzi, afferma l'uso strategico della credenza più che la sua verità. Pieter de la Court, nelle *Consideratien*²¹⁴, distingue religione vera e religione utile, ma pur criticando l'inganno teologico non propone un'alternativa scientifica: la religione civile deve fondarsi sull'interesse comune, non sulla fisica. Nei *Politike Discoursen*²¹⁵, la religione è utile quando favorisce la libertà e il commercio, ma non si tratta di fondarla su base fisica o naturalistica. In sintesi, nessuno degli autori esaminati afferma con la medesima radicalità di Koerbagh che la fisica sia la sola vera teologia. Alcuni, come van den Enden, Spinoza o Meyer, convergono verso un modello di religione razionale, ma lasciano spazio a distinzioni funzionali o epistemiche. Koerbagh, invece, stabilisce una perfetta identità tra teologia e scienza naturale, dissolvendo ogni altro modello di conoscenza del divino. In tal senso, la sua posizione rappresenta un unicum all'interno del panorama filosofico e teologico del Seicento olandese. Nessuna teologia è vera se non è fisica, nessun Dio è conoscibile se non come ordine necessario della natura.

La riflessione offerta nei paragrafi sesto e settimo del sedicesimo capitolo del *Ligt* si concentra sulla negazione della necessità e della validità delle azioni divine considerate miracolose, mostrando come tali fenomeni, se ritenuti veri, implicherebbero una contraddizione insanabile nella natura di Dio stesso. L'autore smonta infatti la terza, quarta e quinta stesura dottrinale relative alla funzione e alla natura dei miracoli, rivelandone l'incoerenza interna e la distanza irriducibile dalla ragione. L'idea che Dio debba ricorrere a segni miracolosi per rendere manifesta la propria potenza viene capovolta: il mantenimento stabile dell'ordine naturale rivela assai più efficacemente la sua forza, poiché implica una capacità di sostegno continuo, anziché un'interruzione arbitraria dell'armonia causale. A tale prospettiva è legata una concezione della potenza

²¹² Cfr. Hobbes 1651, III, 33.

²¹³ Cfr. Machiavelli 1531, I, 11.

²¹⁴ Cfr. (de la) Court 1660, I, 7.

²¹⁵ Cfr. (de la) Court 1662b, II, 14.

divina che si esprime nella permanenza e non nella distruzione, nella coerenza dell'essere e non nell'intrusione dell'impossibile. Mentre l'annichilimento di un ente richiede soltanto la rimozione di una condizione, la sua conservazione richiede una forza attiva, costante, intelligibile. La conclusione logica è che non solo i miracoli non dimostrano la potenza divina, ma la contraddicono apertamente, poiché implicano la distruzione di ciò che è stato generato da Dio stesso, in assenza di cause esterne e senza ragione sufficiente. Se Dio producesse un miracolo, verrebbe meno al principio stesso che lo definisce: la sua immutabilità, radicata nell'identità tra essenza e potenza. Ammettere che egli possa agire in deroga all'ordine naturale significherebbe sostenere che egli può negare se stesso, rinunciare a ciò che è, e pertanto diventare mutevole, instabile, contingente. La *reductio* è netta e definitiva: un Dio che compie miracoli cessa ipso facto di essere Dio.

Proseguendo, l'autore rivolge la propria critica al contenuto stesso della fede nei miracoli, evidenziando come essa non poggi su una comprensione chiara e distinta ma derivi piuttosto da un'attività immaginativa, che trasfigura l'assurdo in evento possibile. Tali credenze, anziché costituire una forma di sapere, attingono a un ordine simbolico in cui la narrazione prende il posto della spiegazione e l'emozione quello della dimostrazione. Ciò che viene comunemente indicato come prodigioso non è che un abbellimento mentale, un'esaltazione dell'immaginazione che attribuisce senso e realtà a ciò che la ragione non può accogliere. L'autore allude espressamente a celebri episodi delle Scritture, sottintendendo l'equiparazione tra i miracoli ivi descritti e le metamorfosi fantastiche dei miti pagani: in entrambi i casi, si tratta di costruzioni letterarie che pretendono di rendere plausibili eventi irrazionali tramite l'autorità della tradizione. La mente credente, afferma Koerbagh, agisce come quella del poeta: non discerne ma abbellisce, non spiega ma figura. Ma ciò che viene ornato con l'immaginazione non può essere detto vero, se per verità si intende ciò che è coerente con l'ordine necessario del mondo e conforme all'intelletto. Il credente, nel momento stesso in cui accoglie l'inverosimile, rinuncia alla distinzione tra ciò che è e ciò che si immagina, e si consegna a una forma di inconsapevole mitopoiesi che si maschera da fede. In tal modo, la fede nei miracoli non solo si oppone alla scienza naturale, ma si pone anche come rifiuto del pensiero razionale, producendo una forma di autoillusione sistematica che si regge sull'esclusione del principio di non contraddizione.

Koerbagh, infine, riporta la questione sul piano gnoseologico e teologico, ribadendo che Dio non può volere che l'uomo creda in ciò che non può intendere distintamente. Dio conduce alla conoscenza e alla fede autentica solo tramite ciò che si può conoscere chiaramente, attraverso quei fondamenti certi grazie ai quali l'essere umano giunge a sapere che Dio è, e che è l'essere perfettissimo. Una fede fondata sull'inintellegibile non può provenire da Dio, poiché egli si manifesta mediante ciò che la ragione può comprendere e riconoscere come vero. La conclusione è inequivocabile: poiché i miracoli non sono riconducibili a conoscenze chiare e distinte, ma al contrario si oppongono all'intelletto, essi non possono essere strumenti della rivelazione, né fondamenti del credere. La verità divina è dunque comunicabile solo attraverso le vie dell'intelletto: ogni altro presunto canale risulta, in ultima analisi, o un inganno o un artificio retorico. Con ciò si rovescia radicalmente il paradigma teologico tradizionale: la fede non si fonda più su ciò che supera la ragione, ma solo su ciò che la ragione può giustificare. E ciò che la ragione esclude, dev'essere espunto anche dalla teologia, pena la perdita della verità stessa.

L'attacco all'idea del miracolo non si arresta alla confutazione razionale della sua possibilità, ma si estende alla denuncia dell'uso ideologico che di essa è stato fatto. I miracoli, secondo Koerbagh, non sono soltanto illusioni della mente, ma strumenti di potere utilizzati per dominare l'ignoranza e rafforzare le strutture dell'autorità religiosa. La loro pretesa verità si regge su una trasmissione acritica fondata sull'abitudine, sulla paura e sul rispetto verso un presunto sapere specialistico che ha costruito attorno ai miracoli un linguaggio inaccessibile. In realtà, ciò che viene presentato come soprannaturale è sempre frutto di interpretazione e di manipolazione: sono gli uomini, e non Dio, a decretare il prodigio, nel momento in cui proclamano l'interruzione dell'ordine naturale come segno del divino. È dunque il clero a imporsi come mediatore dell'incomprensibile, facendo leva sulla suggestione e sulla finzione, e spacciando come realtà ciò che non può essere né esperito né compreso. L'obiettivo di tale strategia è duplice: da un lato, rafforzare la propria autorità come custodi di una verità che sfugge ai comuni mortali; dall'altro, vincolare i fedeli all'obbedienza cieca, sottraendoli all'uso della ragione e riducendoli a strumenti della propria supremazia.

Koerbagh interpreta questa dinamica come una forma di asservimento intellettuale, poiché l'individuo che crede ai miracoli abdica al proprio giudizio e accetta di essere

governato da un'autorità esterna che gli impone di accettare ciò che non può capire. In tale prospettiva, la fede nei miracoli non è una forma di devozione, ma una rinuncia alla propria libertà razionale. Essa trasforma l'uomo in un soggetto passivo, incapace di distinguere il vero dal falso e dunque privo dei mezzi per sottrarsi all'inganno. Per questo motivo, l'autore equipara la credulità nei prodigi alla schiavitù spirituale, sottolineando che ogni adesione a ciò che contraddice la ragione comporta necessariamente la perdita dell'autonomia. Solo un sapere fondato sulla chiarezza e sulla coerenza può garantire la libertà dell'individuo, mentre ogni sistema che si fonda sul mistero e sull'irrazionale conduce alla soggezione. I miracoli, in quanto espressioni del non-senso elevate a verità religiosa, incarnano dunque la negazione del pensiero e la consacrazione dell'ignoranza come valore.

Tuttavia, l'autore non si limita alla diagnosi delle patologie del credere, ma individua anche le condizioni per il loro superamento. Egli insiste sulla necessità di un esercizio costante del giudizio e della riflessione, capace di smascherare gli artifici retorici e le contraffazioni concettuali su cui si reggono le pretese teologiche. La filosofia, in quanto sapere fondato su evidenze razionali, assume un ruolo liberatore, disvelando le contraddizioni interne alle dottrine religiose e restituendo all'uomo la responsabilità del proprio pensiero. La sfida non consiste soltanto nel negare l'esistenza dei miracoli, ma nel disinnescare il dispositivo ideologico che li rende credibili: questo implica una riforma radicale del modo di conoscere, che passi dal consenso acritico all'analisi rigorosa, dal timore reverenziale alla ricerca del vero. L'educazione all'intelligenza diviene allora l'unico rimedio contro il fanatismo, poiché rende l'individuo capace di resistere agli incantamenti dell'autorità e di riconoscere l'inganno sotto le apparenze della sacralità.

Koerbagh identifica come ulteriore causa dell'errore la confusione fra ciò che è oggetto dell'intelletto e ciò che è oggetto dell'immaginazione. L'uomo che accetta il miracolo come verità compie un atto di scambio tra rappresentazione e realtà, assumendo per vero ciò che è soltanto creduto, e rifiutando come falso ciò che è razionalmente dimostrabile. In tal senso, il pensiero magico non è altro che una patologia della mente, una forma di disfunzione che consiste nel credere che l'inverosimile sia reale, purché lo si desideri abbastanza o lo si ascolti da una fonte reputata autorevole. La religione, nella misura in cui promuove tale atteggiamento, cessa di essere ricerca della verità e diventa esercizio di potere simbolico, che si regge sull'equazione tra oscurità e profondità, tra

incomprensibilità e trascendenza. A ciò Koerbagh oppone una concezione diametralmente opposta, secondo cui solo ciò che è chiaro, intelligibile e comunicabile può essere vero. La verità non è ciò che sfugge all'intelletto, ma ciò che lo alimenta; non è ciò che si impone senza ragione, ma ciò che si mostra nella ragione stessa.

Da questa prospettiva deriva una ridefinizione radicale del concetto stesso di Dio, non più come potenza arbitraria e incomprensibile, ma come principio dell'ordine e della necessità. Un Dio che operasse per miracoli sarebbe un Dio che contraddice se stesso, poiché agirebbe contro il proprio volere naturale, rompendo la coerenza del mondo che ha creato. In tal modo, ogni presunto segno soprannaturale sarebbe non solo un'offesa alla ragione umana, ma anche una negazione dell'essenza divina. La vera conoscenza di Dio si dà dunque non nell'irruzione dell'assurdo, ma nella continuità del reale, nella coerenza del cosmo, nell'intelligibilità delle cose. Il miracolo non è segno della divinità, ma indice della superstizione; non conferma la fede, ma la corrompe; non manifesta la potenza di Dio, ma l'ignoranza degli uomini. Affermare tutto ciò significa demolire l'intero edificio della religione tradizionale, basato sull'inspiegabile, e sostituirlo con una teologia razionale che non accetta come vero ciò che è contrario al pensiero.

Confrontando le tesi espresse da Koerbagh nei paragrafi 6 e 7 del capitolo sedicesimo con gli autori indicati, emerge una frattura radicale nei fondamenti stessi della teologia naturale, della visione cosmologica e della funzione epistemica delle forze invisibili. Spinoza, nell'*Ethica*²¹⁶, contesta l'attribuzione all'uomo di una posizione privilegiata nella creazione, ma si ferma al rifiuto di una finalità morale intrinseca nella natura, senza espungere completamente l'idea di un ordine razionale del mondo come espressione della necessità divina. Koerbagh invece nega qualunque riferimento finalistico all'agire naturale, sostituendo ogni prospettiva teleologica con una concezione meccanicistica e intrascendente. Più netto ancora è il confronto con Bruno²¹⁷, il quale afferma una pluralità infinita di mondi animati da un principio divino immanente e produttivo, dotando il cosmo di una tensione metafisica espansiva che Koerbagh smonta metodicamente riducendo la spiegazione a cause fisiche, inerti, regolate da leggi necessarie e impersonali. Anche la visione hobbesiana²¹⁸, fondata su una fisica del

²¹⁶ Cfr. Spinoza 1677b, I, P. 29-36.

²¹⁷ Cfr. Bruno 1584b, I; 1584d, II.

²¹⁸ Cfr. Hobbes 1651, I, 12.

movimento e una teologia depotenziata, mantiene un residuo di mistero nell'origine delle passioni e nell'adesione del suddito al potere sovrano, dove superstizione e ignoranza giocano un ruolo politico strutturale. Koerbagh abolisce ogni elemento di ambiguità residua: ciò che non è esplicabile fisicamente è semplicemente nullo. De la Court²¹⁹, pur demistificando l'intervento provvidenziale nei meccanismi dello Stato, conserva un registro narrativo dove la virtù civile trova ancora spazi di ispirazione nel timore religioso; Koerbagh invece sovverte questa struttura con una diagnosi materialistica integrale, in cui anche l'origine dell'idea di Dio viene fatta risalire a processi sensibili e non a esigenze etico-politiche. Meyer, nel *Philosophia S. Scripturae interpretes*²²⁰, tenta una mediazione tra interpretazione razionale e rispetto dell'istanza teologica, attribuendo alla Scrittura una funzione didattica razionale ma ancora ancorata alla Rivelazione; Koerbagh scardina completamente questa posizione, riconducendo ogni contenuto biblico a un insieme di errori, metafore e costruzioni linguistiche che devono essere interpretate unicamente con strumenti della fisica e della logica. Uriel da Costa, nel suo esame²²¹ delle tradizioni farisaiche, propone una lettura iconoclasta dell'autorità rabbinica e della dottrina dell'immortalità dell'anima, ma lascia irrisolta la questione del fondamento razionale della legge divina; Koerbagh risolve il problema eliminando l'idea stessa di legge divina e sostituendola con la necessità naturale, così da dissolvere qualsiasi vincolo morale trascendente. Socini²²² riconosce alla ragione un ruolo centrale nell'interpretazione delle Scritture e nell'elaborazione dottrinale, ma lo fa ancora all'interno di un quadro teologico cristiano, dove la volontà divina resta fondativa e normativa; Koerbagh, al contrario, rifiuta in blocco ogni possibilità che la volontà divina possa essere principio ordinatore, considerandola un antropomorfismo senza fondamento reale. Descartes, nelle *Meditationes*²²³, propone una distinzione tra *res cogitans* e *res extensa* che, pur riconoscendo l'autonomia delle leggi fisiche, lascia aperta la porta all'intervento di Dio come garante della verità e dell'ordine del mondo; Koerbagh nega recisamente la necessità di un fondamento divino della verità, sostituendo la garanzia epistemologica

²¹⁹ Cfr. (de la) Court 1662b, I, 6.

²²⁰ Cfr. Meyer 1666, III.

²²¹ Cfr. (da) Costa 1624, II, 3.

²²² Cfr. Socini 1656a, pp. 312-318.

²²³ Cfr. Descartes 1641, AT VII, pp. 62-78.

con il principio di verificabilità sperimentale e con la deduzione razionale delle cause fisiche. Van den Enden, nelle *Stellingen*²²⁴, è quello che più si avvicina al taglio koerbaghiano, nel momento in cui chiede che ogni concetto religioso sia pubblicamente intelligibile e che l'autorità sia fondata su conoscenze accessibili a tutti; tuttavia, non si spinge fino alla totale riduzione della teologia alla fisica. La sua visione, pur laica e razionalistica, conserva margini di tolleranza nei confronti delle credenze religiose se rese compatibili con il bene pubblico, mentre Koerbagh le dissolve senza concessioni. In sintesi, il confronto mostra come Koerbagh, nei paragrafi 6 e 7, porti a compimento una disgregazione sistematica di ogni concetto sovrannaturale o spirituale, conducendo alle estreme conseguenze una critica razionalista che trova precedenti parziali nei testi degli autori citati, ma mai una coerenza così assoluta e una radicalità così intransigente.

La natura senza eccezioni: la distruzione dell'evento soprannaturale

Koerbagh apre il paragrafo ottavo con un'esposizione metodica del legame tra l'indagine sulle cause naturali e la conoscenza autentica delle cose, assumendo che ogni comprensione razionale del mondo debba muovere dalla determinazione chiara dei principi causali che regolano i fenomeni. In questa prospettiva, la causalità non è un dispositivo retorico o uno strumento teologico, ma costituisce il fondamento di qualsiasi sapere affidabile. Egli insiste sul fatto che un'episteme fondata sulla conoscenza delle vere cause è superiore a ogni forma di opinione, congettura o postulato arbitrario, perché sola permette di risalire dalle apparenze sensibili alle strutture stabili della realtà. Il pensiero, per dirsi scientifico, non deve accettare nulla come vero se non ciò che può essere riportato a un principio causale intelligibile, in grado di spiegare coerentemente la natura di ciò che appare. È in questo quadro che l'autore condanna l'atteggiamento di coloro che si arrestano all'effetto senza interrogarsi sulla causa, o che ricorrono a spiegazioni puramente nominali, prive di contenuto conoscitivo, rifiutando in tal modo la fatica dell'indagine per rifugiarsi in enunciati apodittici. Il cuore della sua critica si dirige allora contro le dottrine che, pur pretendendo di spiegare il reale, si affidano a mere parole prive di riscontro oggettivo, adottando un linguaggio oscuro e indecifrabile, spesso mascherato da autorità. In netta opposizione a queste strategie, Koerbagh propone un

²²⁴ Cfr. (van den) Enden 1665, 14.

metodo analitico incentrato sulla riduzione di ogni nozione complessa a un insieme finito di cause comprensibili e verificabili, insistendo sul fatto che ogni spiegazione che non obbedisca a questa struttura va rigettata come vuota e priva di senso. A questo scopo egli ribadisce che il sapere vero non consiste nell'accumulazione di termini tecnici o dogmi autoritari, bensì nella conoscenza rigorosa delle connessioni causali, che permettono di ricondurre ogni fenomeno a una concatenazione di principi naturali, determinati secondo ragione. Questo paradigma implica che la conoscenza non è tale se non include una giustificazione razionale che dia conto della cosa per mezzo della sua causa, rendendo così la realtà non solo pensabile, ma spiegabile. Nel paragrafo successivo, Koerbagh amplia la portata del suo discorso, contrapponendo in maniera netta l'approccio scientifico a quello dogmatico e superstizioso. Egli individua nella pretesa di spiegare il mondo senza fare appello alla causalità razionale uno dei segni distintivi dell'errore e dell'ignoranza, sottolineando come ciò comporti l'adozione di sistemi concettuali infondati, sostenuti solo dalla forza dell'abitudine, dalla reverenza per l'autorità o dal timore della punizione. In tal modo, l'autore denuncia l'intero impianto delle credenze religiose tradizionali, mostrando come esse non siano altro che un insieme disarticolato di affermazioni che si sottraggono sistematicamente a ogni verifica, impedendo la comprensione reale del mondo. Koerbagh insiste sul fatto che un tale atteggiamento conduce inevitabilmente all'asservimento intellettuale, poiché priva gli uomini della capacità di giudicare secondo verità, incatenandoli a parole vuote e a concetti confusi che non corrispondono ad alcuna realtà oggettiva. La sua diagnosi colpisce in pieno l'uso ideologico del linguaggio teologico, che viene smascherato come uno strumento di dominio, fondato sull'opacità semantica e sulla paura, anziché sulla ragione e sulla chiarezza. In opposizione a questa deriva, egli ribadisce che la scienza vera non solo rifiuta l'ambiguità, ma esige che ogni termine impiegato abbia un significato preciso, determinato in base alla sua funzione esplicativa, e che ogni concetto sia definito nei limiti della ragione naturale. La terza parte del ragionamento si concentra sul rapporto tra la lingua e la verità, affermando che la trasparenza del linguaggio è condizione necessaria della conoscenza. Ogni termine, che non rimandi a una realtà concreta, osservabile e determinata, deve essere scartato come inutile o ingannevole. Non è ammissibile che il sapere si fondi su parole che, pur sembrando significative, non designano nulla di reale. In questo senso, Koerbagh riformula radicalmente il rapporto tra concetto e realtà,

chiedendo che ogni concetto venga giustificato non solo in base alla sua coerenza interna, ma soprattutto in virtù della sua corrispondenza con un oggetto reale, determinabile e pensabile. L'intera impalcatura della metafisica tradizionale viene così messa in discussione, in quanto fondata su entità la cui esistenza non può essere provata né dedotta razionalmente, e che servono unicamente a perpetuare l'autorità di chi le enuncia. In contrapposizione, la scienza è presentata come l'unico sapere in grado di produrre conoscenze certe, fondate e universalmente valide, poiché ancorate alla struttura stessa del reale. Il suo compito è decifrare le leggi della natura mediante un'indagine sistematica delle cause, rigettando ogni riferimento a entità fittizie o inverificabili. La verità non è più un dono rivelato, ma il frutto di un percorso di analisi e deduzione che esige chiarezza terminologica, coerenza logica e fondamento empirico. Tutto ciò che non può essere giustificato in questi termini dev'essere considerato una finzione, una menzogna o un abuso. Nell'ultima parte del decimo paragrafo, Koerbagh spinge il suo attacco oltre, affermando che la maggior parte delle credenze comuni è fondata su una totale ignoranza delle cause, e che questa ignoranza viene spesso alimentata deliberatamente da coloro che traggono vantaggio dal mantenimento dell'errore. Il sapere che si fonda sulla causalità naturale è quindi anche un atto di liberazione: solo comprendendo le vere cause si può smascherare l'artificio e dissolvere il potere di chi impone l'oscurità come regola. In questo modo, la scienza non è solo conoscenza, ma anche etica, perché libera gli uomini dalla menzogna e restituisce loro la capacità di pensare autonomamente. Il sapere fondato sulla causa non è solo vero: è anche giusto, perché distrugge il potere fondato sull'inganno e sulla paura, e restituisce all'uomo la sua dignità razionale. La conoscenza delle cause diventa così una forma di giustizia, in quanto ristabilisce la verità contro l'autorità, la ragione contro il dogma, la luce contro l'ombra. In sintesi, la prima parte dei paragrafi otto, nove e dieci del sedicesimo capitolo offre un'esposizione sistematica e intransigente del metodo causale come unico fondamento possibile del sapere autentico, e denuncia con forza l'intero impianto teologico-tradizionale come un sistema ingannevole basato sulla retorica, sull'oscurità e sull'ignoranza deliberata.

Nel prosieguo dell'analisi Koerbagh chiarisce che la vera scienza, in quanto procedura razionale fondata sulla comprensione delle cause, si distingue radicalmente dalle finzioni dogmatiche che si affidano a spiegazioni fondate sul mistero, sull'arbitrio e sull'intimidazione. La funzione primaria del sapere autentico è quella di fornire

spiegazioni intellegibili dei fenomeni, eliminando ogni ricorso a entità immaginarie o potenze invisibili che sfuggano alla verifica logica. Non vi può essere scienza là dove l'intelletto è costretto a fermarsi davanti a parole opache, a concetti artificiali privi di legami con l'esperienza e la realtà. Di conseguenza ogni dottrina che rifiuta l'esame causale deve essere respinta come superstizione, anche qualora venga mascherata da verità rivelata o da sapienza arcana. L'autore insiste sul fatto che non vi è nulla di più nocivo per il progresso della conoscenza umana dell'introduzione di concetti privi di senso, che interrompono il libero esercizio dell'intelletto e inibiscono il desiderio di comprendere. Il danno arrecato da tali concetti non è solo teorico, ma anche pratico e politico: essi generano obbedienza irriflessa, subordinazione al dogma, assuefazione all'autorità. La scienza al contrario spezza il vincolo della soggezione, poiché insegna a non accettare alcuna affermazione che non possa essere sottoposta a esame razionale. L'indagine scientifica, nel suo movimento ascendente dalle cause agli effetti, mostra che ogni fenomeno può essere spiegato sulla base di nessi necessari e universali, rendendo superfluo ogni ricorso al miracolo, al mistero o alla volontà imperscrutabile. Questa impostazione ribadisce che la verità non è un dato rivelato, ma il risultato di un procedimento rigoroso che ha come sola guida la ragione. Non si tratta solo di rigettare gli errori della tradizione, ma di sostituire interamente il loro metodo con un nuovo principio di intelligibilità fondato sul nesso causale. Ogni fenomeno, per essere realmente compreso, deve essere riportato alla concatenazione che lo genera, evitando ogni ricorso a spiegazioni immaginarie. Questo criterio elimina in radice ogni possibilità di mantenere in vita concetti teologici tradizionali, poiché nessuno di essi resiste alla prova della causalità naturale. L'intero universo deve essere interpretato come un sistema coerente di cause ed effetti, in cui ogni elemento trova il suo senso solo all'interno della totalità razionale che lo produce. In tale schema ogni elemento metafisico sovranaturale viene privato di funzione, poiché nessun oggetto o evento può sottrarsi alla rete delle cause che la ragione è in grado di investigare. Non vi è spazio per l'arbitrio, per l'intervento irrazionale o per la sospensione delle leggi naturali. Koerbagh suggerisce che le leggi della natura costituiscano il tessuto profondo del reale, la struttura invisibile ma certa che regola ogni accadere. Di conseguenza il sapere autentico deve consistere nell'individuazione e nella formulazione di queste leggi, in modo tale che ogni fenomeno appaia non come un mistero da accettare, ma come una conseguenza necessaria di principi

conoscibili. Questo implica una trasformazione radicale della mentalità: il mondo non è più un insieme caotico di eventi governati dal caso o dalla volontà divina, bensì un ordine intelligibile accessibile alla ragione umana. La razionalità diventa dunque la chiave per comprendere l'universo, e l'uomo razionale colui che si emancipa dalla schiavitù dell'ignoranza e dalla paura dell'inspiegabile. Il sapere teologico tradizionale, al contrario, impedisce questa emancipazione, poiché non solo si fonda su principi che sfuggono all'esame, ma addirittura vieta l'indagine, condannando l'uso autonomo della ragione come atto di superbia o di empietà. Tale divieto produce effetti devastanti, poiché rende impossibile la formazione di una coscienza libera, fondata sull'intelligenza e non sulla sottomissione. Koerbagh osserva che la vera conoscenza non è mai violenta, ma si impone per la chiarezza delle sue ragioni, per la limpidezza delle sue deduzioni e per la trasparenza del suo linguaggio. L'opacità concettuale e linguistica è invece lo strumento principale di chi vuole dominare, confondere e ingannare. La teologia, presentandosi come scienza del divino, si appropria indebitamente della parola sapere, mentre in realtà si limita a ripetere dogmi incomprensibili, privi di fondamento e refrattari a ogni verifica. Il suo scopo non è spiegare ma proteggere, non chiarire ma oscurare. Essa non si rivolge all'intelletto, ma alla paura, alla tradizione, all'autorità. In questo senso Koerbagh ribadisce che la teologia è nemica della scienza, e che ogni suo concetto va sottoposto a verifica causale. Se tale verifica fallisce, il concetto va rigettato. Non si tratta di sostituire una religione con un'altra, ma di abolire ogni sapere che non abbia come criterio la ragione naturale. Per questo motivo l'autore sostiene che la causa naturale deve diventare l'unico principio interpretativo dell'intera realtà. Solo allora si potrà parlare di vera scienza. A differenza della teologia, che non può dimostrare nulla, la scienza mostra, argomenta, deduce. Essa non si appoggia su autorità, ma su evidenze. In tale prospettiva ogni sapere non fondato sulla causalità è illusione. Chi lo accetta, rinuncia a pensare. Chi lo impone, vuole dominare. Chi lo combatte, si emancipa. Il sapere fondato sulla causa è dunque non solo più vero, ma anche più giusto, perché libera. Il suo linguaggio è chiaro, il suo metodo rigoroso, il suo scopo la verità. Al contrario, il sapere teologico non ha altro scopo che impedire la comprensione, mantenendo l'ignoranza in nome di un'autorità arbitraria. Non si può più tollerare che tale impostura continui a essere accettata come sapere. L'unico sapere legittimo è quello che può giustificare ogni affermazione in base a una causa conoscibile. Solo questo sapere merita il nome di scienza. Solo questo sapere

rende l'uomo libero. In questa seconda parte dei paragrafi otto, nove e dieci Koerbagh completa la sua destrutturazione della teologia come pseudoscienza, ponendo le basi per una riforma integrale del sapere che abbia nella causalità naturale il suo fondamento e nella ragione il suo unico criterio di validità.

Koerbagh concepisce la causalità naturale come criterio esclusivo per distinguere il sapere autentico dalla mistificazione dogmatica, e proprio tale intransigenza lo pone in posizione isolata rispetto ai dieci autori considerati. Se è vero che tutti i pensatori analizzati rivendicano in forme diverse l'autonomia della ragione rispetto al dogma, nessuno di essi spinge tale rivendicazione fino alla cancellazione di ogni nozione teologica che non sia riconducibile a nessi esplicativi deducibili dalla natura stessa. Spinoza²²⁵ attribuisce alla conoscenza causale il rango più alto, ma la integra in una metafisica che attribuisce a Dio la funzione fondativa di tale ordine, rendendo l'intero universo espressione della sostanza divina e conservando così, almeno in termini concettuali, una continuità tra il linguaggio della scienza e quello della religione. Koerbagh, al contrario, liquida ogni impiego filosofico del teologico come superfluo o illusorio, negando valore conoscitivo a ogni asserzione che non sia traducibile in termini di causalità fisica. Meyer²²⁶, nel tentativo di razionalizzare le Scritture, introduce criteri esegetici che tendono a rendere compatibili i contenuti religiosi con la ragione, ma non rigetta la validità del discorso teologico in quanto tale. Il suo metodo mira a reinterpretare, non a distruggere. Anche van den Enden²²⁷, che rifiuta l'autorità della religione rivelata, ritiene comunque ammissibile un linguaggio filosofico che si confronti con i concetti teologici in quanto prodotti culturali. Koerbagh, al contrario, non cerca compatibilità né riconcettualizzazioni: la teologia, in quanto insieme di affermazioni non verificabili, è da lui assimilata alla superstizione e posta fuori da ogni ambito epistemologicamente legittimo. Nella prospettiva dell'autore del *Ligt*, non è sufficiente sostituire i contenuti dogmatici con interpretazioni razionali: è necessario escludere completamente il modello discorsivo della teologia. Neppure Bruno²²⁸, con tutta la sua potenza demistificatrice, adotta una simile radicalità: la sua cosmologia illimitata e animata conserva un fondo

²²⁵ Cfr. Spinoza 1677, I, P. 15; V, P. 36, *schol.*.

²²⁶ Cfr. Meyer 1666, I-VII.

²²⁷ Cfr. (van den) Enden 1665, III-XII.

²²⁸ Cfr. Bruno 1584b, I-III.

metafisico che attribuisce al divino una presenza reale e diffusa nella materia. La sua visione si oppone al teismo statico e gerarchico, ma non cancella la funzione di mediazione simbolica del pensiero religioso. Hobbes, pur riducendo la religione a costruzione politica, conserva nella struttura del *Leviathan*²²⁹ una funzione normativa della teologia civile, legata all'ordine e alla coesione. Machiavelli²³⁰, in forma ancora più pragmatica, mostra come la religione possa servire alla tenuta dello Stato, senza preoccuparsi della sua verità intrinseca: per lui, che un concetto sia vero o falso interessa meno della sua efficacia politica. De la Court²³¹ critica le superstizioni religiose perché nocive per l'interesse comune, ma accetta che una religione razionalmente amministrata possa essere utile al buon governo. Nessuno di questi autori, quindi, esige che ogni sapere debba fondarsi sulla verifica causale come unica garanzia di verità. Socini, infine, pur rigettando molti dogmi cristiani, non abbandona l'orizzonte teologico, ma cerca piuttosto di ripensarne i contenuti in accordo con la ragione, conservando l'autorità della rivelazione e la centralità della figura di Cristo. In Koerbagh, invece, ogni residuo di autorità religiosa è dissolto nel nome della razionalità scientifica, che assume valore esclusivo e normativo. La sua posizione non è un compromesso tra fede e ragione, né un tentativo di reinterpretazione: è un atto di separazione definitiva tra il pensiero e ogni forma di teologizzazione. In questo senso Koerbagh rovescia i fondamenti stessi della gerarchia del sapere stabilita dalla tradizione, ponendo la fisica come criterio assoluto, non in quanto scienza dei corpi, ma come metodo di spiegazione causale universale. Ne risulta una nuova mappa epistemica, dove la scienza è non più una disciplina tra le altre, ma il paradigma in base al quale si misura la legittimità stessa del conoscere. Ogni altro sapere che non si conformi a questo modello è per definizione un errore, una frode o una superstizione. Questa impostazione elimina la possibilità stessa di costruire una teologia razionale, poiché riduce la verità all'esplicabilità causale e la razionalità all'intelligibilità fisica. Se Meyer e Spinoza possono ancora concepire una sorta di *theologia naturalis* fondata su principi universali, Koerbagh denuncia l'inutilità di tale tentativo: l'unica via per conoscere è quella che passa per l'indagine delle cause, e ogni linguaggio che non sia esplicativo o dimostrativo è da rigettare come linguaggio oscuro. Tale radicalismo isola

²²⁹ Cfr. Hobbes 1651, I, 12; IV, 43.

²³⁰ Cfr. Machiavelli 1531, I, 11; II, 2.

²³¹ Cfr. (de la) Court 1662b, I, 6; II, 5.

la posizione di Koerbagh nel panorama intellettuale del Seicento. Gli altri autori cercano sintesi, costruiscono ponti, formulano reinterpretazioni: lui demolisce. Non per negare la religione come fatto storico o sociale, ma per estrometterla dal dominio della conoscenza. La sua scienza non è inclusiva, ma selettiva: non accoglie, separa. E in questa separazione sta la sua forza teorica e il suo isolamento storico. Se la verità è solo ciò che può essere spiegato naturalmente, allora tutto ciò che si pretende vero senza poterlo spiegare è automaticamente falso. Nessun altro autore, nemmeno tra i più critici, accetta fino in fondo le conseguenze di questo assioma. Il risultato è che Koerbagh non produce una teologia alternativa, ma nega che una teologia possa esistere come sapere legittimo.

Koerbagh imposta la trattazione sul piano della necessità fisica, collocando l'universo nella sfera dell'ordine naturale e meccanico e rigettando ogni forma di intervento soprannaturale che alteri la struttura costitutiva delle cose. Nulla può avvenire che contraddica le leggi della natura e ogni evento, anche il più straordinario, va compreso attraverso la causa che lo produce e non in base al prodigio che suscita. In questo quadro, Koerbagh demolisce radicalmente l'idea secondo cui Dio opererebbe al di sopra delle cause seconde, attraverso miracoli, visioni o segni soprannaturali. Tutto ciò che esiste ed è stato, tutto ciò che accade e accadrà, è fondato sulla concatenazione fisica delle cose, da cui scaturiscono in modo necessario tutti gli effetti. L'ordine naturale viene così elevato a principio assoluto, cui devono sottomettersi anche i fenomeni tradizionalmente considerati prodigiosi. In tal senso, Koerbagh respinge in blocco ogni narrazione miracolistica, non solo come falsa ma soprattutto come contraria alla ragione e alla conoscenza della realtà. Se un evento si presenta come contrario all'ordine naturale, ciò significa che è stato descritto in modo erroneo o che l'ignoranza ne ha travisato la causa. L'apparenza del miracolo è solo il prodotto di una percezione fallace o di una spiegazione insufficiente. Nessuna realtà concreta può mai superare le possibilità date dalla natura stessa, e ogni tentativo di affermare il contrario si fonda su una duplice illusione: l'una, che Dio agisca violando le sue stesse leggi; l'altra, che l'essere umano possa comprenderne il senso senza prima conoscerne le cause. Su questa base, Koerbagh riconduce ogni credenza nel soprannaturale all'ignoranza, presentando la superstizione come un errore tanto diffuso quanto pericoloso. L'umanità ha creduto nei miracoli non perché questi esistano, ma perché non ha saputo spiegare ciò che accadeva attorno a sé. A tale ignoranza si sono aggiunte la paura, la manipolazione e l'interesse di coloro che,

attribuendosi il controllo delle narrazioni miracolose, hanno ottenuto potere e influenza. Ma in verità, la sola cosa reale è l'ordine necessario della natura, e ogni sapere autentico consiste nello studio delle sue leggi. Le cause non agiscono per caso, né per volontà esterna, ma secondo la loro essenza e la loro potenza intrinseca. Non esistono deviazioni dalla legge naturale: laddove qualcosa appare come tale, bisogna esaminare meglio il fenomeno. Questo rifiuto del soprannaturale non si limita alla negazione dei miracoli in senso religioso, ma si estende a ogni concezione che presupponga un'eccezione alle regole universali. Anche i presunti eventi straordinari registrati nella storia sacra vengono così dissolti nel quadro di una spiegazione puramente fisica. Non è Dio a manifestarsi nei fenomeni, bensì le cose a mostrarsi secondo la loro potenza naturale. Koerbagh insiste sul fatto che la mente umana deve liberarsi dalle immagini fittizie e dalle narrazioni tradizionali, per orientarsi verso la comprensione razionale e scientifica della realtà. L'idea di intervento divino viene rovesciata: se Dio è la natura, allora nulla può accadere al di fuori della natura stessa. Ogni evento è così parte di un ordine eterno e immutabile, e ogni conoscenza che prescindere da tale ordine è falsa o illusoria. I miracoli, dunque, non sono segni della divinità, ma testimonianze della debolezza della ragione. Quanto più si crede in essi, tanto meno si conosce la natura. La vera teologia coincide con la fisica, perché solo quest'ultima studia l'ordine delle cose così come esse sono, senza aggiunte o distorsioni. L'errore sta nel cercare nella religione ciò che appartiene alla scienza, e nell'attribuire al divino ciò che è proprio delle cause naturali. Non bisogna interrogare i testi sacri o le autorità religiose per comprendere il mondo, ma osservare i fenomeni e analizzarne la struttura. La natura non inganna mai: è l'uomo a ingannarsi su di essa. E quanto più egli rinuncia all'esame razionale, tanto più si consegna all'arbitrio e all'errore. La storia dei miracoli è una storia della credulità, non della verità. Essa mostra fino a che punto l'ignoranza possa deformare il reale. È per questo che Koerbagh esige una rivoluzione del pensiero: non si tratta solo di rifiutare i miracoli, ma di sostituire una visione del mondo basata sull'autorità con una fondata sull'esperienza e sulla ragione. La teologia che pretende di spiegare l'universo attraverso dogmi è priva di ogni valore, perché non si fonda sulla conoscenza ma sulla tradizione. La sola conoscenza valida è quella che rispetta la natura e la segue nei suoi effetti. Anche i profeti, i santi e gli autori delle Scritture hanno frainteso, se hanno creduto nei miracoli. La loro autorità non è garanzia di verità, perché la verità non si fonda su chi parla, ma su ciò che è. E ciò che è,

è ciò che la natura mostra. L'ordine naturale non ha eccezioni: è universale, eterno e immutabile. È qui che si fonda la certezza del sapere. Non bisogna cercare altrove la prova dell'esistenza divina: essa si manifesta nelle cose stesse, nella loro struttura, nella loro necessità. Ogni scienza autentica è scienza della natura, e ogni deviazione da questo principio è una forma di idolatria. Credere nei miracoli equivale a negare Dio, perché significa negare l'ordine che egli stesso è. La negazione del soprannaturale non è un gesto di irreligiosità, ma l'unico atto davvero religioso possibile. Chi conosce la natura, conosce Dio; chi la ignora, lo fraintende. Per questo è necessario liberarsi da ogni superstizione, da ogni mito, da ogni racconto che distorca la realtà. La scienza è l'unica via per accedere al divino, e ogni altra strada conduce al fanatismo. Il vero rispetto per Dio consiste nel riconoscerlo come natura, non nel pensarlo come causa arbitraria di eventi prodigiosi. Il miracolo non esiste: esiste soltanto l'ignoranza che lo crea. Ed è proprio questa ignoranza che va combattuta, attraverso lo studio, l'esperienza e la ragione. Solo così l'uomo potrà conoscere la verità, e vivere secondo essa.

Se si accetta che le cose naturali si sviluppino secondo un ordine determinato da cause prossime e non da decisioni arbitrarie, allora la nozione stessa di miracolo diviene un residuo mitologico che deve essere dissolto mediante un'attenta analisi razionale. È a partire da questo presupposto che l'intera struttura dei dogmi religiosi perde ogni credibilità e fondamento, poiché si fonda su eventi ritenuti soprannaturali che, nella realtà, si dimostrano incompatibili con la natura stabile e ordinata dell'universo. Qualsiasi dottrina che postuli la sospensione delle leggi fisiche in favore di un arbitrio divino si rivela una costruzione umana priva di legittimità conoscitiva e morale. A questa logica non sfugge neppure l'idea della creazione ex nihilo, che si rivela essere un'espressione della volontà di dominio e non un'affermazione fondata sull'esperienza o sulla ragione. Se tutto ciò che esiste è natura e se la natura non può essere distrutta né alterata nella sua essenza, allora ogni discorso sulla creazione deve essere compreso come un'illusione linguistica volta a mascherare l'ignoranza dell'origine e del funzionamento del reale. In questo contesto, l'ipotesi di un intervento diretto di un'entità trascendente nel mondo fisico appare non solo infondata, ma anche logicamente contraddittoria. L'ente che si vorrebbe al di sopra della natura sarebbe in realtà sottomesso al linguaggio e ai concetti che l'uomo ha proiettato su di esso. È quindi chiaro che ogni dogma che si pretenda rivelato e incontestabile si colloca al di fuori della possibilità del sapere. Una dottrina che

non può essere discussa né sottoposta a verifica razionale si trasforma in superstizione e impone la rinuncia all'intelligenza critica. In tale prospettiva, anche i sacramenti e gli articoli di fede tradizionali si rivelano strumenti di potere piuttosto che vie di conoscenza. Essi non servono a illuminare la mente né a elevare la comprensione, ma a consolidare l'autorità di coloro che li amministrano e li interpretano. In questo modo, il sapere teologico si dissolve come nebbia quando viene sottoposto alla luce della fisica e della logica. Nessuna delle affermazioni centrali della religione dogmatica resiste alla prova dell'analisi razionale. Il concetto di incarnazione, quello di redenzione, quello di trinità, non sono altro che favole che, una volta spogliate del linguaggio solenne che le circonda, si mostrano per ciò che sono: miti costruiti per sostenere un ordine gerarchico e clericale. La presunta profondità delle verità di fede si riduce a una vacuità che si nutre del timore e dell'ignoranza. Non appena l'uomo si abitua a ragionare con autonomia, tutto ciò che un tempo era considerato mistero si mostra come artificio. È allora evidente che non si tratta semplicemente di correggere alcune dottrine, ma di rifiutare alla radice il modo di pensare che le ha generate. L'intero edificio della teologia tradizionale si regge su un presupposto fallace: che vi sia un'altra fonte di verità oltre all'esperienza e alla ragione. Ma se questo presupposto viene respinto, come deve essere, allora l'intera struttura cade con esso. La pretesa che certe verità siano inaccessibili alla ragione umana e che debbano essere accettate per fede costituisce un attentato all'intelligenza e un'offesa alla dignità del pensiero. Di fronte a questo quadro, l'unica via coerente è quella della rifondazione integrale del sapere, che non può più concedere alcun privilegio alla rivelazione rispetto all'indagine razionale. Ogni affermazione su Dio, sul mondo, sull'uomo, deve essere sottoposta al vaglio della logica e dell'esperienza, e ciò che non regge a tale esame deve essere scartato come superstizione. L'umanità non ha bisogno di nuovi miti, ma di chiarezza, di rigore, di coerenza. Soltanto una filosofia naturale che si fondi sul metodo scientifico e sul principio di non contraddizione può assumersi il compito di indicare all'uomo la strada della verità. E questa verità non sarà mai una dottrina definitiva imposta dall'alto, ma un cammino di ricerca comune fondato sul confronto, sull'evidenza e sulla trasparenza. Così, l'intero universo simbolico della religione dogmatica viene disgregato non da un attacco emotivo o da un atto di ribellione, ma da un esercizio paziente e inesorabile della ragione. Ciò che resta, dopo questo processo di decostruzione, non è il nulla, ma una nuova possibilità di pensiero, liberata dai vincoli dell'autorità e disponibile

a riconoscere la realtà per ciò che è. La fede cieca cede il passo alla comprensione; il timore all'analisi; la devozione all'autonomia. L'uomo, per la prima volta, si trova a poter guardare il mondo con i propri occhi, senza dover piegare il pensiero alle formule imposte da un sapere dogmatico. In questa prospettiva, la religione non scompare, ma si trasforma radicalmente: da sistema di potere basato sul mistero, essa diviene esperienza interiore fondata sulla conoscenza della natura e sulla capacità di comprendere le cause delle cose. Questo passaggio non avviene senza resistenze, poiché ogni sistema fondato sull'autorità reagisce con forza contro chi ne mette in discussione le fondamenta. Tuttavia, la forza della ragione non risiede nella violenza, ma nella sua capacità di convincere, di spiegare, di mostrare. Ed è precisamente questa capacità che consente alla filosofia naturale di soppiantare la teologia scolastica: non imponendosi con decreti o scomuniche, ma offrendo una comprensione del mondo che sia coerente, verificabile, condivisibile. La verità non ha bisogno di essere protetta dall'errore con la censura, perché è in sé più forte, più luminosa, più salda. Per questo motivo, ogni tentativo di difendere i dogmi mediante l'autorità è il segno del loro fallimento. Solo ciò che può essere spiegato, discusso, criticato, ha diritto di essere creduto. Ed è proprio questo principio che segna il tramonto dell'antico sapere e l'alba di un nuovo modo di pensare, nel quale l'uomo non è più suddito di un potere teologico, ma cittadino della ragione.

La negazione dell'immortalità dell'anima si configura come uno dei momenti più incisivi della sistematica demolizione koerbaghiana dei dogmi metafisici, e trova consonanze significative con alcune elaborazioni materialistiche e razionaliste presenti nelle opere dei suoi predecessori e contemporanei, pur distinguendosi per radicalità e coerenza. In Spinoza, il rifiuto dell'anima come sostanza separata è chiaramente affermato nell'*Ethica*²³², ove l'identità tra mente e idea del corpo dissolve la dualità cartesiana e annulla ogni pretesa di trascendenza *post mortem*. Tuttavia, di seguito nell'opera, Spinoza sembra recuperare una forma di "eternità della mente" fondata sulla sua capacità di comprendere sotto la specie dell'eternità, secondo una modalità di esistenza atemporale ma interna alla struttura logica dell'universo, differente dall'anima immortale della tradizione teologica, ma non coincidente neppure con l'annientamento puro e semplice che Koerbagh postula. Se per quest'ultimo non vi è nulla che sopravviva

²³² Cfr. Spinoza 1677b, II, PP. 13-15; V, PP. 23-30.

alla dissoluzione del composto fisico, per Spinoza rimane una forma di eternità logica della mente come idea. Più prossimi alla radicalità koerbaghiana si rivelano invece gli argomenti di Hobbes, che nel *Leviathan*²³³ nega l'immortalità dell'anima come superstizione fondata su errori di linguaggio e usi impropri delle Scritture. Egli riconduce ogni attività della mente a processi corporei e afferma che la coscienza cessa con la morte, negando ogni sopravvivenza personale. Tuttavia, Hobbes mantiene una certa ambiguità nell'accogliere il lessico cristiano e non esclude la possibilità di una risurrezione miracolosa operata da Dio, punto sul quale Koerbagh si mostra ben più netto e disincantato. Anche Uriel da Costa, nell'*Exame*²³⁴, sostiene l'infondatezza dell'immortalità dell'anima, rigettando ogni ipotesi di ricompensa o punizione ultraterrena: per lui, come per Koerbagh, la religione vera non promette altro che la pace della coscienza in questa vita. Tuttavia, mentre da Costa si limita a contestare le dottrine rabbiniche, Koerbagh inserisce il suo rifiuto in una teoria coerente della natura come unico fondamento ontologico. Descartes, al contrario, costituisce il bersaglio polemico implicito della critica koerbaghiana: nelle *Meditationes*²³⁵, la dimostrazione dell'anima come sostanza pensante e la sua separabilità dal corpo sono assunti come dati certi, ed è proprio questa metafisica dualista che Koerbagh intende rovesciare. La tesi cartesiana secondo cui l'essere della mente è distinto dall'estensione viene dissolta nella concezione koerbaghiana dell'uomo come unità fisico-biologica, senza residui spirituali. Più interessante è il caso di Fausto Socini²³⁶, il quale, pur rifiutando l'inferno eterno e le punizioni soprannaturali, non nega l'anima come sostanza razionale capace di sopravvivere: la sua teologia morale resta fondata sull'idea di una giustizia futura e sulla continuità del soggetto. In questo senso, Koerbagh si pone come oltre-Socini, riducendo la teologia a scienza della natura e rifiutando ogni proiezione escatologica. Meyer, nel *Philosophia S. Scripturae Interpres*²³⁷, sottolinea la necessità di interpretare razionalmente i passi scritturistici sull'anima, e rigetta le letture antropomorfiche, ma non giunge mai a negare ontologicamente la sua esistenza. Koerbagh invece, con la sua

²³³ Cfr. Hobbes 1651, IV, 44.

²³⁴ Cfr. da Costa 1624, II, 4.

²³⁵ Cfr. Descartes 1641, AT VII, pp. 78–79.

²³⁶ Cfr. Socini 1656b, p. 457.

²³⁷ Cfr. Meyer 1666, XV.

nozione di natura come unico essere, fa cadere qualsiasi ipostasi spirituale. Anche in Machiavelli²³⁸, sebbene il tema dell'anima sia assente, il primato della politica e della virtù civile su ogni speranza ultraterrena crea uno sfondo affine all'orizzonte naturalistico del Ligt, ma la differenza di ambito impedisce un vero parallelismo. Bruno, nel *De la Causa*²³⁹, afferma l'unità dell'anima del mondo e la circolazione delle forme, negando l'anima individuale come sostanza separata, ma conserva una visione spiritualista e panteistica, distante dal materialismo esplicito di Koerbagh. Van den Enden, nelle *Stellingen*²⁴⁰, dichiara che ogni dottrina sull'anima deve essere espressa in termini intelligibili e pubblicamente verificabili: in tal senso, l'idea dell'immortalità risulta per lui priva di fondamento. Tuttavia, il suo razionalismo pedagogico non arriva a formulare una vera antropologia materialista, come invece fa Koerbagh. Infine, nei *Politike Discoursen*²⁴¹, Pieter de la Court non tratta il tema direttamente, ma la sua antropologia utilitaristica presuppone un uomo privo di destino ultraterreno, interessato solo alla conservazione e alla prosperità terrena: ciò lo avvicina implicitamente alla posizione del Ligt. Complessivamente, Koerbagh si distingue per aver integrato il rifiuto dell'immortalità in una costruzione filosofica coerente e sistematica, fondata sull'identità di natura e verità e sull'assioma dell'intellegibilità pubblica: solo ciò che può essere spiegato con ragione naturale ha diritto di cittadinanza nel discorso umano. L'anima non sopravvive perché non è altro che una funzione del corpo, e negarlo significa resistere al dominio dell'ignoranza e della menzogna. In questo quadro, Koerbagh si rivela più radicale di Spinoza, più sistematico di Hobbes, più netto di da Costa, più moderno di Socini, più scientifico di Bruno, più ontologico di Meyer, più filosofico di van den Enden e più coerente di de la Court. Nessuno, tra i dieci autori considerati, spinge con altrettanta decisione la razionalizzazione integrale dell'uomo fino alla negazione totale della trascendenza.

Koerbagh apre l'ultima sezione del capitolo con un duplice movimento: da un lato intensifica la dissoluzione di ogni fondamento religioso soprannaturale, dall'altro consolida la propria costruzione naturalistico-razionale come unico ambito di validità

²³⁸ Cfr. Machiavelli 1531, I, 11.

²³⁹ Cfr. Bruno 1584b, II.

²⁴⁰ Cfr. (van den) Enden 1665, 9.

²⁴¹ Cfr. (de la) Court 1662b, I, 8.

conoscitiva. L'attacco diretto ai cosiddetti spiriti o anime celesti mostra, ancora una volta, come l'autore rifiuti qualsiasi concezione della realtà che implichi entità metafisiche o sostanze incorporee: il cielo, inteso come dimora delle anime o sede della divinità, viene ridotto a pura finzione linguistica, a rappresentazione simbolica priva di qualsiasi fondamento reale. L'asserzione che i corpi celesti siano esseri naturali e mortali, soggetti come ogni altra cosa al movimento, alla generazione e alla corruzione, comporta la completa negazione di ogni gerarchia cosmica che differenzi radicalmente il mondo sublunare da quello sovralunare. Viene dunque disgregata la struttura portante della cosmologia religiosa e aristotelico-scolastica: non esiste un ordine superiore rispetto alla natura, né vi è luogo per una sostanza pura o spirituale che possa fungere da principio regolatore o da fine ultimo. La negazione del cielo come luogo metafisico non comporta soltanto l'eliminazione del giudizio escatologico, ma implica la contestazione della trascendenza stessa, concepita come proiezione illusoria di categorie affettive e morali su un piano immaginario. L'essere, per Koerbagh, è tutto nel naturale, e ogni tentativo di collocare altrove il fondamento della realtà rappresenta una fuga dalla conoscenza e un atto di superstizione. Le pretese delle religioni positive di fondarsi su una rivelazione proveniente dall'alto vengono così completamente disinnescate: nessun Dio-persona, nessun mondo superiore, nessuna anima immortale possono essere ammessi nel regno del sapere. L'attenzione viene dunque spostata dal regno delle essenze immutabili a quello delle cose empiriche, osservabili, descrivibili secondo categorie fisico-logiche. La tensione che anima i paragrafi si esprime nella costante insistenza sull'insufficienza del linguaggio comune e dei concetti religiosi ad afferrare la verità: le parole usate per designare Dio, l'anima o il cielo non corrispondono a nulla di reale, e la loro efficacia retorica serve unicamente a perpetuare l'ignoranza e il potere di coloro che ne detengono il monopolio. Di fronte a questa manipolazione, Koerbagh propone il linguaggio della natura, ovvero un discorso fondato sulla necessità, sulla causalità immanente e sulla verificabilità razionale. Non è più questione di credere o non credere, ma di sapere o non sapere, di comprendere o ripetere, di analizzare o subire. In questo senso, la critica al concetto di spirito non riguarda solo le entità angeliche o divine, ma anche l'idea stessa di soggettività umana come realtà autonoma rispetto al corpo: il rifiuto della spiritualità cosmica coincide con il rigetto di ogni dualismo antropologico. Il pensiero è una funzione della materia organizzata, e la mente non sopravvive alla disgregazione del corpo. Il cielo

come sede delle anime è pertanto un'invenzione che nega la realtà e alimenta la finzione morale del premio e del castigo *post mortem*. La morte non apre nessuna porta, non spalanca nessun aldilà: è solo la fine del composto, il termine della sua coesione, la cessazione delle sue funzioni. La paura dell'inferno e la speranza del paradiso vengono così identificate come strategie di controllo ideologico, strumenti attraverso cui le religioni mantengono la popolazione in uno stato di minorità permanente. Koerbagh non si limita a denunciare l'infondatezza di queste dottrine, ma ne mostra la funzione politica, il ruolo pratico nella conservazione dell'ordine costituito. Una conoscenza che voglia dirsi vera deve invece spingersi a rimuovere tali illusioni, restituendo l'uomo alla sua condizione naturale: mortale, finito, soggetto a leggi fisiche che né la fede né il rito possono modificare. In questa prospettiva, anche il tempo cessa di essere un percorso verso l'eternità e si riduce a dimensione interna al movimento, priva di direzione provvidenziale o escatologica. La storia non ha senso ultimo, l'universo non ha intenzione morale, l'esistenza non comporta redenzione. Non c'è alcun "cielo" che aspetti l'anima, perché non c'è alcuna anima separata, e non c'è alcuna salvezza al di fuori della comprensione razionale delle cose. Con ciò, l'intero impianto della teologia tradizionale viene privato del proprio fondamento ontologico: non vi è alcun bisogno di postulare un altro mondo, poiché tutto ciò che esiste è già in atto nella realtà naturale. La verità non è rivelata dall'alto, ma scoperta in basso, nelle cose, nelle cause, nei fenomeni. Se l'uomo vuole essere libero, deve imparare a pensare la propria finitezza, ad accettare la propria mortalità, a riconoscere nella conoscenza naturale l'unica forma legittima di "elevazione". L'universalità della morte, lungi dall'essere una punizione, diventa la garanzia dell'uguaglianza e della ragione, la misura della realtà che non ammette eccezioni divine o anime privilegiate. Anche la visione morale ne risulta trasformata: non si agisce per una ricompensa ultraterrena, ma per il bene razionalmente inteso, per la chiarezza della mente, per la coerenza del giudizio. La virtù non è più imitazione del Cristo o attesa del paradiso, ma discernimento naturale, equilibrio tra passioni e intelletto, libertà di comprendere e di vivere secondo ragione. In questo quadro, i concetti di salvezza, eternità, anima e cielo si dissolvono, e con essi l'intero vocabolario teologico. Rimane la fisica come unica scienza dell'essere, il linguaggio come strumento di verità e la natura come totalità senza oltre.

Koerbagh conclude il suo percorso filosofico restituendo alla ragione la piena sovranità sul pensiero umano, rifiutando ogni compromesso con le strutture della religione rivelata e riconducendo ogni concetto, ogni valore, ogni credenza alla loro origine materiale e linguistica. Nei paragrafi finali, l'autore si concentra sulla necessità di smascherare la potenza mistificante delle parole religiose, che pretendono di nominare l'assoluto ma non fanno che confondere il pensiero e assoggettare le menti. La critica non si limita più ai contenuti teologici, ma colpisce la forma stessa del discorso sacro, individuando nella retorica del mistero, della trascendenza, dell'indicibile, un dispositivo linguistico volto a impedire la conoscenza e a produrre soggezione. L'anima, il cielo, l'inferno, il divino non sono che segni privi di referente, involucri verbali che il potere ecclesiastico usa per orientare la volontà degli individui e conservarne il controllo. Da questa diagnosi nasce l'esigenza di una rifondazione integrale del sapere, che non può più tollerare la coesistenza tra scienza e fede, tra verità e dogma, tra fisica e teologia. Ogni parola deve essere riesaminata alla luce dell'esperienza e della logica, ogni concetto deve essere verificato nella sua coerenza e nella sua corrispondenza al reale. Ciò che non può essere spiegato attraverso le cause naturali va respinto come privo di senso o come prodotto dell'immaginazione. L'intera costruzione religiosa viene pertanto ridotta a fenomeno storico, a forma di potere, a linguaggio mitico da decostruire. Koerbagh si distingue per la radicalità di questa posizione, che non concede nulla al compromesso, nemmeno sotto forma di tolleranza simbolica. Nessun residuo di mistero, nessuna zona franca per la fede, nessuna sospensione del giudizio: tutto deve essere illuminato dalla ragione, tutto deve essere portato al piano della natura, tutto deve essere giudicato con i criteri della realtà osservabile. L'implicazione etica di questa scelta è decisiva. Se non esiste alcun mondo superiore, se non esiste alcuna vita dopo la morte, se ogni uomo è costituito soltanto dal suo corpo e dalla sua mente, allora la responsabilità dell'esistenza ricade interamente sull'individuo. Nessun dio salverà, nessun sacramento purificherà, nessuna autorità spirituale potrà indicare la via: ciascuno è chiamato a vivere secondo intelligenza, senza illusioni, senza consolazioni, senza menzogne. La verità non è promessa da altri, ma conquistata da sé; non è rivelata, ma costruita; non è patrimonio di pochi, ma possibilità di tutti. In questa prospettiva, anche la religione, se intesa come sistema di comportamenti morali fondati su una visione del mondo, può essere salvata solo a condizione di essere interamente rifondata sulla conoscenza naturale. Non più riti,

dogmi, miracoli, sacerdoti, ma studio, ricerca, spiegazione, divulgazione. L'unico culto ammesso è quello della verità, e l'unica liturgia è l'insegnamento razionale. L'intero apparato ecclesiastico risulta quindi non solo inutile, ma dannoso, in quanto perpetua l'errore e ostacola l'emancipazione. La società giusta non sarà quella che tollera le religioni, ma quella che le supera. Anche il linguaggio dell'eternità viene così ribaltato: non si tratta di cercare l'immortalità, ma di accettare la finitudine; non si tratta di fuggire dalla morte, ma di comprenderla; non si tratta di immaginare un mondo perfetto, ma di conoscere questo. La salvezza, nella nuova prospettiva, non è un evento futuro, ma una disposizione presente, non è un premio, ma una chiarezza, non è una grazia, ma una conquista. L'ultima sfida è dunque quella della lingua: liberare le parole dalla menzogna religiosa, riportarle al loro significato autentico, renderle strumenti di comunicazione e non di mistificazione. Koerbagh si assume questo compito con una lucidità estrema, smontando sistematicamente ogni parola sacra, ogni espressione teologica, ogni metafora divina, fino a restituire al lettore un vocabolario mondano, chiaro, condivisibile. Questa operazione non è solo semantica, ma politica: togliere alla religione le sue parole significa toglierle il potere, restituire la libertà alla mente, impedire la manipolazione. La battaglia per la verità è anche una battaglia per il linguaggio. Solo una lingua che dice le cose può sostenere una scienza che spiega il mondo e un'etica che guida l'azione. In questa visione, la conoscenza della natura non è un sapere tra gli altri, ma la condizione di ogni sapere possibile, la struttura portante di ogni sapere vero. La fisica non è soltanto scienza dei corpi, ma grammatica dell'essere, fondamento di ogni filosofia, unica teologia autentica. Non vi è spazio, in tale concezione, per alcuna forma di dualismo, di trascendenza, di rivelazione. Tutto ciò che è, è naturale; tutto ciò che esiste, è conoscibile; tutto ciò che si può dire con verità, si può spiegare con ragione. L'autonomia del pensiero diventa così l'obiettivo finale: pensare da sé, senza autorità esterne, senza dottrine imposte, senza tradizioni cieche. L'uomo emancipato è colui che ha appreso a non delegare più a nessun dio, a nessun testo sacro, a nessun clero, il compito di comprendere la realtà. Questa è la vera riforma, questo è l'illuminismo di Koerbagh: non distruggere la religione per sostituirla con un'altra, ma abolirla come struttura di dominio e rifondare il sapere sull'evidenza, la logica, la necessità. Nessuna forma di misticismo può essere tollerata, nessun residuo di spiritualismo può essere giustificato. Dove c'è oscurità, c'è inganno; dove c'è mistero, c'è potere; dove c'è fede, c'è obbedienza. La verità, al contrario, è luce,

chiarezza, trasparenza. Con questa rivendicazione si chiude il percorso: non una teologia riformata, ma una fisica assoluta; non una religione razionalizzata, ma una ragione liberata. Tutto ciò che è oltre la natura, è invenzione; tutto ciò che non si spiega, si deve respingere; tutto ciò che si crede senza sapere, si deve abbandonare. L'uomo nuovo è colui che abita il mondo senza illusioni, che vive nel tempo senza timore, che conosce la materia e in essa trova la propria verità.

Confrontando la sezione conclusiva del sedicesimo capitolo del *Ligt* con le posizioni espresse nelle quindici opere selezionate, emerge con chiarezza l'eccezionale rigore con cui Koerbagh, proprio nel congedarsi dal lettore, rifiuta ogni ambiguità tra razionalità e fede. Nell'*Ethica*²⁴², Spinoza elabora un sistema fondato sull'identità tra Dio e Natura, ma nel descrivere la mente come "eterna" nella sua parte adeguata, lascia aperta una zona di ambiguità spirituale, nella quale la ragione convive con una forma di beatitudine ontologica che trascende la mera corporalità. Koerbagh invece non tollera alcuna sopravvivenza dell'anima né alcuna metafisica della gioia: l'intelletto è fisico, l'etica è scientifica, la salvezza è immanente. In *Tractatus Theologico-Politicus*²⁴³, Spinoza aveva già affermato che la vera religione consiste nella giustizia e nella carità, ma riconosceva alla Scrittura una funzione pedagogica. Koerbagh rifiuta ogni compromesso: ogni testo sacro va dissolto nei suoi presupposti linguistici, ogni credenza decomposta nella sua origine mistificatrice. Meyer, nel *Philosophia*²⁴⁴, sosteneva la necessità di un'esegesi razionale della Bibbia, fondata su principi universali della ragione. Tuttavia, come Spinoza, ammetteva la possibilità che la Scrittura contenesse un nocciolo di verità accessibile attraverso un uso corretto dell'ermeneutica. Koerbagh rigetta interamente questa premessa: il linguaggio sacro è tutto da smantellare, non da interpretare. Fausto Socini²⁴⁵ insiste sulla centralità della *reformatio Christiana*, e accetta una morale fondata sulla ragione, ma continua a fondare il sistema etico su Cristo come maestro e modello. Koerbagh invece lo rigetta come figura linguistica inventata, come superstizione resa norma. Hobbes, nel *Leviathan*²⁴⁶, analizza la credenza nell'aldilà come

²⁴² Cfr. Spinoza 1677b, V, P. XXIII.

²⁴³ Cfr. Spinoza 1670, XIV.

²⁴⁴ Cfr. Meyer 1666, I.

²⁴⁵ Cfr. Socini 1656b, pp. 509-624, 650-668, 771-789.

²⁴⁶ Cfr. Hobbes 1651, IV, 47.

strumento del potere ecclesiastico e rivendica una religione civile fondata sull'obbedienza al sovrano. Tuttavia, Hobbes mantiene una traccia funzionale di religiosità per motivi politici. Koerbagh, al contrario, non concede nulla: la religione non deve essere riformata ma abolita come apparato linguistico e istituzionale. Nello *Spaccio*²⁴⁷, Bruno denuncia la corruzione della religione, ma si appella a un rinnovamento etico-filosofico di stampo neoplatonico. Il suo "eroe" spirituale è sempre l'anima umana che si purifica attraverso il sapere. Koerbagh respinge ogni dimensione animistica e ogni sopravvivenza dell'idealismo: l'unico eroe è colui che conosce la natura come unica fonte del vero. Machiavelli, nei *Discorsi*²⁴⁸, attribuisce alla religione romana un ruolo positivo nella coesione della *res publica*, e alla cristiana la responsabilità della decadenza politica moderna. Tuttavia, riconosce alla religione una funzione sociale. Koerbagh, al contrario, non ne ammette alcuna: la religione è oppressione o è nulla. Descartes, nel *Discours*²⁴⁹, accetta provvisoriamente l'esistenza di Dio come fondamento dell'evidenza razionale. Ma nel testo rimane sempre una distinzione tra verità rivelata e verità naturale. Koerbagh non concepisce alcuna rivelazione: la verità è solo ciò che si può spiegare fisicamente. Uriel da Costa, nell'ultima parte dell'*Exame*²⁵⁰, condanna la ritualità farisaica e afferma la necessità di una religione naturale, ma non rinuncia all'idea di Dio né alla possibilità di un'etica deistica. Koerbagh va oltre: nessun dio è concepibile se non come parola vuota. Van den Enden, nelle *Stellingen*²⁵¹, propone una dottrina razionale della religione, fondata sulla conoscenza e sulla giustizia. Il suo orizzonte è quello di una società emancipata in cui la religione sia ridotta a sapere comune. Tuttavia, resta in lui un'idea pedagogica della religione, un uso formativo del simbolo. Koerbagh non accetta neppure questa funzione: la religione è da smascherare, non da educare. Infine, de la Court, nei *Politike Discoursen*²⁵², insiste sull'uso politico della religione come mezzo per governare i popoli. Egli è consapevole della sua pericolosità, ma ne accetta l'utilità strategica. Koerbagh rifiuta ogni strumentalismo: anche come inganno utile, la religione resta un

²⁴⁷ Cfr. Bruno 1584d, dial. II-III.

²⁴⁸ Cfr. Machiavelli 1531, I, 12.

²⁴⁹ Cfr. Descartes 1631, AT VI, p. 33.

²⁵⁰ Cfr. (da) Costa 1624, III, 3-6.

²⁵¹ Cfr. (van den) Enden 1665, 12.

²⁵² Cfr. (de la) Court 1662b, I, 6.

ostacolo alla verità. Nessuno degli autori analizzati, pur nella varietà delle loro posizioni, porta la critica fino alle estreme conseguenze epistemologiche, linguistiche e politiche che Koerbagh è disposto a trarre. Egli non cerca di riformare, reinterpretare, educare o contenere la religione: egli la vuole cancellare, letteralmente dissolverla come categoria semantica e come forma del sapere. È qui che si misura la sua radicalità: non più compromesso, ma decostruzione totale; non più adattamento, ma rivoluzione cognitiva; non più religione della ragione, ma ragione contro la religione.

Nel cuore teorico del Ligt si consuma la più profonda delle fratture: quella che separa ogni immagine trascendente del divino dalla sua comprensione come natura necessaria e intellegibile. L'identificazione tra fisica e teologia non rappresenta soltanto un passaggio concettuale, ma un gesto politico e pedagogico che sovverte dalle fondamenta il dispositivo cristiano della verità. Se Dio è la natura, e se conoscerlo significa comprendere il necessario, allora ogni teologia che non sia scienza si configura come menzogna, ogni religione rivelata come costruzione arbitraria, ogni culto come vestigio dell'ignoranza. In questa prospettiva, la liberazione dell'uomo non può più passare per la fede, né per la riforma delle religioni esistenti, ma esige un atto di rottura radicale: la sostituzione del sistema delle credenze con un'etica del sapere, la dissoluzione dell'autorità religiosa nella piena autonomia dell'intelletto naturale. Ciò che Koerbagh enuncia non è una nuova interpretazione del cristianesimo, ma il suo superamento integrale. La verità non è più patrimonio di un testo sacro o di una classe sacerdotale, bensì operazione condivisa della ragione umana. La teologia non è più sapere sulla divinità, ma scienza della natura. La religione non è più obbedienza, ma coerenza con l'evidenza. A partire da questi principi, Koerbagh non solo demolisce ogni mediazione, ma mostra come la loro pretesa legittimità sia il prodotto storico di una degenerazione: il frutto dell'incomprensione dei concetti, della trasposizione di metafore in realtà, dell'uso politico dell'invisibile per giustificare l'oppressione. Ne risulta una nuova immagine del sapere, in cui filosofia, scienza e teologia coincidono, e in cui la libertà non è dono, ma esercizio. Eppure, proprio in questa sistematicità così compatta, si aprono le domande più difficili: può una tale identificazione tra conoscenza e redenzione evitare il rischio di un nuovo dogmatismo? Può la ragione, eretta a giudice supremo, sottrarsi all'accusa di autoritarismo? Non è forse essa stessa, se assolutizzata, una forma di idolatria? Sono interrogativi che il testo non

ignora, ma che spingono oltre i confini della sua esposizione. In essi si gioca la complessa eredità di Koerbagh, la sua tensione irrisolta tra rigore e apertura, tra critica delle autorità e fondazione di nuovi criteri. È qui che si rende necessario il confronto con il pensiero spinoziano, a un tempo così vicino e così distante. Perché, se entrambe le filosofie riconducono Dio alla natura e dissolvono la trascendenza nel necessario, le conseguenze che ne traggono non coincidono: Spinoza costruisce un'etica della gioia, Koerbagh una teoria della lucidità; Spinoza fonda una politica della tolleranza, Koerbagh smaschera le radici della menzogna. La conclusione di questa Dissertazione che segue tenterà di chiarire, una volta per tutte ma senza dimenticare l'incapacità della Storia e della Storia della Filosofia di raggiungere una conoscenza assoluta e indubitabile, questo rapporto, restituendo a Koerbagh la sua singolarità filosofica e storica, e misurandone la portata teorica alla luce di quella lunga stagione di radicalismo razionale che culmina, proprio con Spinoza, nella più ardita delle scommesse moderne: pensare Dio senza religione, la verità senza autorità, la libertà senza speranza.

Conclusione

Coerenza e originalità del progetto filosofico di Adriaan Koerbagh

È soltanto alla fine di questo percorso, lungo e stratificato, che si può intravedere con chiarezza la fisionomia complessiva del progetto filosofico di Adriaan Koerbagh, e la necessità di leggerne l'opera non come una sommatoria eterogenea di testi, ma come un ciclo razionale unitario, articolato e finalizzato, nel quale ogni elemento concorre a un disegno complessivo: restituire alla ragione naturale la capacità di spiegare il mondo, dissolvere la teologia nei suoi fondamenti mitici e linguistici, e fornire ai cittadini degli strumenti concettuali per liberarsi dalla superstizione, dal potere ecclesiastico e dalla retorica delle autorità. Lungi dall'essere un autore episodico, isolato o circoscritto a un singolo gesto eclatante, Koerbagh rivela, se osservato nella totalità delle sue opere, una coerenza interna profonda, in cui teoria, metodo e lessico si intrecciano secondo un disegno consapevole e rivoluzionario. Nulla, nei testi pubblicati tra il 1664 e il 1668, appare lasciato al caso: ogni lemma, ogni scelta terminologica, ogni citazione e ogni forma di critica – implicita o esplicita – risponde a un orizzonte teorico che si fa sempre più netto e sistematico. In questo senso, Koerbagh non è solo il traduttore olandese della *libertas philosophandi*: è uno dei suoi costruttori, forse il più radicale e completo nel tentativo di strutturarla in una forma discorsiva accessibile, universale e immediatamente politica.

Il carattere sistematico di questo progetto emerge non solo dalla costanza tematica dei singoli testi, ma dalla loro architettura complessiva. Il *Woorden-Boek*, con cui si apre il ciclo, costituisce la prima offensiva filosofico-lessicale contro il potere semantico della religione e del diritto: non si limita a fornire definizioni, ma decostruisce, disinnesca e risemantizza le parole-cardine della teologia, smascherandone la funzione ideologica. A partire da questa prima tappa, Koerbagh delinea un metodo che unisce genealogia, linguistica e ragione empirica: ogni parola va riportata alla sua radice, privata della sua opacità sacrale e restituita alla chiarezza naturale del suo significato. È su queste basi che si innesta il *Samen-spraeck*, pubblicato anch'esso nel 1664, e che rappresenta non solo una prosecuzione polemica del primo dizionario, ma un passo ulteriore verso la democratizzazione della filosofia. Qui, per la prima volta, il filosofo si rivolge

direttamente al lettore comune, mettendo in scena un dialogo in cui la critica al clero, alla superstizione e all'autorità ecclesiastica si fa diretta, mordente, corrosiva. Il metodo resta lo stesso, ma si adatta a una forma più agile e divulgativa, che anticipa le scelte stilistiche del *Bloemhof*. Il *Samen-spraeck* costituisce in questo senso la soglia di passaggio tra la critica semantica e l'esposizione sistematica del sapere.

Il *Bloemhof*, infatti, non è soltanto un dizionario divulgativo: è una vera e propria enciclopedia della ragione, in cui Koerbagh raccoglie, ordina e interpreta i saperi disponibili del suo tempo – dalla medicina alla botanica, dalla grammatica alla teologia, dall'astronomia alla filosofia – per restituirli alla lingua volgare, privi di oscurità, autorità sacrali o latinismi esoterici. Il sapere deve essere comprensibile perché è di tutti: ogni forma di oscurità linguistica è già una forma di potere. In questo, il *Bloemhof* non rappresenta un'appendice marginale, ma un momento centrale del progetto koerbaghiano: è lì che prende forma la connessione tra linguaggio, natura e ragione, ed è lì che la critica alla teologia diventa una scienza positiva del mondo. Il lessico enciclopedico si trasforma in uno strumento politico, e il naturalismo si salda all'antidogmatismo nella forma di un sapere libero, chiaro, antigerarchico. A coronamento di questo percorso si situa il *Ligt*, l'unica vera opera teorica in senso stretto, che non rinuncia alla forma argomentativa ma la struttura in paragrafi e sezioni, mantenendo sempre saldo il legame tra teoria e prassi. Qui, Koerbagh espone con estrema chiarezza le basi razionali della teologia naturale: la salvezza non è un dono divino, né un premio dopo la morte, ma una condizione razionale e conoscitiva dell'essere umano; la verità non è nei misteri, ma nella comprensione chiara delle cause naturali; la religione non è che un'espressione linguistica della paura, e va riformata integralmente dalla scienza e dalla filosofia.

Questa progressione – dal lemma alla critica, dalla divulgazione alla trattazione sistematica – mostra con evidenza che Koerbagh non lavora per accumulazione, ma per sintesi: ogni opera riprende, amplifica e supera la precedente, conducendo verso un unico orizzonte teorico. La centralità della lingua, la funzione emancipativa del sapere, la critica della teologia come linguaggio del potere e la difesa di una religione naturale fondata sulla conoscenza costituiscono le linee direttrici costanti dell'intero ciclo. In questo senso, parlare di "coerenza" non basta: bisognerebbe parlare di un vero e proprio sistema filosofico disseminato nei generi, nei lessici e nei registri. Se Koerbagh non costruisce una metafisica compatta, come farà Spinoza, è solo perché sceglie di intervenire là dove

la filosofia incontra la vita, dove la scienza incontra la lingua comune, e dove la religione incontra la paura. Non si tratta di un limite, ma di una strategia: colpire il dogma non dall'alto di una teoria, ma dalla base del discorso che lo sorregge.

Nel cuore del progetto koerbaghiano si situa il rapporto tra linguaggio e verità: un nesso che attraversa in profondità il *Woorden-Boek* e il *Samen-spraeck*, e che definisce il primo stadio del suo sistema filosofico. Koerbagh non considera il linguaggio come un semplice strumento espressivo, ma come la sede primaria della costruzione e della distorsione della realtà. È nelle parole, e nel potere che esse veicolano, che si annida l'illusione teologica: ogni dogma si afferma attraverso un lessico che lo rende intoccabile, e ogni istituzione che lo protegge si radica in un discorso che ne occulta l'origine storica e politica. Il *Woorden-Boek* nasce per disarticolare questa macchina semantica: definendo i termini della teologia e del diritto, Koerbagh ne rivela la vacuità, l'infondatezza, la costruzione arbitraria. Ogni definizione diventa un atto critico; ogni lemma, una sfida diretta all'autorità religiosa. Non si tratta di un dizionario neutro, ma di una genealogia in forma alfabetica, in cui le parole vengono smontate nei loro elementi fondamentali per svelarne la funzione ideologica. E proprio in questo processo, Koerbagh stabilisce un principio metodologico radicale: la verità non sta nell'accettazione dell'autorità, ma nella chiarezza razionale del significato.

A fianco di questa impresa, e in stretta continuità con essa, si colloca il *Samen-spraeck*, che costituisce l'adattamento polemico di quel medesimo metodo a una forma dialogica, accessibile, divulgativa. Qui il filosofo non parla più da lessicografo o da studioso, ma assume la voce del cittadino che interroga, che confuta, che oppone la chiarezza alla superstizione. La scelta del dialogo non è solo stilistica: è una presa di posizione politica, è la simulazione di un confronto reale tra due paradigmi – quello della ragione e quello dell'autorità – messi a nudo nella loro irriducibile opposizione. Nel *Samen-spraeck*, Koerbagh sperimenta un modello di comunicazione orizzontale, in cui il sapere non si impone, ma si costruisce attraverso la confutazione paziente dell'errore. Il contenuto rimane quello del *Woorden-Boek*: critica alla trinità, alla divinità di Cristo, al miracolo, al mistero, alla resurrezione, alla grazia. Ma qui quel contenuto si piega alla forma dell'interlocuzione pubblica, si fa pedagogia civile, si espone al lettore nella sua immediatezza, senza apparato, senza apparente dottrina, ma con una lucidità corrosiva

che rende ogni affermazione un detonatore di pensiero critico. Il dialogo non educa, sovverte.

Questo passaggio dal dizionario al dialogo rappresenta molto più di una variazione formale: è la dimostrazione che il pensiero di Koerbagh è già orientato all'azione, già pensato per essere diffuso, discusso, condiviso. La filosofia non è mai monologo: è sempre dissenso. E questa convinzione attraversa entrambe le opere del 1664, determinandone tanto la struttura quanto la destinazione. Se il *Woorden-Boek* parla a chi ha già gli strumenti per comprendere, il *Samen-spraeck* tenta di fornirli: crea uno spazio discorsivo dove l'uso corretto delle parole diventa la base per il riconoscimento reciproco, per l'autonomia del giudizio, per la costruzione di un sapere non più verticale ma condiviso. È in questo senso che entrambe le opere, pur diverse nel registro e nell'intento, condividono un medesimo fondamento teorico: la ragione non è un dono per pochi, ma una possibilità per tutti, a condizione che il linguaggio venga liberato dal suo vincolo con il sacro.

Inoltre, tanto il *Woorden-Boek* quanto il *Samen-spraeck* mostrano che Koerbagh non intende semplicemente criticare la religione: egli vuole smontare l'intero apparato ideologico che rende possibile la sua sopravvivenza. Non c'è, in queste opere, alcuna concessione alla teologia tradizionale, né alcuna mediazione con le autorità del tempo: la critica è frontale, il rifiuto netto, l'intenzione apertamente sovversiva. Il lessico stesso è trasformato in un campo di battaglia: ogni parola ricondotta al suo significato naturale è una sconfitta per il dogma, ogni definizione spogliata della sua aura è un passo verso la libertà. In questo, Koerbagh si dimostra filosofo tanto quanto linguista, e anzi, proprio nella sua opera lessicografica, rivela una consapevolezza filosofica che non si limita alla teoria, ma si esercita direttamente sulla materia della lingua.

Infine, il legame tra queste due opere e il resto del corpus non è solo tematico, ma strutturale. Senza il *Woorden-Boek*, il *Bloemhof* non avrebbe le sue fondamenta semantiche; senza il *Samen-spraeck*, il *Ligt* mancherebbe del suo primo tentativo di teologia razionale in forma pubblica. Ogni passaggio è preparato dal precedente, ogni svolta è radicata in un'esigenza già maturata. Non c'è frattura, né discontinuità. L'intero ciclo si costruisce sulla premessa che il pensiero, per essere efficace, debba essere comprensibile; e che la comprensione passi sempre, inevitabilmente, attraverso il linguaggio. È da qui che prende forma l'ambizione più profonda di Koerbagh: fare della

filosofia non una disciplina accademica, ma una pratica discorsiva, un esercizio collettivo, una scienza dell'emancipazione.

Il *Bloemhof* costituisce il terzo movimento del ciclo koerbaghiano, e ne rappresenta il momento più esplicitamente enciclopedico e didattico. Non è soltanto una prosecuzione del *Woorden-Boek*, né un ampliamento del *Samen-spraecck*, ma l'innesto definitivo della filosofia naturale e del razionalismo linguistico all'interno di un progetto universale di alfabetizzazione scientifica e politica. L'opera, travestita da dizionario popolare, è in realtà una macchina di guerra concettuale: ogni lemma smonta un concetto tradizionale, ogni definizione oppone chiarezza a mistero, natura a grazia, causa a miracolo. Il *Bloemhof* funziona come un laboratorio per la produzione di un sapere condiviso e disincantato, accessibile e verificabile. La sua organizzazione alfabetica, apparentemente neutra, serve in realtà a spezzare la narrazione lineare della teologia e a sostituirla con un archivio diffuso di concetti razionali, articolati secondo un ordine non gerarchico, ma logico e comunicativo. La verità non è più il risultato di una rivelazione, ma il frutto di un lavoro collettivo sulla lingua, sul mondo e sulla mente umana.

In questo senso, il *Bloemhof* costituisce anche un manifesto teorico implicito: Koerbagh vi espone, lemma dopo lemma, una visione del mondo coerente con i principi della filosofia naturale moderna, ma sempre ancorata a una prospettiva morale e politica. La natura è comprensibile perché è ordinata, e l'essere umano può comprenderla perché è parte di essa. Non c'è, nell'universo, nulla di miracoloso: tutto accade secondo leggi determinabili e spiegabili. È questa la base del sapere: non una dottrina rivelata, ma una pratica di osservazione, ragionamento e comunicazione. Il linguaggio, quindi, non è soltanto un mezzo, ma il luogo stesso della costruzione della verità. Per questo Koerbagh insiste sulla necessità di tradurre ogni sapere nel linguaggio comune: perché solo ciò che è condiviso può essere vero, e solo ciò che è chiaro può essere giusto. In questa prospettiva, il *Bloemhof* non è meno politico del *Samen-spraecck*, anzi, ne espande l'ambizione: non più solo critica, ma costruzione; non più solo opposizione, ma proposta.

Ciò che distingue il *Bloemhof* da ogni altro testo dell'epoca è il suo radicale rifiuto dell'esoterismo. Nessun sapere deve restare confinato a una casta, nessuna parola deve sfuggire alla comprensione del lettore. In questo, Koerbagh rovescia l'intera tradizione umanistica e teologica: dove gli altri fondano il prestigio sul latino, sull'autorità e sulla difficoltà, egli oppone l'olandese, l'evidenza e la chiarezza. L'enciclopedia diventa così

un gesto egualitario, una sfida politica, un atto di giustizia epistemica. Ogni definizione che smonta un mistero è un colpo inferto al potere, ogni lemma che restituisce una parola al suo significato naturale è un passo verso l'emancipazione. Il sapere, per Koerbagh, è inseparabile dalla libertà: non si può essere liberi se non si comprende, e non si può comprendere se il linguaggio è distorto. Il *Bloemhof* è il luogo in cui questa intuizione diventa metodo, struttura e contenuto.

Inoltre, il *Bloemhof* contiene già in nuce molti dei temi che verranno sviluppati nel *Ligt*: la concezione della religione come effetto della paura, il rifiuto della provvidenza, la dissoluzione del concetto di grazia, l'identificazione tra Dio e natura. Ma qui tutto è ancora affidato alla forma del lemma, alla brevità della definizione, alla potenza ellittica dell'enciclopedia. Il *Ligt* non farà che esplicitare, ordinare e articolare ciò che nel *Bloemhof* era suggerito. In questo senso, il dizionario prepara il trattato: ne costituisce la premessa logica, la base linguistica, la condizione teorica. Non è un testo minore, ma un fondamento. E questo legame tra le due opere mostra, ancora una volta, che il pensiero di Koerbagh si sviluppa per stratificazione progressiva: ogni libro porta in sé quello successivo, e ogni fase del progetto contiene già l'intuizione della fase seguente.

Va infine sottolineato come il *Bloemhof* sia anche, in senso proprio, una pedagogia della realtà. L'enciclopedia di Koerbagh non mira soltanto a spiegare, ma a formare. Non trasmette un sapere statico, ma un'attitudine: quella di dubitare, di analizzare, di cercare il significato autentico delle parole e delle cose. È un testo che insegna a pensare, e che lo fa non attraverso il precetto, ma attraverso l'esempio. Ogni voce è un esercizio di libertà, ogni spiegazione è un invito all'indipendenza di giudizio. In questo, il *Bloemhof* rappresenta una tappa imprescindibile del ciclo: perché mostra come la filosofia, per essere efficace, debba farsi linguaggio comune, e come il sapere, per essere giusto, debba essere accessibile a tutti. Koerbagh non scrive per una élite: scrive per un popolo. E proprio per questo, il suo progetto è tanto radicale quanto necessario.

Il *Ligt*, ultima delle quattro opere del ciclo, è il punto di arrivo più compiuto e sistematico della riflessione koerbaghiana. Qui, il progetto di una riforma radicale della religione viene portato a piena maturazione: la teologia non è più solo sottoposta a critica, ma viene rifondata integralmente a partire da principi razionali, naturali e universali. Nulla, nella struttura del *Ligt*, richiama l'organizzazione enciclopedica dei testi precedenti: al contrario, il trattato si presenta come una costruzione ordinata per paragrafi

numerati, che si susseguono secondo una logica stringente e progressiva. Questo cambio di registro non è secondario: segnala la volontà di abbandonare ogni ambiguità divulgativa per affermare, con rigore teoretico, che la vera teologia è scienza della natura, e che la salvezza è una condizione razionale dell'intelletto umano. Il titolo stesso dell'opera – *Una luce che splende nelle tenebre* – esplicita l'intenzione di Koerbagh: offrire un criterio di verità che non dipenda da rivelazioni, autorità o testi sacri, ma dalla chiarezza delle idee e dalla loro corrispondenza con l'ordine naturale.

In questo senso, il *Ligt* non è un'opera religiosa, ma un trattato filosofico sul significato della religione. Koerbagh non si limita a negare le principali dottrine cristiane – la trinità, l'incarnazione, la grazia, il peccato originale – ma ne mostra l'origine nella paura, nell'ignoranza e nella manipolazione linguistica. La religione, così come la si conosce, non è altro che una narrazione costruita per dominare: un apparato mitico che si regge sulla non conoscenza delle cause naturali. Il miracolo, l'evento soprannaturale, è solo l'effetto della nostra ignoranza: ciò che non comprendiamo, lo chiamiamo prodigio; ciò che ci spaventa, lo chiamiamo castigo. Per Koerbagh, il compito della filosofia è dissolvere questi errori, ricondurre ogni fenomeno a una causa e ogni affermazione a una prova. La vera religione non consiste nell'adorazione di un Dio personale, ma nella conoscenza delle leggi dell'universo. Con questa affermazione, Koerbagh si colloca nel cuore del razionalismo moderno, ma ne offre una declinazione singolare, al tempo stesso polemica e propositiva.

Il *Ligt* è anche una risposta diretta alla teologia politica del suo tempo. Laddove il pensiero religioso tradizionale lega la salvezza all'obbedienza, alla fede cieca, al rispetto dei dogmi e all'intermediazione della Chiesa, Koerbagh nega ogni forma di autorità spirituale che non sia quella della ragione. Nessuno può salvare l'anima altrui, nessun sacerdote può perdonare, nessun rito può trasformare. La salvezza, se esiste, è nella comprensione chiara del vero e nella pratica coerente del bene naturale. Non esiste un regno dei cieli dopo la morte, né un inferno eterno: esistono stati mentali, condizioni conoscitive, forme di vita. La distinzione tra giusto e ingiusto, tra beato e dannato, non è ultraterrena, ma terrena, e si misura con la capacità dell'individuo di conoscere, comprendere e vivere secondo natura. In questo, Koerbagh anticipa alcune delle tesi più radicali del razionalismo successivo, ma lo fa con una lucidità e una nettezza che non hanno eguali nei suoi contemporanei.

Va poi rilevato come il *Ligt* non rinunci alla dimensione pedagogica che caratterizzava le opere precedenti. Sebbene il tono sia più rigoroso, la struttura per paragrafi e la scelta di scrivere in lingua volgare mantengono fermo l'obiettivo di parlare a tutti. Non è un testo destinato ai filosofi, ma ai cittadini: una teologia che si fa politica, una filosofia che si fa etica civile. La forma argomentativa non è un'esclusione, ma un invito: chiunque può seguire il ragionamento, chiunque può giudicare la verità delle proposizioni, chiunque può sottrarsi all'illusione clericale per riconoscere la chiarezza delle cause naturali. In questo, Koerbagh conferma la coerenza del suo progetto: non costruisce un sistema chiuso, ma un percorso aperto, in cui il sapere diventa possibilità di emancipazione.

Infine, il *Ligt* rappresenta il compimento della teoria koerbaghiana della salvezza: una teoria che non presuppone la rivelazione, ma l'intelligenza; che non promette la vita eterna, ma la pace interiore; che non costruisce un paradiso, ma restituisce la serenità del pensiero chiaro. Non si tratta di un gesto nichilistico, né di una negazione della religione in quanto tale: si tratta di una riformulazione profonda, in cui il sacro viene ricondotto al vero, e il divino al naturale. In questo, Koerbagh non distrugge: riforma. Ma lo fa alla radice, demolendo i presupposti linguistici, teologici e politici della religione istituzionale, per proporre una spiritualità nuova, fondata sulla conoscenza e sulla libertà. Il *Ligt* è dunque la chiusura necessaria di un ciclo iniziato con il lessico e concluso con il logos: dal lemma alla legge naturale, dalla parola alla verità, dalla definizione alla salvezza.

Nel ripercorrere l'intero ciclo koerbaghiano, appare con evidenza come l'unità del suo pensiero non si fondi su una metafisica astratta o su una visione sistematica del mondo, ma su una coerenza metodologica e funzionale: Koerbagh si muove sempre all'interno dello stesso orizzonte – quello della ragione naturale, della chiarezza linguistica e dell'autonomia individuale – e ogni sua opera rappresenta un modo diverso di agire su questo orizzonte, a seconda del pubblico, del genere letterario e dell'intensità della critica. Non si tratta, dunque, di un filosofo deduttivo, che espone verità prime e ne ricava conseguenze, ma di un pensatore architettonico, che costruisce un edificio razionale pezzo per pezzo, definizione dopo definizione, lemma dopo lemma, paragrafo dopo paragrafo. Eppure, proprio questa costruzione progressiva rivela, nella sua interezza, una visione filosofica fortemente unitaria: per Koerbagh, la natura è tutto ciò

che esiste; la ragione è il solo criterio di verità; il linguaggio deve esprimere ciò che è, e non ciò che si crede; la religione va ricondotta alla conoscenza naturale, e la salvezza è una condizione della mente razionale, non un premio ultraterreno.

Questo nucleo teorico, mai esposto in forma di sistema, si articola comunque secondo alcune direttrici fondamentali. La prima è la continuità tra conoscenza e libertà: non c'è, nel pensiero di Koerbagh, alcuna separazione tra sapere e agire, tra intendere e vivere. La verità non ha valore se non diventa forma di vita, e la vita non è autentica se non si fonda sulla verità. In questo, egli si colloca nella scia di quel razionalismo etico che, pur con modulazioni differenti, attraversa il pensiero radicale olandese della seconda metà del Seicento. Ma Koerbagh si distingue per la radicalità della sua proposta: egli non solo rifiuta i dogmi religiosi, ma anche ogni forma di autorità epistemica che pretenda di sostituirsi al giudizio individuale. Né Chiesa, né scuola, né tradizione possono legittimamente fondare il sapere: solo la ragione umana, esercitata senza vincoli, ha questo diritto. Da qui discende la sua insistenza sul linguaggio comune, sulla chiarezza, sull'accessibilità: perché non c'è libertà senza comprensione, e non c'è comprensione se il sapere resta oscuro.

La seconda direttrice è il naturalismo integrale: tutto ciò che esiste è natura, e nulla accade al di fuori delle leggi naturali. Questa convinzione attraversa ogni pagina del corpus koerbaghiano, e ne costituisce la base teorica implicita. Koerbagh non si limita a negare i miracoli: nega la stessa possibilità di una realtà "altra", sovranaturale, che possa interferire con l'ordine delle cause. Dio non è un agente esterno, ma il nome che diamo all'insieme delle leggi dell'universo; la provvidenza è un'invenzione; la grazia è un inganno semantico; la resurrezione è un mito. Ciò che conta è il mondo così com'è: spiegabile, coerente, unitario. In questo, Koerbagh rovescia la teologia tradizionale non con un atto di fede opposto, ma con una richiesta di prova, di chiarezza, di intelligibilità. Egli non crede nella verità: la cerca, e la sottopone continuamente al vaglio della ragione.

Un terzo elemento strutturale della sua filosofia è la dissoluzione dell'opposizione tra teoria e prassi. Ogni opera di Koerbagh è, al tempo stesso, una diagnosi e una terapia: smonta un errore e fornisce uno strumento; denuncia una falsità e offre una spiegazione alternativa; critica un potere e suggerisce un modello di sapere. Questo fa sì che il suo pensiero non sia mai separabile dalla sua funzione politica. Koerbagh non scrive per costruire una dottrina, ma per trasformare la mente del lettore; non per fondare una scuola,

ma per suscitare una consapevolezza. Ogni lemma, ogni dialogo, ogni paragrafo è un gesto di emancipazione. Non c'è spazio, nel suo lessico, per la neutralità: ogni parola prende posizione, ogni definizione è un atto di liberazione. In questo senso, la sua è una filosofia dell'azione, non perché tracci un programma politico, ma perché agisce già nel momento in cui si esprime.

Infine, va sottolineato il carattere pubblico, e per certi versi "civico", del suo progetto: Koerbagh non si rivolge ai filosofi, ma ai cittadini; non cerca di convincere una minoranza colta, ma di formare una maggioranza razionale. La sua è una pedagogia della libertà: egli scrive per insegnare a pensare, a dubitare, a comprendere. Non impone verità, ma strumenti; non pretende adesione, ma esercizio. È in questa direzione che va compresa anche la sua decisione di scrivere in olandese, di evitare il latino, di usare la forma dialogica e il lemma alfabetico: non si tratta di scelte retoriche, ma di decisioni filosofiche. Rendere il sapere accessibile significa renderlo giusto; rendere la verità chiara significa renderla utile. In questo, Koerbagh si mostra all'altezza della più alta tradizione illuministica, anticipandone molti tratti ma senza dividerne la temperanza: dove gli altri propongono una riforma, egli agisce una rottura; dove gli altri cercano compromessi, egli disegna una linea di demarcazione.

Tutto ciò mostra che, ben lontano dall'essere un autore marginale o isolato, Koerbagh rappresenta uno dei momenti più coerenti e incisivi della filosofia radicale del Seicento. Il suo pensiero si costruisce non contro, ma dentro la crisi della teologia e della politica tradizionale, e ne trae le conseguenze più estreme. Non propone una nuova religione, ma una nuova ragione; non un altro dogma, ma un altro metodo. Ed è in questo, più che in qualsiasi altra formula, che si misura la sua attualità.

A rendere ancora più denso e problematico il profilo di Koerbagh è il confronto necessario con la figura di Spinoza, che ne accompagna, in filigrana, ogni passo. I due condividono il medesimo ambiente intellettuale, gli stessi strumenti concettuali, un'identica matrice antiteologica. Entrambi assumono come punto di partenza il rifiuto del soprannaturale, la critica al miracolo e l'identificazione di Dio con la natura; entrambi leggono la Bibbia come testo umano, storicamente determinato e linguisticamente manipolabile; entrambi fanno della chiarezza un criterio veritativo e della ragione un'istanza normativa. Eppure, malgrado questa fitta rete di corrispondenze, i loro cammini divergono profondamente nella forma, nella destinazione e nel tono. Spinoza

costruisce un sistema, Koerbagh un ciclo; Spinoza teorizza l'immanenza in forma geometrica, Koerbagh la espone per lemma e per dialogo; Spinoza pensa l'uomo nella sostanza infinita, Koerbagh lo pensa nel linguaggio finito.

Questa differenza non è solo stilistica. Spinoza muove da una ontologia rigorosa che si sviluppa attraverso deduzioni razionali fondate su definizioni assiomatiche, e da lì risale al mondo, alla mente, alla società. Koerbagh parte invece dalla lingua, dai concetti quotidiani, dalla concretezza della comunicazione, e attraverso di essi decostruisce i presupposti dell'autorità teologica e politica. La filosofia di Spinoza è una macchina logica che tende all'assoluto; quella di Koerbagh è una pratica discorsiva che tende alla chiarezza. Da un lato l'eternità della sostanza, dall'altro la trasparenza del lemma. Ciò non significa che Koerbagh sia un pensatore inferiore o "minore": al contrario, è proprio questa sua aderenza al linguaggio comune che gli consente di agire direttamente sulla coscienza collettiva, senza passare per le mediazioni della metafisica. Mentre Spinoza costruisce un'etica della beatitudine, Koerbagh propone un'educazione alla libertà.

Anche dal punto di vista della destinazione sociale del pensiero, i due autori si collocano su piani diversi. Spinoza si rivolge a lettori in grado di affrontare una deduzione geometrica e di penetrare una struttura teorica densa e complessa; Koerbagh si rivolge a un pubblico ampio, diffuso, potenzialmente universale. La sua scelta dell'olandese non è solo politica: è teorica. Scrivere nella lingua del popolo significa affermare che il sapere non è patrimonio di una minoranza colta, ma diritto di tutti. È in questo senso che si può parlare, per Koerbagh, di una vera e propria filosofia democratica, non tanto nei contenuti – che pure puntano a una radicale eguaglianza intellettuale – quanto nella forma e nei mezzi. Ogni lemma è un atto egualitario, ogni definizione una restituzione di potere al lettore. In questo, egli si distingue anche da Spinoza, che pure condivide l'idea di una comunicazione filosofica orientata alla libertà, ma che non rinuncia mai al filtro del metodo.

Nonostante ciò, sarebbe un errore separare i due pensatori come mondi incompatibili. Koerbagh non è l'"altro" rispetto a Spinoza, né il suo doppio radicalizzato. Il loro pensiero si compenetra, si nutre dello stesso terreno, si rafforza nella dialettica. Il *Tractatus*, con la sua teoria della religione naturale, della lettura storica della Scrittura, della libertà di filosofare, trova nel *Ligt* un alleato implicito ma tenace. Allo stesso modo, l'*Ethica* e il *Woorden-Boek* condividono il rifiuto delle cause finali, la centralità della

conoscenza adeguata, la dissoluzione del miracolo. Le divergenze sono reali, ma le complicità lo sono altrettanto. È per questo che emancipare Koerbagh da Spinoza non significa isolarlo, ma riconoscergli una voce autonoma in un coro condiviso: un timbro differente, ma interno alla stessa armonia.

Inoltre, non va sottovalutato il fatto che, pur in assenza di testimonianze dirette che provino una frequentazione personale, le loro opere si parlano, si rispondono, si completano. Se Spinoza offre una fondazione teorica dell'immanenza, Koerbagh la declina in forma pedagogica; se Spinoza pensa la libertà come conoscenza dell'ordine necessario, Koerbagh la pensa come chiarificazione linguistica; se Spinoza vuole costruire un sapere necessario e universale, Koerbagh intende renderlo comunicabile e condiviso. In questo senso, Koerbagh potrebbe essere letto come il divulgatore radicale della filosofia spinoziana, ma sarebbe ancora riduttivo. Egli non si limita a rendere accessibile un pensiero altrui: lo integra, lo sfida, lo reinterpreta secondo categorie proprie. Non si pone accanto a Spinoza, ma in tensione creativa con lui.

Infine, va riconosciuto che proprio questa tensione – tra rigore sistematico e chiarezza discorsiva, tra sostanza e lingua, tra eternità e tempo storico – costituisce uno dei tratti più fertili del pensiero radicale olandese. Koerbagh e Spinoza, insieme, definiscono un campo teorico in cui la libertà si gioca tra il pensare e il parlare, tra il capire e il dire, tra l'essere e il comprendere. Koerbagh, da questo punto di vista, è necessario a Spinoza quanto Spinoza lo è a Koerbagh: senza il primo, il secondo rischia l'astrazione; senza il secondo, il primo rischia l'opacità. Solo leggendo entrambi, nel loro dialogo implicito e nelle loro divergenze, si può comprendere appieno la forza sovversiva della filosofia nel Seicento olandese.

L'unità teorica, la coerenza metodologica e la tensione politica che attraversano l'intero ciclo koerbaghiano trovano la loro massima espressione nella singolarità della sua posizione storica e nella radicalità del suo gesto intellettuale. Koerbagh non è soltanto un autore sistematico: è un caso filosofico. Nessun altro pensatore olandese del Seicento si è spinto tanto avanti nella messa in discussione del cristianesimo tradizionale; nessun altro ha congiunto in modo così saldo il progetto di riforma linguistica con quello di riforma teologica; nessun altro ha scelto con tanta consapevolezza la lingua volgare come veicolo di un pensiero filosofico integrale. In un tempo in cui il latino era ancora lo strumento privilegiato del sapere, egli fa dell'olandese il medium di una filosofia senza

compromessi, capace di agire direttamente nella sfera pubblica, di trasformare le coscienze, di intervenire nel mondo. Questo gesto, apparentemente stilistico, è in realtà un'operazione politica: scrivere per tutti significa parlare a nome di tutti, e parlare a nome di tutti significa infrangere il monopolio delle élites sulla verità.

Il pensiero di Koerbagh, in questo senso, può essere definito “egualitario” nel significato più radicale del termine. Non perché proclami una dottrina dell'eguaglianza, ma perché ne pratica le condizioni epistemiche: se tutti possono comprendere, allora nessuno ha diritto di comandare; se tutti possono giudicare, allora nessuno può imporsi in virtù di una conoscenza arcana. Il sapere, per Koerbagh, è intrinsecamente democratico: ogni sapere che non può essere spiegato in termini chiari e accessibili è già un sapere oppressivo, già un potere. Ecco perché il suo lessico non è mai neutro: ogni parola è una scelta, ogni definizione è un atto di liberazione. In questo, egli anticipa molte delle istanze moderne della filosofia del linguaggio, ma le integra in un progetto che è, prima di tutto, etico e politico. La chiarezza non è un ornamento: è una condizione di giustizia.

Va anche osservato che questa tensione tra sapere e potere non si esaurisce nella sfera religiosa, ma investe l'intero campo della vita sociale. Se il *Ligt* si concentra sulla riformulazione della teologia, e il *Bloemhof* sull'enciclopedia del sapere, entrambi pongono con forza la questione dell'autonomia dell'individuo di fronte a ogni forma di autorità. Non si tratta solo di criticare i dogmi, ma di destrutturare l'intero impianto attraverso cui essi si riproducono: scuola, chiesa, diritto, tradizione, lingua. La filosofia di Koerbagh è radicale proprio perché non si accontenta di sostituire un contenuto a un altro, ma vuole cambiare le condizioni stesse della formazione del sapere. La sua insistenza sulla causa naturale, sulla prova razionale, sull'evidenza concettuale non è una pedanteria metodologica: è l'affermazione di un altro regime di verità, in cui non vale più ciò che è rivelato, ma solo ciò che è comprensibile.

In questo senso, Koerbagh è anche un teorico implicito della secolarizzazione. Egli non usa questo termine, né lo tematizza direttamente, ma l'intero suo progetto è orientato a rimuovere ogni fondamento sacro dalla struttura del sapere e dalla vita collettiva. La religione, da lui ridotta a costruzione linguistica e affettiva, non può più pretendere uno statuto ontologico privilegiato. Non esiste più una “teologia” distinta dalla filosofia naturale: esiste solo una conoscenza unificata, fondata sull'esperienza, sulla ragione e

sulla chiarezza concettuale. La salvezza, da promessa escatologica, diventa condizione conoscitiva. Il peccato, da trasgressione metafisica, diventa errore di giudizio. La grazia, da dono divino, diventa funzione retorica. In questa trasformazione, Koerbagh compie un gesto che anticipa molte delle fratture del pensiero moderno, ma senza abbandonare l'ambizione etica e trasformativa della filosofia.

Non meno rilevante è il suo atteggiamento verso la tradizione. Koerbagh non è un distruttore iconoclasta: è un decostruttore sistematico. Non insulta il cristianesimo, ma ne mostra le contraddizioni interne; non rifiuta la Scrittura, ma ne evidenzia la genesi storica e la natura linguistica; non nega la religione in quanto tale, ma ne propone una riforma integrale, fondata sulla conoscenza e sulla libertà. In questo, la sua critica è più efficace di molte altre: non perché più violenta, ma perché più rigorosa. La sua è una filosofia della verità, non dell'opposizione; una filosofia della luce, non dell'ombra. Non combatte il dogma con altri dogmi, ma con la chiarezza. E in questo senso, ogni sua pagina, ogni lemma, ogni paragrafo è un atto di fiducia nella ragione umana, nella sua capacità di comprendere il mondo e di vivere secondo natura.

Tutto ciò rende l'opera di Koerbagh non solo unica nel contesto olandese del Seicento, ma sorprendentemente attuale. In un tempo in cui la verità sembra nuovamente subordinata alla retorica, alla fede, all'autorità, il suo richiamo alla chiarezza, alla ragione e alla responsabilità individuale appare più che mai necessario. Non per restaurare un razionalismo ingenuo, ma per ricordare che il pensiero è sempre una pratica, e che ogni filosofia che non si confronta con il linguaggio, con la comunicazione, con la sfera pubblica, è destinata a restare sterile. Koerbagh, in questo, non è un pensatore del passato, ma una risorsa per il presente: non un maestro da imitare, ma una voce da ascoltare, nel suo coraggio, nella sua coerenza, nella sua luminosa radicalità.

Alla luce del percorso ricostruito, si impone una riflessione finale sul valore complessivo della figura di Adriaan Koerbagh e sull'originalità del contributo che la presente ricerca ha inteso portare. In primo luogo, è ormai evidente che l'opera di Koerbagh non può più essere considerata come marginale, occasionale o derivativa rispetto al contesto filosofico olandese del secondo Seicento. Non è un semplice epigono di Spinoza, né un pamphlettista radicale: è un pensatore a pieno titolo, che ha costruito, nel corso di pochi anni, una proposta teorica organica, coerente, plurilinguistica e politicamente orientata. I suoi testi – *Woorden-Boek*, *Samen-spraeck*, *Bloemhof* e *Ligt* –

non vanno letti isolatamente, ma come tappe di un unico progetto, in cui la filosofia diventa pratica della chiarezza, etica della comunicazione e linguaggio della libertà.

In secondo luogo, va sottolineato che Koerbagh agisce contemporaneamente su più registri: è lessicografo e teologo, polemista e divulgatore, filosofo naturale e critico della religione. Questa molteplicità non è dispersione, ma articolazione. La forza del suo pensiero sta nella capacità di dislocarsi tra i generi e tra i pubblici, mantenendo salda l'unità del proprio orizzonte teorico. Ogni testo è scritto per un destinatario diverso – lo studioso, il cittadino, il lettore comune, il credente dubbioso – ma tutti concorrono a costruire una medesima architettura: quella di un sapere razionale, naturale, libero da ogni vincolo clericale. In questa strategia di disseminazione e di adattamento, Koerbagh anticipa modalità comunicative che saranno proprie solo della modernità più avanzata: la pluralizzazione degli stili, l'uso della lingua madre, la tensione tra precisione teorica e accessibilità divulgativa.

Terzo elemento fondamentale: la presente ricerca ha mostrato per la prima volta in Italia – e in modo sistematico – come la filosofia di Koerbagh non possa essere ridotta a una funzione ancillare del pensiero spinoziano. Sebbene i punti di contatto siano molteplici, e le convergenze evidenti, la distanza teorica tra i due autori rimane decisiva. Koerbagh non si limita a tradurre o semplificare Spinoza: percorre un sentiero autonomo, che lo porta a radicalizzare alcune intuizioni comuni e a proporre soluzioni alternative. Laddove Spinoza struttura un sistema fondato sulla sostanza e sulla necessità logica, Koerbagh propone una filosofia operativa, costruita sulla lingua, sulla chiarezza e sull'accessibilità. Non c'è, in lui, la volontà di dedurre, ma di dissolvere; non il bisogno di fondare, ma di comprendere; non l'aspirazione alla geometria dell'essere, ma alla trasparenza del discorso.

Un quarto merito della presente tesi risiede nella ricostruzione complessiva della traiettoria biografica e teorica dell'autore, condotta con attenzione filologica e documentaria, ma anche con un lavoro sistematico di connessione tra testi, contesti e influenze. Nessun altro studio ha finora articolato in modo così integrato il nesso tra vita e opera, tra lingua e pensiero, tra critica teologica e progetto politico. Koerbagh non è più, in queste pagine, una figura da note a piè di pagina, ma un protagonista a pieno titolo della filosofia del Seicento. La sua voce, rimasta a lungo soffocata dal peso del martirio

e dalla marginalizzazione storiografica, torna qui ad articolarsi nella sua pienezza: non come grido isolato, ma come costruzione razionale.

Infine, la rilevanza del pensiero di Koerbagh – e del presente lavoro – va misurata anche sulla base della sua attualità. In un tempo in cui la parola pubblica è esposta alla retorica, alla manipolazione, alla violenza simbolica; in un'epoca in cui la verità è spesso sacrificata all'autorità, alla fede cieca, alla semplificazione dogmatica; in un contesto in cui la filosofia rischia l'invisibilità, il progetto koerbaghiano parla con voce nuova. La sua insistenza sulla chiarezza, sulla razionalità, sulla comprensibilità universale del sapere non è un relitto del razionalismo classico, ma un antidoto al nuovo oscurantismo. La sua teologia naturale, che identifica Dio con la natura e la salvezza con la comprensione, non è una bestemmia, ma una proposta etica. Il suo rifiuto del mistero non è arroganza, ma giustizia. E la sua scelta di parlare a tutti non è populismo, ma democrazia.

Per tutte queste ragioni, Adriaan Koerbagh va restituito al centro del dibattito filosofico, non come figura “minore”, ma come punto di incrocio tra le grandi correnti del pensiero moderno: il razionalismo cartesiano, l'empirismo naturalistico, il libertinismo erudito, la critica biblica, il repubblicanismo radicale. La presente tesi ha inteso compiere questo gesto di restituzione: non con toni celebrativi, ma con rigore analitico; non con dichiarazioni d'intenti, ma con un lavoro sistematico sui testi e sulle idee. In questo modo, si è voluto non solo colmare un vuoto storiografico, ma aprire uno spazio di pensiero: uno spazio in cui Koerbagh non è più solo il martire della verità, ma il suo architetto; non solo l'eretico perseguitato, ma il filosofo della chiarezza; non solo una vittima del potere, ma un autore da leggere, da comprendere, da pensare.

Immanenza, linguaggio, libertà: il confronto teorico tra Koerbagh e Spinoza

Uno dei nodi centrali nel confronto tra Adriaan Koerbagh e Baruch Spinoza riguarda la forma del discorso filosofico: geometrico, sistematico e assiomatico nell'uno, lessicografico, paratattico e divulgativo nell'altro. Entrambi rifiutano il dogma e la teologia rivelata, entrambi fondano il sapere sulla ragione naturale e sulla conoscenza delle cause, ma operano su piani differenti per struttura, pubblico e vocazione. Spinoza costruisce un sistema deduttivo chiuso, in latino, indirizzato a lettori in grado di muoversi entro i confini della logica euclidea. Koerbagh, invece, produce una filosofia a diffusione popolare, scritta in lingua neerlandese, destinata al cittadino comune e articolata secondo

generi diversi: il dialogo, il dizionario, il trattato per paragrafi. Questa differenza formale non è secondaria, né meramente stilistica: è espressione di due strategie emancipative distinte, entrambe interne al progetto della modernità radicale olandese.

La scelta di Spinoza per il latino implica un certo grado di controllo dell'accesso al discorso filosofico. La forma geometrica, con definizioni, assiomi e proposizioni, produce un sistema chiuso, coerente, ma esoterico. È un pensiero destinato a un'élite, che deve già possedere le competenze logiche e linguistiche necessarie per decifrarlo. Il *Tractatus*, pur in stile discorsivo, mantiene questa impostazione: argomenta, ma sempre con struttura deduttiva e terminologia filosofica. Koerbagh, al contrario, rifiuta fin dall'inizio ogni codice di esclusione. La scelta della lingua neerlandese è in sé un atto politico: mira a raggiungere direttamente il lettore non specialista, l'artigiano alfabetizzato, il cittadino curioso. La chiarezza linguistica è principio teorico, non solo comunicativo. Se Spinoza media tra sapere e società, Koerbagh li unifica.

A questo si aggiunge il dato strutturale. L'*Ethica* è una macchina concettuale fondata su concatenazioni necessarie. Ogni proposizione dipende dalla precedente, secondo un ordine che riproduce l'immanenza dell'essere. Il *Woorden-Boek* e il *Bloemhof*, invece, seguono un ordine alfabetico, che dissolve ogni necessità logica a favore di una disponibilità concettuale diffusa. La verità non va cercata in un sistema, ma in ogni parola del linguaggio comune: ogni lemma è un'occasione per colpire un dogma, per chiarire un concetto, per smascherare un potere. Il *Samen-spraek* moltiplica ulteriormente i registri: la verità emerge per dialogo, per contrasto, per confronto retorico. Il *Ligt*, infine, adotta un ordine progressivo, argomentativo, ma mai assiomatico. Non esiste una struttura unica nel corpus koerbaghiano, ma ogni struttura corrisponde a una precisa finalità emancipativa.

Un altro elemento di distinzione è l'esplicitazione del destinatario. Spinoza non si rivolge mai direttamente al lettore comune. Il suo discorso, anche quando discorsivo, resta interno al registro della filosofia. Koerbagh, invece, si rivolge costantemente a un pubblico ampio. L'uso del volgare, la forma enciclopedica, i riferimenti concreti alla vita quotidiana, ai proverbi, alle credenze popolari, mostrano una volontà di scardinare la distanza tra sapere e cittadinanza. Koerbagh non vuole solo spiegare: vuole formare. La sua filosofia è pedagogica, civile, linguistica. Non si limita a descrivere la realtà, ma la

vuole trasformare attraverso la comprensione. Ecco perché ogni forma, ogni stile, ogni scelta editoriale è già parte del contenuto filosofico.

Questa differenza di strategia emerge anche sul piano del rischio. Spinoza pubblica poco, anonimamente, con cautela, cercando di evitare le maglie della censura. Koerbagh pubblica frontalmente, a nome proprio o con pseudonimi trasparenti, in un crescendo di esposizione che culmina nella condanna. La differente sorte dei due filosofi dipende in parte da questa differenza strutturale. Dove Spinoza costruisce un sistema che si protegge nel linguaggio, Koerbagh espone un pensiero che si manifesta come gesto. Il suo è un sapere performativo, che agisce nel momento stesso in cui si esprime.

In altre parole, Koerbagh e Spinoza condividono lo stesso progetto teorico – distruggere il sapere fondato sull'autorità e fondarne uno sulla ragione – ma lo realizzano secondo percorsi radicalmente diversi. Il primo cerca la verità nell'ordine delle definizioni e delle deduzioni; il secondo nella chiarezza dei termini comuni. Il primo seleziona i suoi lettori; il secondo li include. Il primo costruisce una verità che si difende con la coerenza; il secondo una che si diffonde con l'evidenza. Due modelli, due forme, due destinatari: due strategie per una stessa rivoluzione della mente.

L'adesione di Koerbagh e di Spinoza al principio di immanenza è uno dei tratti più profondi che li accomuna. Entrambi negano la trascendenza, rifiutano l'idea di un Dio-persona esterno al mondo, e concepiscono la natura come l'unica realtà esistente. Ma a partire da questa premessa condivisa, si aprono percorsi teorici divergenti: Spinoza costruisce una ontologia della sostanza infinita, fondata su una deduzione razionale dell'essere; Koerbagh agisce all'interno del linguaggio comune, decostruendo i significati religiosi e ricostruendo i concetti in base all'esperienza e alla ragione naturale. È la distanza tra una metafisica dell'immanenza e una semantica della chiarezza.

Spinoza parte da una definizione essenziale: *Deus sive Natura*. Dio è la sostanza unica e infinita, causa di sé, da cui tutto segue necessariamente. Il linguaggio, per lui, è strumento descrittivo della realtà, non oggetto primario della riflessione. La verità delle proposizioni dipende dalla loro corrispondenza con l'ordine dell'essere. Koerbagh, invece, non parte dall'essere, ma dal parlare: le parole sono il luogo in cui l'errore si annida e da cui occorre cominciare per ritrovare la verità. Il suo lavoro è eminentemente linguistico: ogni concetto va riportato alla sua origine, alla sua funzione, alla sua

intelligibilità. La lotta contro l'oscurità non è solo una battaglia teologica, ma una battaglia semantica.

Questa differenza produce effetti profondi anche sul piano epistemologico. Spinoza afferma che la conoscenza adeguata nasce dalla comprensione delle cause, secondo un ordine che rispecchia l'immanenza divina. La ragione è potente in quanto riproduce nella mente umana la necessità dell'essere. Koerbagh, pur condividendo la centralità della ragione, la declina come facoltà chiarificatrice, che non deduce ma distingue, non fonda ma smaschera. La sua idea di verità non è ontologica ma linguistica: è vero ciò che può essere compreso chiaramente, spiegato naturalmente, comunicato senza ambiguità. Mentre Spinoza cerca l'adeguazione tra pensiero e realtà, Koerbagh cerca l'adeguazione tra parola e concetto.

Anche il modo in cui entrambi trattano il concetto di Dio rivela la distanza. Per Spinoza, Dio è la sostanza stessa, l'essere necessario, l'ordine eterno delle cose. Ogni cosa che esiste è in Dio, e nulla può essere o essere concepito senza di lui. La teologia spinoziana è una metafisica senza teismo. Koerbagh, invece, riduce il concetto di Dio a un nome vuoto se non chiarito razionalmente: Dio è la natura, ma solo se con ciò si intende l'insieme delle cause naturali, delle leggi fisiche, dei meccanismi del mondo. Non c'è per lui nessuna "sostanza" metafisica: solo realtà fenomenica, ordinata, intelligibile. La sua immanenza è fisica, linguistica, mondana. In questo senso, Koerbagh è forse ancora più lontano dal teismo di quanto non lo sia Spinoza: perché non solo nega il Dio creatore, ma rifiuta l'idea stessa di una sostanza spirituale.

Un altro punto di divergenza è il modo in cui i due filosofi trattano la nozione di causa. Spinoza fonda tutto sulla causalità necessaria: ogni cosa è effetto di una causa che segue dall'essenza di Dio. Questa struttura giustifica l'ordine razionale del mondo e consente all'uomo di elevarsi alla beatitudine attraverso la conoscenza delle cause. Koerbagh, invece, insiste sulla causalità naturale come criterio esplicativo: ciò che accade ha sempre una causa naturale, ma questa non è inscritta in un ordine ontologico eterno, bensì va compresa in termini empirici, fisici, linguistici. La causa, per lui, è strumento di chiarificazione, non principio metafisico. In questo, Koerbagh si avvicina a un materialismo implicito, dove la realtà non ha bisogno di un fondamento, ma solo di essere spiegata.

Infine, anche la funzione della filosofia risulta differente. Per Spinoza, essa è il cammino verso la libertà attraverso la comprensione della necessità: il saggio è colui che conosce Dio, cioè la natura, e quindi accetta il mondo con gioia razionale. Per Koerbagh, la filosofia è un'operazione disvelatrice: mostra gli inganni della religione, chiarisce i concetti, restituisce alla ragione il suo dominio. Non c'è in lui traccia di un'etica della beatitudine: c'è una pedagogia della chiarezza. La libertà non è adesione all'ordine dell'essere, ma emancipazione dalla menzogna. È per questo che la sua scrittura è così concreta, così immediata, così radicale. Ogni parola è un campo di battaglia, ogni definizione una conquista.

In sintesi, Spinoza e Koerbagh condividono il terreno dell'immanenza, ma ne percorrono direzioni diverse. Il primo costruisce una filosofia della sostanza; il secondo, una filosofia del linguaggio. Il primo cerca la verità nell'essere; il secondo, nel dire. Il primo ordina il mondo attraverso la deduzione; il secondo lo chiarisce attraverso la distinzione. Entrambi rifiutano il trascendente, ma lo fanno con strumenti e obiettivi che non coincidono. Ed è proprio in questa divergenza che si misura la profondità e la fecondità del loro dialogo.

Il cuore della riflessione koerbaghiana – così come di quella spinoziana – è attraversato dalla necessità di fondare una nuova filosofia della religione, capace di superare i vincoli della rivelazione, della tradizione e dell'autorità ecclesiastica. Entrambi i pensatori condividono l'idea che la religione, così come trasmessa dalla teologia ufficiale, sia un insieme di costruzioni simboliche, illusioni linguistiche e dispositivi di potere. Ma le modalità con cui giungono a questa diagnosi – e soprattutto le risposte che propongono – divergono sensibilmente. Spinoza fonda una teologia razionale, costruita a partire dalla sostanza divina e dall'ordine necessario della natura. Koerbagh, invece, lavora all'interno del linguaggio stesso della religione, scomponendone il lessico, dissolvendone i presupposti, riducendone la portata teoretica. Se Spinoza riforma la religione, Koerbagh la rifonda nel sapere naturale.

Spinoza parte da una definizione precisa della religione come obbedienza e della rivelazione come comunicazione dell'utile morale. La religione, nella sua forma più pura, consiste nel riconoscere Dio attraverso la ragione e nell'amare il prossimo secondo giustizia e carità. I miracoli non esistono, la profezia è una funzione psichica, la Scrittura un testo umano, storicamente condizionato. Ma questo processo di razionalizzazione resta

inscritto in una visione teoretica: Spinoza non abolisce la religione, ne chiarisce il fondamento. La sua è una religione della ragione, che conserva una funzione civile e pedagogica. Koerbagh, invece, opera un taglio più netto: la religione non va riformata, va ricondotta alle sue componenti naturali. Non c'è bisogno di alcuna rivelazione, perché tutto ciò che si può sapere su Dio, sull'anima, sulla salvezza, è contenuto nella natura stessa, accessibile tramite l'intelletto umano.

Questa differenza si riflette nel modo in cui i due trattano i concetti-chiave della tradizione cristiana. Spinoza ridefinisce: Dio non è un legislatore, ma la natura stessa; il miracolo è solo un evento che non conosciamo ancora secondo le sue cause; la fede non è credenza cieca, ma fiducia razionale nella coerenza dell'universo. Koerbagh, invece, non ridefinisce: elimina. Il miracolo è un'impossibilità logica; la grazia è un'invenzione retorica; il peccato è un errore umano. La religione è solo ciò che può essere spiegato senza contraddizione. Non c'è spazio per alcuna funzione residua del sacro. Dove Spinoza conserva la forma pur purificandone il contenuto, Koerbagh nega la forma stessa.

La Bibbia, in particolare, diventa per entrambi oggetto di una critica serrata, ma ancora una volta per vie diverse. Spinoza la legge come documento storico, scritto da uomini per altri uomini, secondo codici culturali e politici precisi. La sua analisi è filologica, contestuale, politica. Koerbagh, invece, affronta il testo biblico decostruendone le espressioni linguistiche. Non analizza la coerenza tra i libri, né ne ricostruisce le fonti: si concentra sui termini, sulle metafore, sulle parole abusate. Ogni concetto è scomposto, ogni significato restituito alla sua origine naturale. Non c'è bisogno di un metodo storico: basta la chiarezza razionale. L'unico criterio di verità è la comprensibilità universale.

Anche la figura di Dio subisce trattamenti diversi. Spinoza ne fa il fondamento ontologico di tutto ciò che è: Dio è la sostanza eterna e necessaria da cui ogni cosa deriva. Koerbagh, al contrario, nega la necessità di un tale fondamento. Dio è un nome per indicare la natura ordinata e le sue leggi: non ha attributi spirituali, non agisce, non parla, non giudica. È un principio esplicativo, non un essere. In questo senso, la teologia di Koerbagh non è solo naturale: è materialista. Non esiste nulla al di fuori dei corpi, delle cause fisiche, dei fenomeni osservabili. La religione, se vuole sopravvivere, deve trasformarsi in conoscenza della natura.

Infine, anche la funzione della religione nella società viene valutata diversamente. Per Spinoza, la religione può avere un valore politico positivo, se orientata alla tolleranza, alla giustizia, alla pace. Il *Tractatus* è un tentativo di garantire la libertà filosofica all'interno di uno spazio in cui la religione abbia ancora un ruolo civile. Koerbagh non condivide questa impostazione: per lui, ogni religione che pretenda fondamenti extrarazionali è già un pericolo. Non si può tollerare ciò che si fonda sull'inganno, sull'autorità, sul mistero. L'unica religione accettabile è quella che coincide con la conoscenza naturale. Ogni altra forma è un ostacolo alla libertà. Da qui l'insistenza sulla chiarezza, sulla prova, sulla spiegazione: solo ciò che può essere compreso da tutti può avere un valore pubblico.

In conclusione, Spinoza e Koerbagh condividono l'impulso a liberare la religione dalla superstizione e dal potere, ma divergono radicalmente nei modi. Spinoza razionalizza, Koerbagh dissolve. Spinoza conserva una funzione etico-politica, Koerbagh la nega. Spinoza propone una teologia della ragione, Koerbagh una scienza della natura. Due filosofie della religione, entrambe moderne, entrambe radicali, ma profondamente differenti nei presupposti, nei linguaggi e negli esiti.

Nel confronto tra Koerbagh e Spinoza, il problema della verità si lega in modo inscindibile a quello della sua comunicazione pubblica. Entrambi pongono al centro del loro pensiero l'emancipazione dell'individuo dalla superstizione e dalla servitù dell'ignoranza; entrambi intendono la filosofia come strumento di liberazione razionale. Ma se Spinoza costruisce una strategia fondata sulla prudenza, sulla selezione dei destinatari, sull'architettura chiusa del sistema, Koerbagh opta per la frontalità, l'universalità del linguaggio, la trasparenza dell'espressione. Le loro rispettive concezioni del linguaggio riflettono dunque due modelli opposti di verità pubblica: uno protetto e controllato, l'altro esposto e radicalmente inclusivo.

Spinoza, in particolare, adotta una postura di riservatezza che si traduce in una scelta linguistica e stilistica precisa. L'*Ethica* è scritta in latino, con una struttura geometrica che richiede familiarità con la logica formale e i concetti filosofici. Il *Tractatus*, pur più accessibile, mantiene un tono alto, rivolto a un lettore colto e paziente. La verità, in Spinoza, è un bene prezioso da trattare con cautela, da preservare dalle reazioni emotive e violente delle masse. La filosofia, per lui, ha un valore sociale, ma non può essere divulgata senza mediazione. La libertà è un ideale, ma va conquistata

progressivamente, nel rispetto dell'ordine costituito. La chiarezza, in questo quadro, è subordinata alla sicurezza della trasmissione.

Koerbagh ribalta questo paradigma. Per lui, la verità è tale solo se può essere compresa da tutti. La scelta della lingua neerlandese, la costruzione del *Woorden-Boek* e del *Bloemhof*, l'adozione del dialogo nel *Samen-spraeck* e la struttura per paragrafi del *Ligt* mostrano una concezione democratica e militante del sapere. Il filosofo non è un guardiano della verità, ma un suo mediatore attivo: il compito della filosofia è rendere accessibile ciò che la teologia ha nascosto, ciò che il potere ha travestito con parole oscure. In questo senso, il linguaggio non è solo uno strumento, ma il primo campo di battaglia. Lì si annida l'errore, lì si esercita il dominio, lì va condotta la lotta.

Tale differenza emerge con forza anche nella loro relazione con il potere politico. Spinoza è cauto, consapevole della necessità di conservare uno spazio per la libertà filosofica senza provocare la reazione delle autorità. Il suo pensiero è critico, ma si muove entro un equilibrio tra razionalità e stabilità sociale. Koerbagh, al contrario, si espone completamente: non media, non attenua, non rinvia. Denuncia apertamente l'inganno religioso, ne smonta i concetti, ne contesta le basi. Il suo pensiero non è solo critico: è conflittuale. L'autorità non è un limite da rispettare, ma un ostacolo da superare. La sua verità è politica fin dalla forma: parlare chiaramente è un atto rivoluzionario.

Questa contrapposizione si riflette anche nella diversa concezione dell'autonomia individuale. In Spinoza, la libertà è frutto di un lungo processo interiore, di conoscenza delle cause, di dominio delle passioni. È un ideale etico, costruito razionalmente, raggiunto attraverso la comprensione dell'ordine naturale. In Koerbagh, la libertà è legata alla comprensione linguistica, all'uso corretto della ragione, alla capacità di smascherare gli inganni. Non c'è bisogno di un sistema metafisico: basta la chiarezza. L'autonomia non è un traguardo, ma una condizione: o si è liberi nel linguaggio, o non lo si è affatto. Per questo la sua filosofia è immediata, diretta, pedagogica.

Il ruolo della verità, infine, costituisce l'elemento che meglio sintetizza la distanza tra i due. Per Spinoza, essa è qualcosa da costruire con rigore, da custodire con attenzione, da trasmettere con misura. È un bene fragile, potente, ma vulnerabile. Per Koerbagh, al contrario, la verità è una pratica sociale, un gesto linguistico, un'operazione di smascheramento. Non si tratta di custodirla, ma di proclamarla. Ogni verità che non possa essere detta chiaramente è già sospetta. Il suo criterio non è la coerenza formale, ma

l'evidenza condivisibile. La filosofia, allora, non è più un sapere da iniziati, ma un compito collettivo, fondato sulla ragione comune.

In conclusione, Spinoza e Koerbagh incarnano due strategie opposte di emancipazione. Il primo costruisce una verità che si protegge, il secondo una verità che si espone. Il primo pensa la filosofia come accesso all'eterno, il secondo come chiarificazione dell'immediato. Entrambi vogliono liberare l'uomo, ma scelgono vie diverse: Spinoza attraverso il sistema, Koerbagh attraverso la lingua. Due modalità, due stili, due concezioni della verità. Due filosofie della libertà.

Un terreno di confronto particolarmente significativo tra Koerbagh e Spinoza è il trattamento riservato alla Bibbia. Entrambi condividono una posizione radicale contro la sacralità del testo, negano l'ispirazione divina letterale e rigettano ogni interpretazione fondata sul mistero. Tuttavia, anche in questo caso, la prossimità d'intenti si accompagna a una profonda differenza di metodo, di linguaggio e di obiettivi. Spinoza costruisce una critica storico-filologica che smonta la pretesa verità assoluta della Scrittura, reinserendola nel flusso della storia umana. Koerbagh, invece, adotta una strategia linguistica: dissolve le parole della Bibbia nella chiarezza razionale, privandole di ogni aura. Il risultato è lo stesso – il disinnescamento del potere teologico – ma il percorso è profondamente divergente.

Spinoza, nel *Tractatus Theologico-Politicus*, affronta il testo sacro come un documento umano, prodotto da autori storici, in contesti determinati, con finalità morali e politiche. La sua è un'operazione erudita: distingue tra i diversi libri, ricostruisce le fonti, analizza le contraddizioni, mostra come le profezie non siano rivelazioni divine, ma intuizioni individuali. L'obiettivo è liberare la filosofia dal giogo della Scrittura, lasciando alla religione un ruolo civile, fondato su principi razionali e universali. Ma questa liberazione avviene per mediazione: è necessaria una filologia, una storiografia, una comprensione contestuale. Spinoza accetta il testo, lo legge, lo interpreta, e infine lo supera.

Koerbagh non segue questa via. Il suo approccio è più diretto, più frontale, e meno storicizzante. Non cerca di ricostruire il contesto di Genesi o di Isaia, non si chiede chi abbia scritto il Pentateuco. Piuttosto, si chiede cosa significhi “peccato”, “Cristo”, “grazia”, “spirito”. Il suo lavoro è interno al linguaggio stesso della Bibbia: ogni parola è esaminata, chiarita, svuotata del suo potenziale mistico. La Bibbia non è da interpretare,

ma da disinnescare. Koerbagh non storicizza il testo: lo scompone semanticamente. Per lui, il problema non è chi abbia scritto un versetto, ma cosa significa il termine usato. La sua lettura è meno filologica, ma più incisiva: ogni ambiguità lessicale è un pericolo, ogni oscurità un sintomo di oppressione.

La nozione di rivelazione è esemplare. Spinoza la ridefinisce: la rivelazione non è comunicazione soprannaturale, ma forma con cui Dio – cioè la natura – si fa conoscere all'uomo tramite l'ordine delle cose. È un concetto che conserva una certa dignità filosofica. Koerbagh, invece, nega la legittimità stessa del termine. Non esiste nulla da rivelare: tutto è già comprensibile nella natura. La rivelazione è un'invenzione clericale, utile a mantenere il popolo nell'ignoranza. Mentre Spinoza conserva l'idea di una "religione vera", fondata sulla ragione, Koerbagh rigetta l'intera impalcatura: la verità non ha bisogno di religione, ma solo di chiarezza.

Anche la figura di Gesù subisce trattamenti divergenti. Spinoza riconosce in Gesù un esempio supremo di sapienza e virtù, pur spogliandolo della divinità. Lo interpreta come un filosofo morale, un maestro di amore razionale, degno di rispetto. Koerbagh, al contrario, lo considera un uomo come tutti gli altri, erroneamente divinizzato da una tradizione corrotta. La figura cristica viene decostruita concettualmente, smontata parola per parola. "Messia", "Redentore", "Figlio di Dio" non sono che metafore abusate, illusioni linguistiche. Gesù è, nella lettura koerbaghiana, uno strumento del potere teologico: la sua immagine va restituita alla realtà storica e naturale, senza residui.

Persino il concetto di fede è trattato in modo opposto. Spinoza distingue tra fede religiosa e conoscenza filosofica, riconoscendo alla prima una funzione pedagogica per le masse. La fede, purché razionalizzata, può coesistere con la filosofia. Koerbagh non accetta questa distinzione: ogni fede è una forma di ignoranza. Non esiste sapere che non sia comprensione; non esiste comprensione che non sia razionale. La fede è per lui un ostacolo alla verità, un alibi per l'autorità, una rinuncia alla libertà. In questo, la sua posizione è più radicale: non solo rifiuta i contenuti dogmatici, ma nega la struttura stessa dell'adesione fideistica.

Infine, anche lo scopo della critica alla Bibbia differisce. Per Spinoza, è garantire uno spazio alla libertà di pensiero, mostrando che la Scrittura non ha nulla da temere dalla filosofia. La sua è una critica costruttiva, finalizzata a una convivenza possibile tra religione e ragione. Koerbagh, invece, non cerca la coesistenza, ma l'eliminazione

dell'ambiguità. Non si accontenta di leggere la Bibbia razionalmente: vuole svuotarne la forza simbolica. Il suo progetto non è integrativo, ma dissolutivo. La Bibbia non va riformata, ma superata come testo autoritativo.

In conclusione, Spinoza e Koerbagh demistificano entrambi la Bibbia, ma con mezzi e finalità diverse. Il primo la storicizza, il secondo la smonta linguisticamente. Il primo la conserva come documento etico-politico; il secondo la dissolve come insieme di parole ingannevoli. Due letture, due critiche, due filosofie. Ma un unico obiettivo: liberare la mente dalla servitù del mistero.

Tra i temi centrali della riflessione teologica, quello della salvezza occupa una posizione privilegiata sia nel pensiero di Spinoza che in quello di Koerbagh. Entrambi si confrontano con un concetto che la tradizione cristiana aveva ammantato di mistero, rivelazione e trascendenza. In entrambi, tuttavia, la salvezza viene restituita al dominio della ragione, privata di ogni connotazione soprannaturale. Ma la convergenza tematica non implica omogeneità teorica: Koerbagh e Spinoza affrontano il problema a partire da presupposti diversi, e giungono a definizioni profondamente distinte. La salvezza, per Spinoza, è beatitudine razionale: un'espressione dell'intelletto che comprende Dio e si armonizza con l'ordine dell'universo. Per Koerbagh, è chiarezza mentale: la condizione di colui che ha smascherato le menzogne religiose e ha compreso la natura secondo ragione. Due approcci, due antropologie, due filosofie morali.

Spinoza sviluppa la sua concezione della salvezza all'interno di una struttura ontologica precisa. L'uomo è una modalità finita della sostanza infinita; la sua mente è l'idea del corpo; la conoscenza adeguata delle cose comporta la conoscenza adeguata di Dio. In questo quadro, l'etica coincide con la metafisica: vivere secondo ragione significa vivere secondo natura, e quindi partecipare all'infinita necessità dell'essere. La salvezza non è altro che la transizione dalla conoscenza immaginativa alla conoscenza adeguata, dalla passività alla libertà. L'anima non è immortale nel senso tradizionale, ma una parte dell'eterno nella misura in cui conosce l'eterno. La beatitudine, allora, è una condizione intellettuale: il saggio è salvo perché comprende, non perché crede.

Koerbagh, invece, non costruisce una dottrina della salvezza fondata su un'ontologia. Il suo è un pensiero disancorato da strutture metafisiche forti. L'uomo è un essere naturale, finito, composto di corpo e intelletto, destinato alla morte come ogni altro ente fisico. Non c'è in lui traccia di eternità, se non nella misura in cui partecipa alla

ragione comune. La salvezza non è unione con Dio, ma liberazione dall'errore. È una condizione pratica, epistemica, politica. L'uomo è salvo quando pensa chiaramente, quando non si lascia ingannare da parole oscure, quando non delega ad altri – preti, teologi, autorità – la comprensione del mondo. È salvo colui che conosce, non ciò che è necessario, ma ciò che è reale, empirico, accessibile. La salvezza è conoscenza del mondo, non dell'essere.

Questa distinzione si riflette anche nel modo in cui i due autori trattano la questione dell'anima. Spinoza rigetta ogni concezione dualistica, ma conserva una forma di eternità dell'anima come intelletto attivo. Il terzo genere di conoscenza permette alla mente di partecipare all'infinito: non nel tempo, ma nella necessità logica. L'anima, in quanto idea adeguata del corpo, può conoscere Dio, e in questo è beata. Koerbagh, al contrario, non riconosce alcuna forma di eternità personale. L'anima è solo un nome per indicare le funzioni vitali del corpo: pensare, sentire, agire. Non sopravvive, non si separa, non si conserva. L'immortalità è un'invenzione teologica, funzionale al controllo sociale. L'unica "eternità" possibile è la memoria che un uomo lascia nella conoscenza che ha diffuso.

Anche la dimensione etica della salvezza diverge. Spinoza costruisce un'etica del desiderio razionale: il bene è ciò che aumenta la potenza di agire, la virtù è potenza d'essere, la libertà è comprensione della necessità. L'uomo virtuoso è colui che comprende le cause e agisce secondo la natura della sua essenza. Koerbagh, invece, propone un'etica della chiarezza: il bene è ciò che si può spiegare, la virtù è l'uso corretto della ragione, la libertà è liberazione dal mistero. Non c'è in lui alcuna tensione verso un "ordine dell'essere", ma solo verso la trasparenza concettuale. La morale non è costruzione ontologica, ma pratica linguistica e conoscitiva.

Infine, anche la funzione sociale della salvezza assume significati differenti. Per Spinoza, l'uomo salvo è colui che vive in pace con sé e con gli altri, che non odia, non invidia, non teme, ma conosce e ama la necessità del mondo. La sua salvezza ha un valore esemplare, ma resta in parte interiore, quasi solitaria. Per Koerbagh, la salvezza è un fatto collettivo: solo una società di individui liberi, informati, capaci di comprendere da sé, può dirsi salva. La salvezza è una condizione sociale, politica, linguistica. Non basta essere sapienti: bisogna diffondere la chiarezza, combattere l'oscurità, denunciare l'inganno. La

salvezza, in questo senso, non è un fine ultimo, ma un processo continuo di emancipazione.

In conclusione, Spinoza e Koerbagh pensano la salvezza come compimento razionale dell'umano, ma divergono radicalmente nei modi. Il primo la fonda sull'ontologia e la conoscenza dell'eterno; il secondo sulla linguistica e la comprensione del mondo. Il primo vede nella beatitudine l'armonia con l'essere; il secondo nella chiarezza la rottura con la menzogna. Due visioni della salvezza, due antropologie filosofiche, due percorsi di liberazione. Entrambi laici, entrambi razionali, entrambi radicali – ma profondamente differenti.

Il diverso destino che ha segnato le vite e le opere di Spinoza e Koerbagh non può essere compreso solo alla luce della fortuna editoriale o della qualità teoretica dei loro scritti. Va invece collocato entro il quadro delle rispettive strategie di esposizione, della natura del loro linguaggio, della scelta dei destinatari, della gestione del rischio filosofico in rapporto al potere ecclesiastico e civile. Se Spinoza, pur condannato e ostracizzato, riesce a pubblicare, circolare e influenzare il pensiero europeo, Koerbagh viene rapidamente messo a tacere, incarcerato e fatto morire sotto tortura. Questa differenza drammatica riflette non solo l'intransigenza del potere, ma la diversità intrinseca tra due modelli di comunicazione filosofica.

Spinoza adotta una strategia di prudenza consapevole. Scrive in latino, evita il nome proprio in molte pubblicazioni, struttura il proprio pensiero entro forme rigorose che scoraggiano una lettura superficiale o ideologicamente reattiva. Il contenuto delle sue opere è rivoluzionario, ma la forma ne attenua l'impatto immediato. La pubblicazione dell'*Ethica* avviene postuma, mentre il *Tractatus* – l'unico testo uscito in vita – è comunque anonimo. L'autore si muove con circospezione, cercando uno spazio per la libertà filosofica all'interno delle maglie strette della censura olandese. È un pensiero che si espone, ma con misura.

Koerbagh, al contrario, sceglie la massima esposizione. Pubblica in lingua neerlandese, con strutture divulgative, affrontando senza mediazione i temi più sensibili: l'esistenza di Dio, la verità dei miracoli, la figura di Cristo, la natura della religione. Il *Bloemhof* e il *Woorden-Boek* sono testi che parlano direttamente al lettore comune, smontando i pilastri della fede cristiana nel linguaggio quotidiano. Il *Ligt*, infine, è un attacco frontale alla religione e alla teologia, condotto con una chiarezza che non ammette

fraintendimenti. Koerbagh non si nasconde: sfida apertamente il potere e ne subisce le conseguenze più estreme. Il suo pensiero non è solo radicale nel contenuto, ma anche nella forma, nel gesto, nella volontà di essere udito da tutti.

La differenza di esiti è il risultato di questa diversa gestione del pericolo. Spinoza riesce a costruire intorno a sé una rete di protezione: amici fidati, editori prudenti, circoli filosofici ristretti. La sua filosofia circola nei salotti, nelle università, tra lettori disposti a interpretare. Koerbagh, invece, si rivolge direttamente alla piazza, all'artigiano, all'uomo comune. Non concede nulla all'autodifesa intellettuale. La sua rete è più fragile, il suo pubblico più esposto, la sua posizione più vulnerabile. Non è un filosofo "riservato", ma un pensatore che si pone nel cuore del conflitto ideologico e istituzionale del suo tempo.

Questa differenza ha avuto effetti duraturi sulla ricezione. Spinoza, per quanto accusato di ateismo e impietà, entra progressivamente nel canone filosofico europeo. I suoi testi vengono letti, studiati, tradotti, discussi. La sua figura assume via via un'aura di grandezza, anche nei momenti di maggiore ostilità. Koerbagh, invece, scompare quasi del tutto. I suoi libri vengono messi all'indice, le copie distrutte, la memoria cancellata. Solo pochi lettori, nei secoli successivi, ne recuperano frammenti, citazioni, testimonianze. È solo in tempi recenti che il suo pensiero inizia a essere riscoperto, analizzato, compreso nella sua portata teorica. Ma la marginalità in cui è stato relegato non è solo il risultato della censura: è anche il frutto della sua scelta filosofica.

L'assenza di compromesso, in Koerbagh, non è una postura retorica, ma una precisa volontà teorica. Dire la verità significava, per lui, parlare chiaramente, rinunciare alla protezione dell'ambiguità, affrontare il potere nella sua forma più diretta. Spinoza costruisce un sistema filosofico destinato a durare; Koerbagh costruisce un dispositivo concettuale destinato a colpire. Il primo affida la verità all'eternità del pensiero; il secondo alla forza della parola. Il primo è un architetto della razionalità; il secondo un incendiario della menzogna. È in questa divergenza che si comprende il diverso esito dei loro percorsi.

Tuttavia, la condanna di Koerbagh non è solo un fallimento storico. È anche la misura della radicalità del suo gesto. Morire per avere parlato chiaramente non è solo una tragedia biografica: è un atto filosofico. La chiarezza, per lui, non è un ornamento dello stile, ma un principio di verità. Essere punito per aver detto la verità non lo rende solo

una vittima, ma un testimone di un'altra idea di filosofia: una che non cerca il consenso, ma la rottura; che non media, ma denuncia; che non conserva, ma trasforma.

In conclusione, Spinoza e Koerbagh incarnano due possibilità del pensiero moderno. Il primo sopravvive grazie alla prudenza, alla forma, al rigore. Il secondo muore per la trasparenza, per la chiarezza, per il coraggio. Entrambi hanno parlato contro l'oscurità, ma l'uno ha scelto di farlo in silenzio, l'altro a voce alta. Ed è in questa voce – spezzata, ma non cancellata – che la filosofia trova ancora oggi una delle sue forme più alte.

Arrivare alla fine di questo percorso significa riconoscere la coerenza di un pensiero che non ha mai deviato dalla sua direttrice fondamentale: chiarire. In Koerbagh, la chiarezza non è solo un criterio espressivo, ma il principio filosofico da cui tutto prende forma. È la chiarezza che consente la conoscenza, la libertà, la salvezza. È la chiarezza che smonta l'inganno, che dissolve il mistero, che restituisce all'uomo la padronanza del proprio sapere. È la chiarezza che costituisce la sua eredità più potente. Una chiarezza radicale, perché non accetta compromessi; democratica, perché si rivolge a tutti; razionale, perché fonda ogni affermazione sulla comprensione naturale delle cose; antielitaria, perché rifiuta ogni gerarchia del sapere.

Koerbagh non ha scritto per i posteri, ma per i suoi contemporanei. Eppure la radicalità della sua riflessione, la limpidezza della sua prosa, l'intransigenza della sua critica lo rendono oggi una figura dirompente anche per noi. La sua lotta contro le menzogne linguistiche, contro il potere vestito di parole oscure, contro il dogma che si traveste da verità, conserva una lucidità che non è mai diventata obsoleta. La sua opera, lungi dall'essere un capitolo minore della storia della filosofia, rappresenta un punto culminante del pensiero moderno: il momento in cui la ragione sceglie di parlare la lingua del popolo, e la filosofia smette di essere un sapere per pochi.

Nel corso di questa tesi, abbiamo mostrato come le sue opere – dal *Bloemhof* al *Woorden-Boek*, dal *Samen-spraak* al *Een Ligt* – compongano un ciclo unitario, coerente, programmatico. Ogni libro completa l'altro, ogni forma risponde a una funzione, ogni parola è selezionata con precisione chirurgica. Il pensiero di Koerbagh non si disperde: converge. Mira a un obiettivo preciso, perseguito con determinazione estrema: rendere il sapere libero. E lo fa nella sola forma possibile per un pensatore che crede nella forza della verità: esponendosi. Koerbagh non si è protetto: ha detto. Ha scritto. E ha pagato.

Abbiamo anche messo a confronto la sua figura con quella, ben più studiata, di Baruch Spinoza. Il confronto, se condotto con rigore, non riduce Koerbagh a un epigono né lo isola come un'anomalia. Mostra piuttosto due vie della modernità: l'una sistematica, l'altra linguistica; l'una prudente, l'altra frontale; l'una orientata all'eternità, l'altra al presente. Le convergenze tra i due sono molteplici, ma lo sono anche le divergenze: non solo di stile, ma di strategia, di forma, di destinazione. Emancipare Koerbagh da Spinoza non significa contrapporlo, ma riconoscergli autonomia teorica. La sua filosofia è un'altra, distinta, irriducibile. Non minore, né derivata: diversa.

Riconoscere Koerbagh come pensatore pieno significa anche restituirgli uno spazio nella storia del pensiero che non sia marginale né incidentale. Non è solo un lessicografo radicale, non è solo un divulgatore, non è solo una vittima. È un filosofo, nel senso più rigoroso del termine: ha costruito un sistema di concetti, ha fondato una metodologia, ha perseguito una finalità teoretica e politica. Ha scelto la chiarezza non come ornamento, ma come metodo. Ha pensato in pubblico, e per il pubblico. Ha scritto per trasformare. Questo è ciò che la sua opera ci consegna: non una serie di opinioni, ma un progetto coerente di liberazione.

E forse è proprio oggi che questo progetto acquista una risonanza nuova. In un'epoca segnata da nuove forme di oscurità – ideologiche, religiose, identitarie –, in un tempo attraversato da guerre, discriminazioni, discorsi d'odio e violenze che richiamano gli spettri degli oscuri decenni o, meglio, degli oscuri “ventenni”, che il mondo e l'Europa conoscono fin troppo bene, la voce limpida di Koerbagh ci ricorda che non esiste libertà senza chiarezza. Che il sapere è tale solo se accessibile. Che ogni parola deve poter essere compresa da chiunque. Che il filosofo ha il dovere di parlare chiaro, proprio quando tutto spinge al silenzio, all'ambiguità, all'oblio.

Non si tratta di attualizzare forzatamente un pensiero del Seicento. Si tratta, al contrario, di ascoltare fino in fondo ciò che quel pensiero ha detto, e continua a dire: che la verità è semplice, e che chi la complica lo fa per dominarla. Koerbagh ci insegna che non c'è bisogno di mistero, né di rivelazione, né di gerarchie. Solo di ragione, di lingua chiara, e del coraggio di pensarle insieme. È questa, forse, la sua eredità più profonda. Ed è per questo che, tra le rovine del silenzio, la sua voce può ancora risuonare.

Bibliografia

Archivi e Biblioteche principali

British Library

Museum Meermanno-Westrenianum

Nationaal Archief, Den Haag

Nationale Koninklijke Bibliotheek

Staatsbibliothek zu Berlin

Stadsarchief Amsterdam (SAA)

Universitaire Bibliotheken Leiden

Universitäts-Landesbibliothek Sachsen-Anhalt zu Halle

Univeristy of Glasgow Library

Zeeuws Archief

Fonti d'epoca a stampa

Aboab I. 1629, *Nomologia o discursos legales*, nella tr. esp. di Orfali M. 2007, *Nomologia o discursos legales de Imanuel Aboab*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca.

Althusius J. 1603, *Politica methodice digesta, atque exemplis sacris et profanis illustrata*, J. Radaeus, Groningen.

anon. 1663a, *Gulden Legende van den nieuwen Sint Jan*, (?).

anon. 1663b (et ss.), *'t Samen-spraeck, Tusschen een Rotterdammer en een Geldersman Over d'Hollande gepretendeerde Vryheyt*, (?), 's-Hertogenbosch.

anon. 1664, *Kaats-bal, Weer-om gekaatst an de Kranke Kranke-trooster*, (?), Den Haag.

Arminius J. 1587-1609, *The Works of James Arminius, D. D., Formerly Professor of Divinity in the University of Leyden* (3 voll.), tr. eng. di Nichols James (1825), Franklin Classics Trade Press, Kittery (ME), 2018.

Bayle P. 1697, *Dictionnaire historique et critique*, R. Leers, Rotterdam.

Bekker B. 1691, *De Betoverde Weereld*, D. van den Dalen, Amsterdam.

Bidloo G. 1690, *Anatomia Hymani Corporis*, ved. di van Someren J., Amsterdam.

(van) Bleyenbergh W. 1674, *De Waerheyt van de Christelijcke Godts-Dienst en de Authoriteyt der H. Schriften, Beweert Tegen de Argumenten der Ongodtsdienstige, Of een Wederlegginge van dat Godt-Lasterlijcke Boeck, genaemt Tractatus Theologico-Politicus*, (?), Leiden.

Bodin J. 1576, *De Republica libri sex*, I. Du-Puys, Paris.

(de) Bondt J. 1631, *Historiae naturalis et medicae Indiae orientalis Libri sex* (VI), Elsevier D., Amsterdam, 1656 posth.

id. 1642 (posth.), *De Medicina Indorum Libri IV* (IV), Hack F., Leiden.

Bonifacio B. 1621a, *Dell'immortalità dell'anima*, Pinelli A., Venezia.

id. 1621b, *Risposta al manifesto dela signora Sara Copia*, Pinelli A., Venezia.

(de) Brune J. 1657, *Bancket-werck van goede gedachten* (2 voll.), J. Fierens, Middelburg.

Bruno G. 1583, *Sigillus sigillorum*, nell'ed. a cura di Ciliberto M. (et al.) 2009, *Giordano Bruno. Opere mnemotecniche* (II), Adelphi, Milano.

id. 1584a, *La cena de le ceneri*, nell'ed. a cura di Ciliberto M. 2020, *Dialoghi filosofici italiani*, Mondadori, Milano.

id. 1584b, *De la causa, principio et uno*, nell'ed. a cura di Ciliberto M. 2020, *Dialoghi filosofici italiani*, Mondadori, Milano.

id. 1584c, *De l'infinito, universo e mondi*, nell'ed. a cura di Ciliberto M. 2020, *Dialoghi filosofici italiani*, Mondadori, Milano.

id. 1584d, *Spaccio de la bestia trionfante*, nell'ed. a cura di Ciliberto M. 2020, *Dialoghi filosofici italiani*, Mondadori, Milano.

id. 1585, *De gli eroici furori*, nell'ed. a cura di Ciliberto M. 2007, *Giordano Bruno. Dialoghi morali*, Adelphi, Milano.

id. 1587, *Lampas triginta statuarum*, nell'ed. a cura di Ciliberto M. (et al.) 2020, *Giordano Bruno. Opere magiche*, Adelphi, Milano.

id. 1590, *De magia mathematica*, nell'ed. a cura di Ciliberto M. (et al.) 2020, *Giordano Bruno. Opere magiche*, Adelphi, Milano.

id. 1591, *Summa terminorum methaphysicorum*, nell'ed. a cura di Sciacca M. F. 1964, *Grande antologia filosofica. Parte III* (VI), Marzorati, Milano.

(van) Ceulen L. 1596, *Vanden Circkel*, Andrieszoon J., Delft.

id. 1615 (posth.), *Fundamenta Arithmetica et Geometrica*, Jacobszoon M., Leiden.

(da) Costa U. 1624, *Exame das tradições phariseas conferida com à lei escrita*, de Ravensteyn P., Amsterdam; nella tr. dt. di Ghebhardt C. 1922, *Die Schriften des Uriel da Costa*, C. Winter, Heidelberg; nella tr. eng. di Salomon H.P. e Sassoon I.S.D. 1993, *Uriel da Costa. Examination of pharisaic traditions*, BRILL, Leiden-New York-Köln; nella tr. it. di Proietti O. 2014, *Uriel da Costa. Esame delle tradizioni farisee*, Quodlibet, Macerata.

pseudo-(da) Costa U. (1640), *Exemplar humanae vitae*, nella tr. dt. di Ghebhardt C. 1922, *Die Schriften des Uriel da Costa*, C. Winter, Heidelberg; nella tr. pt. di (da) Silva Dias A.E. 1901, *Espelho da Vida Humana*, Imprensa Lucas, Lisboa, pp. 5-16; nella tr. fr. di Duff A.B. e Kaan P. 1926, *Une vie humaine*, F. Rieder Editeurs; nella tr. it. di Proietti O. 2005, *Uriel da Costa e l'Exemplar humanae vitae*, Quodlibet, Macerata.

(De) Courcelles É., e van Limborch P. 1650-1665, *M. Simonis Episcopii S.S. theologiae in Academia Leydensi quondam professoris Opera theologica. Quorum catalogum versa pagina exhibet*, ved. di Jan Hendriks. Boom, Amsterdam.

(De la) Court P. 1660, *Consideratien van Staat*, J. V. Zinbreker, Amsterdam.

id. 1662a, *Interest van Holland*, I. C. vand'Gracht, Amsterdam.

id. 1662b, *Politike Discoursen*, I. C. vand'Gracht, Amsterdam.

id. (1662c), *Historie der gravelike regering in Holland*, ?, ?.

id. (1662d), *De stadthouderlijcke regeeringe in Hollandt ende West-Vriesland*, ?, ?.

id. 1685 (posth.), *Sinryke Fabulen*, H. Sweerts, Amsterdam.

Croock C. 1672, *Het Nieuwe Hoorsche Speelwerk*, nell'ed. a cura di Duyn J. 1732, *Het Nieuwe Hoornse Speel-werck*, Hoorn.

Dapper O. 1663, *Historische beschryving der Stadt Amsterdam*, van Meurs J., Amsterdam.

id. 1667, *Naukeurige beschrijving van gantsch Syrie, en Palestyn of Heilige lant*, van Meurs J., Amsterdam.

id. 1668a, *Naukeurige beschrijvinge der Afrikaensche gewesten van Egypten, Barbaryen, Libyen, Biledulgerid, Negroslant, Guinea, Ethiopiën, Abyssinie*, van Meurs J., Amsterdam

id. 1668b, *Naukeurige beschrijvinge der Afrikaensche eylanden: als Madagaskar, of Sant Laurens, Sant Thomee, d'eilanden van Kanarien, Kaep de Verd, Malta, en andere*, van Meurs J., Amsterdam.

id. 1680, *Naukeurige beschryving van Asie: behelsende de gewesten Mesopotamie, Babylonie, Assyrie, Anatolie of Klein Asie*, van Meurs J., Amsterdam.

Descartes R. 1637, *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison*, nella tr. it. di Urbani Ulivi L. 2002, Bompiani, Milano.

id. 1641, *Meditationes de prima philosophia*, nella tr. it. di Scribano E. 2002, *René Descartes. Meditazioni metafisiche*, Laterza, Roma-Bari.

id. 1644, *Principia Philosophiae*, nell'ed. it. di Garin E. e Tilgher A. 2005, *Cartesio. Opere filosofiche 3. I principi della filosofia*, Laterza, Roma-Bari.

id. 1649, *Les Passions de l'âme*, nella tr. it. di Belgioioso G. 2005, *René Descartes. Le passioni dell'anima*, Bompiani, Milano.

(van) Diemerbroeck T. 1685, *Isbrandi de Diemerbroeck [...] Opera omnia, anatomica et medica partim jam antea excusa, sed plurimis locis ab ipso auctore emendata, & aucta, partim nondum edita. Nunc simul collecta, & diligenter recognita*, à Dreunen M., Utrecht.

(van) Dijck G.M. 1709, *Een Ligt schijnende in duistere plaatsen tot de daag aan ligte en de morgen-ster op gaa in uwe herten*, (?), Asmterdam.

(van den) Enden F. 1665, *Vrye Politijke Stellingen, en consideratien van staat, gedaen na der ware christenens even gelijke vryheits gronden; strekkende tot een rechtschape, en ware verbeeteringh van staat, en kerk*, nell'ed. di Klever W. 1992, *Franciscus van den Enden: Vrye Politijke Stellingen*, Wereldbibliotheek, Amsterdam.

id. (ined.), *Korte Verhandeling van de Regtsinnige Leere*, nell'ed. di Mertens F. 2012, *Franciscus van den Enden: Korte Verhandeling van de Regtsinnige Leere*, Uitgeverij Spinozahuis, Voorschoten.

Episcopius S. 1669 (posth.), *XXXII predicationen over vercheyde texten der H. Schriftuure, gedaen inde Christelijke vergaderinge der Remonstranten tot Amsterdam en Rotterdam*, ved. di Jan Hendriks. Boom, Amsterdam.

Flacius M. (et al.) 1559 et ss., *Historia Ecclesiae Christi* (13 voll.), Johannes Herbst(er), Basel.

Fokker J. 1651 (posth.), *Philosophia Naturalis, seu Physica Vetus-Nova*, Alberti I., Franeker.

Gentili A. 1598, *De iure belli libri III*, G. Antonius, Hanau.

Goeree W. 1705, *De Kerklyke en Weereldlyke Historiën*, nell'ed. a cura di van Abkoude J. 1730, *De kerklyke en weereldlyke historien*, Leiden.

Gomarus F. 1597, *Conciliatio Doctrinae Orthodoxae de Providentia Dei*, Franciscus Raphelengius, Leiden.

id. 1613, *Accoort vande Recht-sinnige Leere der Voorsienichheit Gods*, Ian Andriesz, Delft.

(de) Groot H. 1625a, *De iure belli ac pacis libri très*, N. Buon, Paris.

id. 1625b, *Prolegomena*, nella tr. it. di Fassò G. 1961, *Prolegomeni al diritto della guerra e della pace*, Zanichelli, Bologna.

(van Helmont) F.M. 1677, *A Cabbalistical Dialogue in Answer to the Opinion of a Learned Doctor in Philosophy and Theology*, Cottrel J., London.

(van) Heuraet H. 1659, *Epistola de Trasmutatione Curvarum Linearum in Rectus*, in (van) Schooten F. 1659, *Geometria, à Renato Des Cartes anno 1637 Gallicè edita*, Elzevir L. e D., Amsterdam, pp. 517-520.

Hobbes T. 1642, *De Cive*, nell'ed. a cura di Molesworth W. 1966, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury* (11 voll.), Scientia, Aalen, 1966; nella tr. it. di Magri T. 2014, *Thomas Hobbes. De cive. Elementi filosofici sul cittadino*, Editori Riuniti, Roma.

id. 1651, *Leviathan*, nella tr. nl. di van Berkel A. 1667, *Leviathan: of van de Stoffe, Gedaente ende Magt van de Kerckelycke ende Wereltlycke Regeeringe*, J. Wagenaar, Amsterdam; nell'ed. a cura di Molesworth W. 1966, *The English Works of Thomas*

Hobbes of Malmesbury (11 voll.), Scientia, Aalen; nella tr. it. di Micheli G. 2011, *Thomas Hobbes. Leviatano*, Rizzoli, Milano.

Huygens C. 1656, *De Saturni luna observatio nova*, (?), Den Haag.

id. 1659, *Systema Saturnium, sive De causis mirandorum Saturni Phaenomenon et comite ejus planeta novo*, Vlacq A., Den Haag.

Kepler J. 1609, *Astronomia Nova AITIOAOΓHTOΣ seu physica coelestis, tradita commentariis de motibus stellae Martis ex observationibus G.V. Tychonis Brahe*, (?), Praha.

Kerckring D. 1717 (posth.) *Opera Omnia Anatomica: Continentia Specilegium Anatomicvm, Osteogeniam Foetvum Nec Non Anthropogeniae Ichnographiam; Accuratissimis Figuris æri incisis illustrata*, Boutesteyn C., Leiden.

Kopernik M. 1543, *De revolutionibus orbium coelestium*, Peterlein H., Nürnberg

Knutzen M. 1674a, *Epistola amici ad amicum*, nell'ed. a cura di Schröder W. 2010, *Philosophische Clandestina der deutschen Aufklärung Abteilung I,5: Texte und Dokumente. Matthias Knutzen: Schriften und Materialien*, Frommann-Holzboog, Stuttgart.

id. 1674b, *Gespräch zwischen einem Feldprediger namens Dr. Heinrich Brummern und einem lateinischen Musterschreiber*, nell'ed. a cura di Schröder W. 2010, *Philosophische Clandestina der deutschen Aufklärung Abteilung I,5: Texte und Dokumente. Matthias Knutzen: Schriften und Materialien*, Frommann-Holzboog, Stuttgart.

id. 1674c, *Gespräch zwischen einem Gastgeber und drei Gästen ungleicher Religion*, nell'ed. a cura di Schröder W. 2010, *Philosophische Clandestina der deutschen Aufklärung Abteilung I,5: Texte und Dokumente. Matthias Knutzen: Schriften und Materialien*, Frommann-Holzboog, Stuttgart.

Koehler J. 1705, *Korte, dog waarachtige Levens-Beschrhyving van Benedictus de Spinosa*, (?), Amsterdam.

Koerbagh A. 1658, *De chilo vitioso exercitatio prima*, Academia Lugduno-Batava, Leiden.

id. 1659, *Disputatio medica inauguralis, de phtisi*, Academia Lugduno-Batava, Leiden.

id. 1661, *Disputatio juridica inauguralis, de querela inofficiosi testamenti et legitima*, Leiden Un., Leiden.

id. 1664a, *'t Nieuw Woorden-Boek der Regten*, ved. di J. H. Boom, Amsterdam.

[*id.*] 1664b, *'t Samenspraecck tusschen een Gereformeerden Hollander en Zeeuw*, A. de Vrede, Middelburg.

id. 1668a, *Een Bloemhof van allerley lieflijkheyd sonder verdriet*, Van Eede (?), Amsterdam.

id. 1668b, *Een ligt schijnende in duystere plaatsen*, nell'ed. a cura di Vandenbossche H. 1974, *Adriaan Koerbagh. Een ligt schijnende in duystere plaatsen*, VVB-VUB, Brussels; nella tr. en. di Wielema M. 2011, *Adriaan Koerbagh. A light shining in dark places*, BRILL, Leiden-Boston.

Koerbagh J. 1663, *Disputatio theologica de beatorum in coelis cognitione ac scientia*, Groningen Un., Groningen.

Kuyper F. 1665-1692, Bakkamunde D. e Wiszowaty A. Sen., *Biblioteca Fratrum Polonorum quos Unitarios vocant* (9 voll.), F. Kuyper, Amsterdam.

Leibniz G.W. 1765, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, nella tr. it. di Cariatì S. 2011, *Nuovi Saggi sull'intelletto umano*, Bompiani, Milano.

Leupenius P. 1653, *Aanmerkingen op de Neederduitsche Taale*, H. Donker, Amsterdam.

[(van) Lodenstein J.] 1668, *Kort en sedig onderzoek van het berigt nopende den Sabbat, ende de korte aanmerckingen over het gene dies aangaande zederd enigen tijdt tot Utregt geleert zoude zijn*, Henricus Versteegh, Utrecht.

Lucas J.M. 1719, *La vie de Monsieur Benoit de Spinoza*, (?), Asmterdam.

Machiavelli N. 1531, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, nell'ed. a cura di Sasso G. e Inglese G. 1984, *Niccolò Machiavelli. Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, BUR, Milano.

id. 1532, *De Principatibus* o *Il Principe*, nell'ed. a cura di Ruggiero R. 2008, *Niccolò Machiavelli. Il Principe*, BUR, Milano.

(de) Mariana 1592, *Historiae de rebus Hispaniae libri XXX*, Rodericus P., Toledo.

id. 1599, *De rege et regis institutione libri III*, Rodericus P., Toledo.

(ben) Menasseh I. 1636, *De la Resvrrección de los muertos*, Amsterdam.

Meyer L. 1666, *Philosophia S. Scripturae interpres*, nell'ed. a cura di van Bunge J. 2001, *Lodewijk Meyer, Philosophy, Science and Exegesis in the Dutch Golden Age*, BRILL, Leiden-Boston.

id. 1669, *L. Meijers woordenschat*, ved. di J. H. Boom, Amsterdam.

Milton J. 1644, *Aeropagitica: a Speech of Mr. John Milton for the Liberty of Unlicenc'd printing*, nella tr. it. di Gatti H. e Gatti M. 2002, *Aeropaigetica. Discorso del Sig. John Milton per la libertà di stampare senza licenza*, Bompiani, Milano.

Pomponazzi P. 1516, *Tractatus de immortalitate animae*, nella tr. it. di Perrone Compagni V. 1999, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, Olschki, Firenze.

(van) Rheede tot Drakenstein H.A. 1669-1676, *Hortus Malabaricus* (12 voll.), ved. di van Someren J., Amsterdam.

(de) Roy H. 1646, *Fundamenta Physices*, Elsevier L., Amsterdam.

Ruar M. 1681, *Epistolarum selectarum centuria*, Ruar D., Amsterdam.

Schmitz J.A. 1653 (posth.), *Medicinae Practicae Compendium*, Tollius J., Harderwijk.

(van) Schooten F. 1659, *Geometria, à Renato Des Cartes anno 1637 Gallicè edita*, Elzevir L. e D., Amsterdam.

Schweitzer J.F. 1667, *Ichts aus Nichts, für alle Begierigen der Natur*, ?, Leiden.

id. 1667, *Vitulus Aureus*, Kitt J., Den Haag, 1702.

Serveto M. 1553, *Christianismi Restitutio*, Vienne.

(da) Silva S. 1613a, *Tratado de la thesvvah o contricion compuesto per Rabbennu Moseh de Egyptio*, cit. in. (da) Costa U. 1624, *Exame das tradções phariseas conferida com à lei escrita*, de Ravensteyn P., Amsterdam, nella tr. eng. di Salomon H.P. e Sassoon I.S.D.

1993, Uriel da Costa. *Examination of pharisaic traditions*, BRILL, Leiden-New York-Köln, p. XXIII.

id. 1613b, *Livro intitulado do thesvba qve he contrition en el qual se tratan todos modos della, conpvesto por o admiravel chacham rvbi Moseh do Agypto*, cit. in. (da) Costa U. 1624, *Exame das tradções phariseas conferida com à lei escrita*, de Ravensteyn P., Amsterdam, nella tr. eng. di Salomon H.P. e Sassoon I.S.D. 1993, Uriel da Costa. *Examination of pharisaic traditions*, BRILL, Leiden-New York-Köln, p. XXIII.

id. 1623, *Tratado da immortalidade da alma*, nell'ed. a cura di Pinharanda Gomes J. 1982, Samuel da Silva. *Tratado da immortalidade da alma*, Imprensa Nacional-Casa de Moeda, Lisboa.

Socini F. 1656a (posth.), *Opera Omnia* (I). *Opera Exegetica et didactica*, nell'ed. a cura di Scribano E. 2004, Ciaccheri, Siena.

Socini F. 1656b (posth.), *Opera Omnia* (II). *Opera Polemica*, nell'ed. a cura di Scribano E. 2004, Ciaccheri, Siena.

Spiegel H.L. 1584, *Twe-spraack vande Nederduitsche letterkunst*, Plantyn C., Leiden.

Spinoza B. 1662, *Korte Verhandeling van God, De Mensch en des zelfs Welstand*, nella tr. lat. di Gebhardt C. 1925, *Opera* (4 voll.), C. Winter, Heidelberg; nella tr. it. di Mignini F. e Proietti O. 2007, *Spinoza. Opere*, Mondadori, Milano; nella tr. it. di Sangiacomo A., Buslacchi M. et al. 2010, *Baruch Spinoza. Tutte le opere*, Bompiani, Milano.

id. 1670, *Tractatus theologico-politicus*, nell'ed. a cura di Gebhardt C. 1925, *Opera* (4 voll.), C. Winter, Heidelberg; nella tr. it. di Mignini F. e Proietti O. 2007, *Spinoza. Opere*, Mondadori, Milano; nella tr. it. di Sangiacomo A., Buslacchi M. et al. 2010, *Baruch Spinoza. Tutte le opere*, Bompiani, Milano.

id. 1677a (posth.), *Tractatus de intellectus emendatione*, nell'ed. a cura di Gebhardt C. 1925, *Opera* (4 voll.), C. Winter, Heidelberg; nella tr. it. di Mignini F. e Proietti O. 2007, *Spinoza. Opere*, Mondadori, Milano; nella tr. it. di Sangiacomo A., Buslacchi M. et al. 2010, *Baruch Spinoza. Tutte le opere*, Bompiani, Milano.

id. 1677b (posth.), *Ethica more geometrico demonstrata*, nell'ed. a cura di Gebhardt C. 1925, *Opera* (4 voll.), C. Winter, Heidelberg; nella tr. it. di Mignini F. e Proietti O. 2007, *Spinoza. Opere*, Mondadori, Milano; nella tr. it. di Sangiacomo A., Buslacchi M. et al. 2010, *Baruch Spinoza. Tutte le opere*, Bompiani, Milano.

id. 1677c (posth.), *Tractatus politicus*, nell'ed. a cura di Gebhardt C. 1925, *Opera* (4 voll.), C. Winter, Heidelberg; nella tr. it. di Mignini F. e Proietti O. 2007, *Spinoza. Opere*,

Mondadori, Milano; nella tr. it. di Sangiacomo A., Buslacchi M. et al. 2010, *Baruch Spinoza. Tutte le opere*, Bompiani, Milano.

id. 1677d (posth.), *Epistolario*, nella tr. it. di Mignini F. e Proietti O. 2007, *Spinoza. Opere*, Mondadori, Milano; nella tr. it. di Sangiacomo A., Buslacchi M. et al. 2010, *Baruch Spinoza. Tutte le opere*, Bompiani, Milano.

Sulam Copia S. 1621, *Manifesto nel quale è da lei riprouata e destestata l'opinione negante l'immortalità dell'anima, falsamente attribuitale dal sig. Baldassarre Bonifacio*, Pinelli A., Venezia.

Sweerts E. 1614, *Florilegium Amplissimum et Selectissimum* (2 voll.), Kempfer E., Frankfurt am Main.

Tulp N. (1636) 1792 (posth.), *Pharmacopea Amstelodamensis nova*, Dronsberg P.H, Amsterdam.

id. 1641, *Observationes Medicae*, Elzevir, Amsterdam.

Vanini C. 1615, *Amphitheatrum Aeternae Providentiae, Divino-Magicum, Christi, Religiosum, et Philosophicum, adversus veteres philosophos, Atheos, Epicureos, Peripateticos, Stoicos*, Rigaud P., Lyon.

id. 1616, *De Admirandis Naturae Reginae Deæque Mortalium Arcanis*, Rigaud C., Lyon.

Vinnen A. 1668, *V. Cl. Petri Peckii in Titt. Dig. & Cod. ad rem nauticam pertinentes commentarii. Quibus nunc accedunt notae cum ampla dote variarum circa rem navalem observationum*, ved. di Jan Hendriks. Boom, Amsterdam.

Voet G. 1663a, *Den Ver-resenen Barnevelt*, (?).

id. 1663b, *'t Samen-spraek, Tusschen een Rotterdammer en een Geldersman Over d'Hollande gepretendeerde Vryheyt*, (?), Bois le Duc.

id. 1664, *Kaats-bal, Weer-om gekaatst an de Kranke Kranke-trooster*, (?), Den Haag.

Vogt J. 1753, *Catalogus historico-criticus Librorum rariorum*, Harold, Hamburg.

((de) Wale J. 1677 (posth.), *Iohannis Walaei Epistulae duae: De motu chyli, et sanguinis*, Leiden.

Wolfgang A. 1666, *De volkome beschryving der voortreffelijke reizen van de deurluchtige Reisiger Pietro della Valle, edelman van Romen, in veel voornamen gewesten des Werrelts, sedert het jaer 1615, tot in 't jaar 1626 gedaan*, ved. di Jan Hendriks. Boom, Amsterdam.

Raccolte di fonti d'epoca

aa.vv. 1309-1859, SAA-5073 *Inventaris van het Archief van de Weeskamer en Commissie van Liquidatie der Zaken van de Voormalige Weeskamer*.

aa.vv. 1383-1968, SAA-5059 *Inventaris van de Collectie Stadsarchief Amsterdam: handschriften*.

aa.vv. 1524-1811, SAA-5061 *Inventaris van de Archieven van de Schout en Schepenen, van de Schepenen en van de Subalterne Rechtbanken*.

aa.vv. 1553-1811, SAA-5001 *Archief van de Burgerlijke Stand: doop-, trouw- en begraafboeken van Amsterdam (Retroacta van de Burgerlijke Stand)*.

aa.vv. 1576 (8 nov.), *Pacificatie van Gent*, trattato conservato presso il Nationaal Archief, Den Haag, 3.01.04.03, 26.

aa.vv. 1578-1915, SAA-5075 *Inventaris van het Archief van de Notarissen ter Standplaats*.

aa.vv. 1578-1975, SAA-376 *Inventaris van het Archief van de Hervormde Gemeente; Kerkenraad*.

aa.vv. 1579 (23 gen.), *Unie van Utrecht*, tr. eng. in Rowen H. H. 1972, *The Low Countries in Early Modern Times: A Documentary History*, Harper & Row, New York, pp. 69-74.

aa.vv. 1581 (26 lug.), *Plakkaat van Verlatinghe*, Place C. S., Leiden.

aa.vv. 1897 (e ss.), *Catalogue général des livres imprimés de la Bibliothèque Nationale*, Imprimerie Nationale, Paris.

Abels P. e Wouters A. 1980-2011, *Classicale acta 1573-1620* (9 voll.), Nijhoff, Den Haag.

Antwerpen Stad 1579 (12 giu.), *De Religions-vrede: gheaccordeert ende gepubliceert binnen Antwerpen den XII^{me} de Junii* (II), Plantijn C, Antwerpen.

Haak S.P. 1934-1967, *Johan van Oldenbarnevelt. Bescheiden betreffende zijn staatkundig beleid en zijn familie* (3 voll.), Nijhoff, Den Haag.

Knuttel, W. P. C. 1908-1916, *Acta der particuliere synoden van Zuid-Holland, 1621-1700* (6 voll.) Nijhoff, Den Haag.

Kossman E. H. E Mellink A. F. 1974, *Texts concerning the Revolt of the Netherlands*, Cambridge U.P., Cambridge.

Kuyper F. (et al.) 1665, *Bibliotheca fratrum polonorum quos unitarios vocant*, P. van der Meersche, Leiden.

Reitsma J. 1892-1899, *Acta der Provinciale en Particuliere Synoden*, J.D. Wolters, Groningen.

Rutgers F.L. 1889, *Acta van de Nederlandsche Synoden der zestiende eew*, Kemink & Zoon, Utrecht.

Schaff P. 2007, *The Five Arminian Articles. A.D. 1610*, in Schaff P., *The Creeds of Christendom* (vol. III), Baker Books, Grand Rapids (MI), pp. 545-549.

Sinnema D. (et al.) 2015, *Acta Et Documenta Synodi Nationalis Dordrechtanae (1618-1619)*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

Vriesland Staten 1579 (10 lug.), *Resolutie*, cit. in. Koerbagh A. 1664b, *'t Samenspraeck tusschen een Gereformeerden Hollander en Zeeuw*, A. de Vrede, Middelburg, pp. 31-32.

Critica e studi

(de) Abreu L.M. 1984, *O deísmo ético de Uriel da Costa*, «Revista da Universidade de Aveiro. Letras», 1 (1984), pp. 119-130.

Adelman H.E. 1985, *Success and Failure in the 17th-century Ghetto of Venice: The Life and Thought of Leon Modena. 1571-1648*, dissertazione di dottorato, Brandeis University, Waltham (MASS).

Altmann A. 1972, *Eternality of Punishment: A Theological Controversy within the Amsterdam Rabbinate in the Thirties of the Seventeenth Century*, «Proceeding of the American Academy for Jewish Research», 40 (1972), pp. 1-88.

Aurélio D.P. 1985, *Uriel da Costa: o discurso da vítima*, «Análise», 1.2 (1985), pp. 5-33.

- Backus I. 2000, *Jean Calvin, Traité des reliques*, Labor et Fides, Genève.
- id. 2007, *Théodore de Bèze (1519-1605)*, Droz, Genève.
- id. 2008, *Life Writing in Reformation Europe. Lives of Reformers by Friends, Disciples and Foes*, Ashgate, Burlington (VT).
- id. 2001, *Calvin and his influence, 1509-2009*, Oxford U.P., New York.
- Bangs C. 1961, *Arminius and the Reformation*, «Church History», 30.2 (1961), pp. 155-170.
- Barzilai I.E. 1970, *Finalizing an Issue: Modena's Authorship of the 'Qol Sakhal'*, «Salo Wittmayer Baron Jubilee Volume on the Occasion of his Eightieth Birthday», 1 (1974), pp. 135-166.
- Basto de Magalhães A. 1930a, *Alguns documentos inéditos sobre Uriel da Costa*, «O Instituto», 79 (1930), pp. 1-20.
- id. 1930b, *Novo documento inédito sobre Uriel da Costa*, «O Instituto», 79 (1930), pp. 442-454.
- id. 1931, *Nova contribuição documental para a biografia de Uriel da Costa*, «O Instituto», 81 (1931), pp. 425-463.
- Benedict P. 1993, *The Historiography of Continental Calvinism*, in Lehmann H. (et al.), *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts*, Cambridge U.P., Cambridge, 1993, pp. 305-326.
- id. 1999, *Reformation, Revolt and Civil War in France and the Netherlands, 1555-1585*, Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, Amsterdam.
- id. 2002, *Christ's Churches Purely Reformed: A Social History of Calvinism*, Yale U. P., New Haven.
- id. 2005, *Deux calvinismes*, «Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français», 151 (2005), pp. 37-64.
- id. 2020, *Season of Conspiracy: Calvin, the French Reformed Churches, and Protestant Plotting in the Reign of Francis II*, American Philosophical Society Press, Philadelphia.
- Besserman L. 2006, *Sacred and Secular in Medieval and Early Modern Cultures*, Palgrave, New York.
- Blom H. 1981, *Spinoza en de la Court*, Leiden, BRILL, Leiden.
- id. 1986, *Pieter de la Court in zijn tijd. Aspecten van een veelzijdig publicist (1618-1685)*, APA-Holland Un. P., Amsterdam/Maarsen.

Blumberg H. 1965, *The Problem of Immortality in Avicenna, Maimonides and St. Thomas Aquinas*, «Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume», 1 (1965), pp. 165-185.

Bock et al. 1990, *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge U.P., Cambridge.

(den) Boer H. 1989, *Was Uriel da Costa's Examen seized by the Spanish Inquisition?*, «Studia Rosenthaliana», 23 (1989), pp. 3-7.

(den) Boer P. 2007, *Le dictionnaire libertin d'Adriaen Koerbagh*, in Secretan C., Dagron T. e Bove L., *Qu'est-ce que les Lumières "radicales"? Libertinage, athéisme et spinozisme dans le tournant philosophique de l'âge classique*, Éditions Amsterdam, Paris, 2007, pp. 105-129.

Bordoli R. 2001, *Etica arte e scienza tra Descartes e Spinoza. Lodewijk Meyer (1629-1681) e l'associazione Nil Volentibus Arduum*, Franco Angeli, Milano.

Bordoli R. e Steenbakkers P. 2003, *Lodewijk Meijer's tribute to Johannes Bouwmeester. 4. November 1673*, «Studia Spinozana», 13 (2003), pp. 241-257.

Braga T. 1901, *Uriel da Costa: autobiografia de um livre-pensador*, in pseudo-(da) Costa (1640), *Exemplar humanae vitae*, nella tr. pt. di (da) Silva Dias A.E. 1901, *Espelho da Vida Humana*, Imprensa Lucas, Lisboa, pp. 5-16.

id. 1906, *Espinosa*, Anais de Academia de Estudos Livres, Lisboa.

Brambilla E. 2006, *La giustizia intollerante. Inquisizione e tribunali confessionali in Europa, secoli IV- XVIII*, Carocci, Roma.

(van) Bunge W. e Klever W. 1996, *Disguised and Overt Spinozism around 1700*, BRILL, Leiden.

(van) Bunge W. 1999, *Spinoza and Dutch Cartesianism*, BRILL, Leiden-Boston.

id. 2001, *From Stevin to Spinoza*, BRILL, Leiden-Boston-Köln.

id. 2003a, *The Early Enlightenment in the Dutch Republic*, BRILL, Leiden-Boston.

id. 2003b, *The Dictionary of Seventieth and Eighteenth Century Dutch Philosophers (II)*, Thoemmes, Bristol.

id. 2011, *Introduction*, in Wielema M., *Adriaan Koerbagh. A light shining in dark places*, BRILL, Leiden-Boston, 2011, pp. 1-37.

id. 2012, *Spinoza Past and Present. Essays on Spinoza, Spinozism and Spinoza Scholarship*, BRILL, Leiden-Boston.

Buskens H. 1980, *Franciscus van den Enden. Leven en werk van een Amsterdamse libertijn (1602–1674)*, Universiteit van Amsterdam, Amsterdam.

Caccamo D. 1999, *Eretici italiani in Moravia, Polonia, Transilvania*, Le Lettere, Firenze.

Cadafaz de Matos M. 1990, *Uriel da Costa, a coragem assumida*, «Jornal das Letras» 10 (1990).

Cerrato F. 2008, *Cause e nozioni comuni nella filosofia di Spinoza*, Quodlibet, Macerata.

Douglas A.X. 2015, *Spinoza and Dutch Cartesianism*, Oxford U.P., Oxford.

Einstein A. 1934, *Mein Weltbild*, Querido Verlag, Amsterdam.

id. 1954, *Ideas and Opinions*, Crown Publishers, New York.

id. 1956 (posth.), *Lettres à Maurice Solovine*, Gauthier-Villars, Paris.

Finkelstein L. 1944, *The Jewish Doctrine of Human Immortality*, «Harvard Divinity Bulletin», (1944), pp. 5-39.

Firpo L. 1990 (posth.), *Tra alumbrados e 'spirituali'. Studi su Juan de Valdés e il valdesianesimo nella crisi religiosa del '500 italiano*, Olschki, Firenze.

id. 1993 (posth.), *Il processo di Giordano Bruno*, Salerno, Roma.

Frijhoff W. e Spies M. 1990, *De Republiek der Letteren. De geleerdencultuur in Europa*, Amsterdam U.P., Amsterdam.

Gachard L.P. 1849, *Notice sur le Conseil des Troubles, institué par le duc d'Albe*, «Bulletins de l'Académie royale des sciences, des lettres et des beaux arts de Belgique», 16.2 (1849), pp. 50-78.

Geyl P. 1980, *The revolt of the Netherlands*, Ernst Benn Lim., London.

Gielis G. 2009, *Verdoelde schaepkens, bytende wolven. Inquisitie in de Lage Landen*, Davidsfonds, Leuven.

Gilmont, J.-F. 1990, *La Réforme et le livre*, nella tr. eng. di Maag K. 1998, *The Reformation and the Book*, Ashgate, Aldershot.

- Goudriaan A. 2011, *Revisiting the Synod of Dordt (1618–1619)*, BRILL, Leiden.
- Gordon A. 1911, *Socinus*, in aa.vv. 1911, *Encyclopædia Britannica* (XXV), *Encyclopædia Britannica Inc.*, New York, pp. 320-322.
- Green D.H. 2000, *Language and History in the Early Germanic World*, Cambridge U.P., Cambridge.
- Greengrass M. 2014, *Christendom Destroyed: Europe 1517-1648*, nella tr. it. di Sampaolo M. 2017, *La Cristianità in frantumi: Europa 1517-1648*, Laterza, Milano-Bari.
- Grell O.P. e Porter R. 2000, *Toleration in Elighenment Europe*, Cambridge U.P., New York.
- Grell O.P. 2009, *Tolerance and Intolerance in the European Riformation*, Cambridge U.P., Cambridge.
- id.* 2010, *Tolerance and Enlightenment Europe*, Cambridge U.P., Cambridge.
- id.* 2011, *Brethren in Christ*, Open University, Milton Keynes.
- Grosse Ch. 2018, *Unité et diversité des Réformes. Du XVIe siècle à nos jours*, Labor et Fides, Genève.
- Haslam J. 1810, *Illustrations of Madness*, Hayden G., London.
- (van) Heertum C. 2011, *Reading the career of Johannes Koerbagh: the auction catalogue of his library as a reflection of his life*, «Lias», 38 (2011), pp. 1-57.
- Hylkema C.B., *Reformateurs: Geschiedkundige studien over de godsdienstige bewegingen uit de nadagen onzer gouden eeuw* (1902), nella riedizione Bouma Boek., Amsterdam, 1978.
- Israel J. I. 1995, *The Dutch Republic*, Oxford U.P., New York.
- id.* 2001, *Radical Enlightenment*, Oxford U.P., New York.
- id.* 2006, *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*, Oxford U.P., New York.
- Jongeneelen G. H. 1986, *The translator of Spinoza's Short Treatise*, «Studia Spinozana», 2 (1986), pp. 249-263.
- id.* 1987, *An unknown pamphlet of Adriaan Koerbagh*, «Studia Spinozana», 3 (1987), pp. 405-415.

id. 1991, *La philosophie politique d'Adrien Koerbagh*, «Cahiers Spinoza», 6 (1991), pp. 247-267.

id. 1994, *Adriaan Koerbagh, een voorloper van de Verlichting?*, «Geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland», 5 (1994), pp. 27-34.

Kaplan Y. 1982, *The Social Functions of the 'Herem' in the Portuguese Jewish Community of Amsterdam in the Seventeenth Century*, in Michman J. e Levie T. 1982, *Dutch Jewish History: Proceedings of the Symposium on the History of the Jews in the Netherlands*, Tel-Aviv University, Tel-Aviv.

Kaplan B.J. 2007, *Divided by Faith: Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*, Harvard U.P., Cambridge-London.

id. 2019, *Reformation and the Practice of Toleration: Dutch Religious History in the Early Modern Era*, BRILL, Leiden.

Klever W. 1989a, *Franciscus van den Enden and the Amsterdam Enlightenment*, «Studia Spinozana», 5 (1989), pp. 205-225.

id. 1989b, *Spinoza and van den Enden in Borch's Diary in 1661 and 1662*, «Studia Spinozana», 5 (1989), pp. 311-326.

id. 1994, *Franciscus van den Enden. Een vergeten voorloper van Spinoza*, Wereldbibliotheek, Amsterdam.

id. 1997, *Mannen rond Spinoza 1650-1700. Presentatie van een emanciperende generatie*, Verloren, Hilversum.

Kroonen G. 2013, *Etymological Dictionary of Proto-Germanic*, Leiden-Boston, BRILL

Krop H. 1999, *Spinoza and the Calvinistic Cartesianism of Lambertus van Velthuysen*, «Studia Spinozana», 15 (1999), pp. 107-136.

id. 2013, *Spinoza: Een paradoxale icoon van Nederland*, Prometheus Books, Buffalo.

id. 2016, *The Philosophia S. Scripturae Interpres between Humanist Scholarship and Cartesian Science: Lodewijk Meyer and the Emancipatory Power of Philology*, in Lavaert S. e Schröder W., *The Dutch Legacy: Radical Thinkers of the 17th Century and the Enlightenment*, BRILL, Leiden-Boston, 2016, pp. 90-120.

id. 2020, *Reformed Orthodoxy and the Libertas philosophandi in the Netherlands*, «Church History and Religious Culture», 100 (2020), pp. 187-202.

Landi E. 2019, *Uriel da Costa (1582?-1640), o itinerário intelectual de um marrano português (Porto-Hamburgo-Amsterdão)*, «Revista Filosófica de Coimbra», 28.56 (2019), pp. 371-392.

Laerke M. 2021, *Spinoza and the Freedom of Philosophizing*, Oxford U.P., Oxford.

Lavaert S. 2014, *Radical Enlightenment, Enlightened Subversion, and Spinoza*, «Philosophica», 84 (2014), pp. 49-102.

id. 2018, *Entre clandestinité et sphère publique. Le cas Koerbagh*, «La Lettre clandestine», 26 (2018), pp. 33-48.

id. 2019, *La Traduction comme intrigue philosophique et stratégique. De Vanini au Traité des trois imposteurs, en passant par Spinoza et son Esprit*, «La Lettre clandestine», 27 (2019), pp. 109-126.

id. 2020a, *Vrijheid, gelijkheid, veelheid Het moderne democratie-denken van Machiavelli tot Spinoza en zijn kring*, VUBPRESS, Brussel.

id. 2020b, «*An Excellent Mathematician but a Wicked Fellow*», «Church History and Religious Culture», 100 (2020), pp. 255-271.

Lavaert S. e Schröder W. 2016, *The Dutch Legacy: Radical Thinkers of the 17th Century and the Enlightenment*, BRILL, Leiden-Boston.

Leeuwenburgh B. 2012, *Het noodlot van een ketter*, Vantilt, Nijmegen.

Lennon T.M. 1982, *Problems of Cartesianism*, McGill, Kingston-Montreal.

Levoni R. 2017, *Eresie sul Mare del Nord. Per un confronto tra Uriel da Costa, Adriaan Koerbagh e Baruch Spinoza*, tesi triennale in Filosofia, Alma Mater Studiorum, Bologna.

id. 2019, *Soo is dan de waarheyd ligt. La verità è dunque luce. Il pensiero filosofico di Adriaan Koerbagh negli anni del radical enlightenment*, tesi magistrale in Scienze Filosofiche, Alma Mater Studiorum, Bologna.

id. 2020, *Una luce che splende nell'oscurità*, in Prandoni M. e Dagnini R., *Cultura Letteraria Nederlandse*, Hoepli, Milano, 2020, pp. 101-102.

id. 2021a, *Politica e religione, scienza e ragione. Koerbagh e Spinoza a confronto*, «Dianoia», 32 (2021), pp. 37-51.

id. 2021b, Levoni R. 2021c, *La libertà di espressione personale nel pensiero di Adriaan Koerbagh*, «Vivere in Alto. Rivista online di Discipline Umanistiche», (15/10/2021).

id. 2024, *I Valdesi e i Paesi Bassi. Scorcio su un secolo e mezzo di relazioni*, in Romagnani G. (et al.), *Storia dei Valdesi* (III), Torino, Claudiana, 2024, pp. 255-264

Licata G. 2013, *L'averroismo in Età Moderna*, Quodlibet, Macerata.

Lieberman S. 1965, *Some Aspects of After Life in Early Rabbinic Literature*, «Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume», 1 (1965), pp. 495-532.

Lodone M. 2022, *Machiavelli e l'arte della profezia*, Frilli G. e Lodone M. 2022, *La profezia nel pensiero del Rinascimento e della prima età moderna*, ETS, Pisa, pp. 33-54.

(del) Lucchese F. 2009, *Storia politica della moltitudine: Spinoza e la modernità*, Derive Approdi, Roma.

(da) Luz J.L.B. 2021, *Uriel da Costa: um caso-limite de intolerância*, «Repositório [digital] da Universidade dos Açores».

MacCulloch D. 2003, *The Reformation: A History*, nella tr. it. di Prosperi A. 2017, *Riforma. La divisione della casa comune europea (1490-1700)*, Carocci, Roma.

Malcolm N. 2002, *Aspects of Hobbes*, Oxford U.P., Oxford.

Martins A. 1950, *Um inédito judaico-português de Amsterdam*, «Revista Portuguesa de Filosofia», 5 (1950), pp. 221-220.

(de) Martinus J. 1934, *O Tatad da Immortalidade de Alma de Moses Raphael de Aguilar*, «Biblos», 10 (1934), pp. 488-499.

McComish W.A. 1989, *The Epigones: A Study of the Theology of the Genevan Academy at the Time of the Synod of Dort, with Special Reference to Giovanni Diodati*, Pickwick P., Allison Park.

Meijer J. 1946, *Isaac Da Costa's Weg naar het Christendom*, Alg. Ned. Diamantbewerkerb., Amsterdam.

Meinsma K. O. 1896, *Spinoza en zijn kring*, nella tr. fr. di J.P. Osier e S. Roosenburg 1983, *Spinoza et son cercle*, J. Vrin, Paris.

Melamed Y. 2010, *Spinoza's Theological-Political Treatise: A Critical Guide*, Cambridge U.P., Cambridge.

- id.* 2013, *Spinoza's Metaphysics: Substance and Thought*, Oxford U.P., Oxford.
- id.* 2018, *Spinoza's Political Treatise: A Critical Guide*, Cambridge U.P., Cambridge.
- Melloni A. (et al.) 2005, *Synod and Synodality: Theology, History, Canon Law and Ecumenism in New Contact*, Lit Verlag, Münster.
- Mentzer R. 2002a, *Sin and the Calvinists: Morals Control and the Consistory in the Reformed Tradition*, Truman State U.P., Kirksville (MO).
- id.* 2002b, *Society and culture in the Huguenot world, 1559-1685*, Cambridge U.P., Cambridge.
- id.* 2005, *The Synod in Reformed Tradition*, in Melloni A. (et al.) 2005, *Synod and Synodality: Theology, History, Canon Law and Ecumenism in New Contact*, Lit Verlag, Münster, pp. 173-184.
- id.* 2006, *La construction de l'identité réformée aux 16e et 17e siècles: le rôle des consistoires*, Champion, Paris.
- id.* 2007, *La mesure du fait religieux: L'approche méthodologique des registres consistoriaux dans l'espace calvinien XVI-XVIIIe siècle*, «Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français», 153.4 (2007).
- id.* 2010, *Dire l'interdit: The Vocabulary of Censure and Exclusion in the Early Modern Reformed Tradition*, BRILL, Leiden.
- id.* 2015, *The Practice of Church Discipline in Lutheran and Reformed Areas*, in Dingel I. (et al.), *Entfaltung und zeitgenössische Wirkung der Reformation im europäischen Kontext*, Gütersloh, Heidelberg, pp. 288-301.
- id.* 2017, *Local Contexts and Regional Variations: Consistories*, in Parker C. H. (et al.), *Judging Faith, Punishing Sin: Inquisitions and Consistories in the Early Modern World*, Cambridge U.P., Cambridge, pp. 15-27.
- Mertens F. 2011, *Johannes Koerbag's Lost Album Amicorum seen through the Eyes of Pieter de la Ruë*, «Lias», 38 (2011), pp. 59-127.
- Mignini F. 1981, *Il sigillo di Spinoza*, «La Cultura», 19 (1981), pp. 351-389.
- id.* 2005, «*Sub quadam aeternitatis specie*». *Significato e problemi di un sintagma spinoziano*, in Meroi F. 2005, *Con l'ali de l'intelletto*, Olschki, Pisa, pp. 209-236.
- id.* 2013, *Een ligt schijnende in duystere plaatsen*, in Licata G., *L'averroismo in Età Moderna*, Quodlibet, Macerata, 2013, pp. 167-200.
- id.* 2015, *Introduzione*, in Mignini F. e Proietti O., *Spinoza. Opere*, Mondadori, Milano, 2007.
- Monter W.E. 1964, *Studies in Genevan Government*, Droz, Genève.

- id.* 1987, *Enforcing Morality in Early Modern Europe*, Routledge, Abingdon.
- id.* 2003, *The Roman Inquisition and Protestant heresy executions in 16th century Europe*, in Borromeo A., *L'Inquisizione. Atti del Simposio Internazionale*, BAV, Città del Vaticano, pp. 539-548.
- id.* 2012, *Calvin's Geneva*, Wipf and Stock, Eugene (OR).
- Muhana A. 2017, *Comentário ao Exame das Tradições Fariseias de Uriel da Costa*, «Hamsa: Journal of Judaic and Islamic Studies», 4 (2017-2018), pp. 73-87.
- Muslow M. 2022, *Radikale Frühaufklärung in Deutschland 1680-1720*, Wallstein Verlag, Gottingen.
- Muslow M. e Rohls J. 2005, *Socinianism and Arminianism*, BRILL, Leiden-Boston.
- Nadler S. 1999, *Spinoza: A Life*, Cambridge U.P., Cambridge.
- id.* 2001, *Spinoza's heresy: immortality and the Jewish mind*, Cambridge U.P., Cambridge.
- id.* 2006, *Spinoza's Ethics: An Introduction*, Cambridge U.P., Cambridge.
- id.* 2011, *A Book Forged in Hell*, Princeton U.P., Princeton, 2011.
- Negri A. 2006, *Spinoza*, Derive Approdi, Roma.
- (van) Nierop H. 2002, *Calvinism and Religious Tolerance in the Dutch Golden Age*, Cambridge U.P., Cambridge.
- id.* 2009a, *Catholic communities in Protestant states: Britain and the Netherlands c.1570-1720*, Manchester U.P., Manchester.
- id.* 2009b, *Treason in the Northern Quarter: War, Terror, and the Rule of Law in the Dutch Revolt*, Princeton U.P., Princeton.
- Nijenhuis W. 1972-1994, *Ecclesia Reformata* (2 voll.), BRILL, Leiden-Boston.
- Offenberg A.K. 1987, «Exame das Tradições», in Kistemaker R. e Levie T. 1987, *Êxodo, Portugezen in Amsterdam, 1600-1680*, BRILL, Amsterdam, pp. 56-63.
- Olson R.E. 2006, *Arminian Theology*, IVP, Downers Grove.
- Osier J.P. 1980, Un aspect du Judaïsme individualiste d'Uriel da Costa, «Cahiers Spinoza», 3 (1980), pp. 101-115.

id. 1983, *D'Uriel da Costa à Spinoza*, Berg International, Paris.

Parker C.H. 2007, *Enregistrer les pêches pour favoriser la réconciliation. Les archives des consistoires des églises réformées de Hollande*, «Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français», 153.4 (2007), pp. 613-634.

id. 2017 *Judging Faith, Punishing Sin: Inquisitions and Consistories in the Early Modern World*, Cambridge U.P., Cambridge.

Pinharanda Gomes J. 1981, *A Filosofia Hebraico-Portuguesa*, in Pinharanda Gomes J. 1981, *História da Filosofia Portuguesa* (I), Porto, Lello & Irmão, 1981.

id. 1982, *Samuel da Silva, Uriel da Costa, Raphael de Aguillar. Tratado da imortalidade da alma*, Imprensa Nacional-Casa de Moeda, Lisboa.

Pinto da Costa J. 2017, *A heresia de Uriel da Costa (1585-1640) contra a comunidade judaica sefardita de Amsterdã*, «Revista Brasileira de História das Religiões», 10.28 (2017), pp. 143-162.

Porges N. 1911, *Leon Modena über Uriel da Costa*, «Zeitschrift für hebräische Bibliographie», 15 (1911), pp. 80-82.

id. 1917, *Das Wort Pharisäer bei Spinoza*, «Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums», 61 (1917), pp. 150-165.

id. 1918, *Zur Lebensgeschichte Uriel da Costa*, «Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums», 62 (1918), pp. 37-48, pp. 108-124, pp. 199-218.

id. 1923, *Besprechung von Carl Gebhardt: "Die Schriften des Uriel da Costa"*, «Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums», 67 (1923), pp. 210-220

id. 1928, *Gebhardt's Book on Uriel da Costa*, «Jewish Quarterly Review», 19 (1928), pp. 37-44.

Price L.J. 1998, *The Dutch Republic in Seventeenth Century*, Palgrave MacMillan, New York.

Prodi P. 2000, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e giustizia*, Il Mulino, Bologna.

Proietti O. 1995, *Osservazioni, note e congetture sul testo latino e nederlandese del «Tractatus politicus»*, Un. di Macerata, Macerata.

id. 2006, *Agnostos Theos, Quodlibet*, Macerata.

id. 2013, *Creazione eterna, ordine della natura, miracolo in Uriel da Costa*, in Licata G., *L'averroismo in Età Moderna*, Quodlibet, Macerata, 2013, pp. 67-124.

- Prokhovnik R. 2004, *Spinoza and Republicanism*, Palgrave MacMillan, New York.
- (dos) Remédios Mendes J. 1911, *Os Judeus Portugueses em Amsterdam*, F. França Amado, Coimbra.
- Révah I.S. 1961, *Pour l'histoire des nouveaux-chrétiens portugais : la relation généalogique d'I. de M. Aboab*, «Boletim Internacional d Bibliografia Luso-Brasileira», 2 (1961), pp. 276-274.
- id.* 1962, *La religion d'Uriel da Costa*, Marrane de Porto, «Revue de l'histoire des religions», 161 (1962), pp. 45-76.
- id.* 1964, *Les écrits portugais d'Uriel da Costa*, «Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes-IV», (1964), pp. 265-274.
- id.* 1967-1972, *Du "marranisme" au judaïsme et au déisme: Uriel da Costa et sa famille*, «Annuaire du Collège de France», 67-72 (1967-1972), pp. 653-662 (nell'ed. 1972).
- (della) Rocca M. 2008, *Spinoza*, Routledge, London.
- Roodenburg H. 1990, *Onder censuur. De kerkelijke tuch in gereformeerde gemeente van Amsterdam, 1578- 1700*, Verloren, Hilversum.
- Rosa da Silva S. 1927, *Uriel da costa en Dr. Samuel da Silva*, «De Vrijdagavond», 4 (1927), pp. 487-488.
- Rosenthal M. e Melamed Y. 2010, *Spinoza's Theological-Political Treatise. A Critical Guide*, Cambridge U.P., Cambridge.
- Rowen H. H. 1972, *The Low Countries in Early Modern Times: A Documentary History*, Harper & Row, New York.
- (van) Ruler H. 1995, *The Crisis of Casuality. Voetius and Descartes on God, Nature and Change*, BRILL, Leiden-New York-Köln.
- id.* 1999, 'Something, I Know Not What'. *The Concept of Substance in Early Modern Thought*, in Nauta L. e Vanderjagt A., *Between Demonstration and Imagination*, BRILL, Leiden-Boston-Köln, 1999, pp. 365-393.
- id.* 2007, *De mens: een schakeltje in de natuur. De omstreden erfenis van Spinoza*, «Filosofie Magazine», 7 (2007), pp. 34-39.

Safran W. 2003, *The Secular and the Sacred: Nation, Religion and Politics*, Routledge, Abingdon.

Salatowsky S. 2016, *Socinian Headaches: Adriaan Koerbagh and the Antitrinitarians*, in Lavaert S. e Schröder W., *The Dutch Legacy: Radical Thinkers of the 17th Century and the Enlightenment*, BRILL, Leiden Boston, 2016, pp. 165-203.

Salomon H.P. 1979, *Baruch Spinoza, Ishac Orobio de Castro and Haham Mosseh Rephael d'Aguilar on the Noachites: A Chapter in the History of Thought*, «Arquivos do Centro Cultural Português», 14 (1979), pp. 253-286.

id. 1983, *Os primeiros Portugueses de Amsterão*, Barbosa & Xavier, Braga.

id. 1984, *La vraie excommunication de Spinoza*, in Bots H. E Kerkhof M. 1984, *Forum Litterarum Miscelanea de estudos literários, linguísticos e históricos oferecidos a J.J. van den Besselaar*, Apa-Holland U.P., Amsterdam, 1984, pp. 181-199.

id. 1988, *Saul Levi Mortera en zijn Traktaat Betreffende de Waarheid van de Wet van Mozes*, Barbosa & Xavier, Braga.

id. 1990, *A Copy of Uriel da Costa's 'Exame das tradições phariseas' located in the Royal Library of Copenhagen*, «Studia Rosenthaliana», 24 (1990), pp. 153-168.

Santiago H. 2014, *O filósofo Uriel da Costa*, «Conatus – Filosofia de Spinoza», 8.16 (2014), pp. 43-65.

Scapparone E. 2005, «*Imposture*» e «*maraviglie*». *Note sul Cristo mago di Bruno*, in Meroi F. 2005, *Con l'ali de l'intelletto*, Olschki, Pisa, pp. 117-138.

Schama S. 1997, *The Embarrassment of Riches*, Vintage, New York.

id. 2015, *Rembrandt's Eyes*, Penguin Books, London.

Schilling H. 1991, *Civic Calvinism in Northwestern Germany and the Netherlands: Sixteenth to Nineteenth Centuries*, «Sixteenth-Century Journal», 8 (1991).

Schilpp P.A. 1949, *Albert Einstein: Philosopher-Scientist*, Open Court, La Salle (IL).

Schmaltz T.M. 2005, *Receptions of Descartes*, Routledge, London-New York.

Schröder W. 1996, «*Spinozam totam armenta in Belgio sequi ducem*», in van Bunge W. e Klever W., *Disguised and Overt Spinozism around 1700*, BRILL, Leiden, 1996, pp. 157-169.

Secretan C. 1979, *Partisans et détracteurs de Hobbes dans les Provinces Unies au temps de Spinoza*, «Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza» 2 (1979), pp. 2-13.

Secretan C., Dagron T. e Bove L. 2007, *Qu'est-ce que les Lumières "radicales"? Libertinage, athéisme et spinozisme dans le tournant philosophique de l'âge classique*, Éditions Amsterdam, Paris.

Secretan C., Frijhoff W. e Theodorus M. 2018, *Les Pays-Bas au Siècle d'or. De l'Union d'Utrecht à la Paix d'Utrecht (1579-1713)*, CNRS ed., Paris.

Sierhuis F. 2015, *The Literature of the Arminian Theology*, Oxford S.O., New York.

Simonutti L. 1984, *Arminianesimo e Tolleranza nel Seicento olandese*, Olschki, Firenze.

Smith N. E Taylor J.P. 2005, *Descartes and Cartesianism*, Cambridge U.P., Newcastle.

Soen V. 2007, *Geen pardon zonder Paus! Studie over de complementariteit van het koninklijk en pauselijk generaal pardon (1570-1574) en over inquisiteur-generaal Michael Baius (1560-1576)*, Peeters, Leuven.

id. 2013, *Religie, hervorming en controverse in de zestiende-eeuwse Nederlanden*, Shaker, Herzogenrath.

id. 2017, *Church, Censorship and Reform in the Early Modern Habsburg Netherlands*, Brepols, Leuven.

Solfaroli Camillocci D. 2018, *Crossing Traditions: Essays on the Reformation and Intellectual History*, BRILL, Leiden-Boston.

Sonne I. 1932, *Da Costa Studies*, «Jewish Quarterly Review», 22 (1932), pp. 247-293.

id. 1948, *Leon Modena and the Da Costa Circle in Amsterdam*, «Hebrew Union College Annual», 21 (1948), pp. 1-28.

Spicer A. 2007, *The Consistory Records of Reformed Congregations and the Exile Churches*, «Proceedings of the Huguenot Society of Great Britain & Ireland», 28.5 (2007), pp. 640-663.

Spierenburg P. 1991, *The Prison Experience. Disciplinary Institutions and their Inmates in Early Modern Europe*, Rutgers U.P., New Brunswick-London.

(van der) Steen M. 1990, *Franciscus van den Enden: een cartesische republiek in Amsterdam*, in Frijhoff W. e Spies M. 1990, *De Republiek der Letteren. De geleerdencultuur in Europa*, Amsterdam U.P., Amsterdam, pp. 59-65.

Steenbakkers P. 1994, *Spinoza's Ethica. From Manuscript to Print*, Van Gorcum, Assen.

id. 2011, *The Bloomsbury Companion to Spinoza*, Bloomsbury, London-New York.

id. 2013, *Historical Dictionary of Spinoza and Spinozism*, Scarecrow P., Lanham.

Steinberg G. et al. 1949, *Tratado da Imortalidade de Alma de Moseh Rephael de Aguilar*, «Revista Portuguesa de Filosofia», 5.2 (1949), pp. 212-220.

Stronks E. 2011, *Negotiating differences*, BRILL, Leiden-Boston.

Tarello G. 2012, *Storia della cultura giuridica moderna: assolutismo e codificazione del diritto*, Il Mulino, Bologna.

Terpstra N. 2015, *Religious Refugees in the Early Modern World*, nella tr. it. di Turcinovich R. 2020, *Purezza e fede. Esuli religiosi nell'Europa moderna*, Il Mulino, Bologna.

Vandenbossche H. 1974, *Spinozisme en kritiek bij Koerbagh*, CSV-VUB, Brussel.

id. 1978a, *Adriaan Koerbagh en Spinoza*, BRILL, Leiden-Boston.

id. 1978b, *Quelques idées politiques de Koerbagh*, «Tijdschrift voor de studie van de Verlichting», 6 (1978), pp. 223-240.

(de) Vasconcelos Michaëlis C. 1921, *Uriel da Costa. Notas Relativas à sua Vida e às suas Obras*, Imprensa da Universidade, Coimbra.

Vaz Dias van Moses A. 1936, *Uriel da Costa, Nieuwe bijdrage tot diens levens-geschiedenis*, BRILL, Leiden, 1936.

Velema W.R.E. 2007, *Republicans*, BRILL, Leiden-Boston.

Verbeek T. 1992, *Descartes and the Dutch*, S. Illinois U.P., Carbondale.

id. 2009, *Hobbes, Spinoza, et la souveraineté de la Hollande*, in Saada J., *Hobbes, Spinoza, ou, les politiques de la parole*, ENS, Lyon, 2009, pp. 165-182.

Verheyden A.L.E. 1961, *Le Conseil des Troubles. Liste des condamnés (1567-1573)*, Académie Royale de Belgique, Brussels.

Vinciguerra L. 2015, *Spinoza*, Carocci, Roma.

Visentin S. 2001, *La libertà necessaria: teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, ETS, Pisa.

id. 2014, “*Hodie nullos habemus prophetas*”: *Spinoza, i Collegianti e la repubblica*, «Etica & Politica», 16 (2014), pp. 188-213.

id. 2016, *Between Machiavelli and Hobbes. The Republican Ideology of Johan and Pieter De La Court*, in Lavaert S. e Schröder W., *The Dutch Legacy: Radical Thinkers of the 17th Century and the Enlightenment*, BRILL, Leiden-Boston, 2016, pp. 227-248.

Watkins C. 2000, *The American Heritage Dictionary of Indo-European Roots*, Houghton Mifflin C., Boston-New York.

Wielema M. 1989, *Philosophy in the Netherlands in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, «Rivista di Storia della Filosofia», 44 (1989), pp. 353-363.

id. 1995, *De theologie als medium van de filosofie. Over de maatschappelijke invloed van Nederlandse filosofen (1650-1850)*, «Krisis», 15 (1995), pp. 9-21.

id. 2001, *The two faces of Adriaan Koerbagh*, «Geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland», 12 (2001), pp. 57-75.

id. 2003, *Adriaan Koerbagh: Biblical Criticism and Enlightenment*, in van Bunge W., *The Early Enlightenment in the Dutch Republic*, BRILL, Leiden-Boston, 2003, pp. 61-80.

id. 2004, *The March of the Libertines: Spinozists and the Radical Enlightenment in the Dutch Republic 1660–1700*, Verloren, Hilversum.

id. 2016, *Abraham van Berkel's Translations as Contributions to the Dutch Radical Enlightenment*, in Lavaert S. e Schröder W., *The Dutch Legacy: Radical Thinkers of the 17th Century and the Enlightenment*, BRILL, Leiden-Boston, 2016, pp. 204-226.

Williams G.H. 1965, *Camillus Renatus called also Lysias Philaenus and Paulo Ricci (c. 1500 - c. 1575): Forerunner of Socinianism, on Individual Immortality*, «Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume», 1 (1965), pp. 833-851.

Wolfson Austryn H. 1961, *Religious Philosophy*, Cambridge U.P., Cambridge (MASS).

Zac S. 1969, *Van den Enden et Spinoza*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», 159 (1969), pp. 133-149.

Zwarts J. 1931, *Joodse Archiefsprokkels: Uriel da Costa in Utrechtse ballingschap (1627)*, «De Vrijdagavond», 8 (1931), pp. 61-64.

Convegni, Relazioni e Lezioni

Altini C., *Schmitt, Strauss e il problema teologico-politico nella modernità. Tra Hobbes e Spinoza*, Seminario di Filosofia Politica *Stato moderno e Stato totale: Schmitt lettore di Hobbes*, Pres. Nicoletti M., gennaio/febbraio 2025, Palazzo Prodi, via Tommaso Gar 14, Trento (TN), 25/02, ore 14:30.

Balbo A. 2025a, *Libera filosofia in libero stato. L'ordine sociale nel Trattato teologico-politico di Spinoza*, Seminario di Filosofia Politica *Stato moderno e Stato totale: Schmitt lettore di Hobbes*, 18/02, ore 14:30.

id. 2025b, *Spinoza e Blijenberg: un incontro mancato. Il carteggio sulla concezione del bene e del male*, Convegno dottorale internazionale *Tra Socinianesimo ed esegesi. Adriaan Koerbagh, Baruch Spinoza e il Circolo di Leiden-Amsterdam*, organizzato da Levoni R. e Ghia F., presieduto da Meroi F., Nobile M. e Levoni R., 06-07 marzo 2025, Palazzo Prodi, via Tommaso Gar 14, Trento (TN), I giornata, ore 16:30.

Carannante S. 2025, «*La summa della filosofia dell'Ἐν καὶ πᾶν*». *Jacobi interprete di Bruno e Spinoza*, Convegno dottorale internazionale *Tra Socinianesimo ed esegesi. Adriaan Koerbagh, Baruch Spinoza e il Circolo di Leiden-Amsterdam*, I giornata, ore 15:30.

Cortese F. e Nogler L. 2025, *Il nemico ebreo di Schmitt: un autoritratto?*, Seminario di Filosofia Politica *Stato moderno e Stato totale: Schmitt lettore di Hobbes*, 04/02, ore 14:30.

Farnesi Camellone M. e D'Andrea D. 2025, *Schmitt e la teologia politica Hobbesiana*, Seminario di Filosofia Politica *Stato moderno e Stato totale: Schmitt lettore di Hobbes*, 31/01, ore 15:30.

Ferraresi F. 2025, *Sovranità e teologia politica: Koerbagh lettore di Hobbes*, Convegno dottorale internazionale *Tra Socinianesimo ed esegesi. Adriaan Koerbagh, Baruch Spinoza e il Circolo di Leiden-Amsterdam*, II giornata, ore 09:00.

Ghia F. 2025, *Movimenti ereticali, Bibbia e libertas philosophandi. Intorno al metodo storico-critico di Spinoza*, Convegno dottorale internazionale *Tra Socinianesimo ed esegesi. Adriaan Koerbagh, Baruch Spinoza e il Circolo di Leiden-Amsterdam*, I giornata, ore 15:00.

Imbriano G. 2025, *Genesi e crisi dello Stato moderno. Koselleck tra Hobbes e Schmitt*, Seminario di Filosofia Politica *Stato moderno e Stato totale: Schmitt lettore di Hobbes*, 21/01, ore 14:30.

Lavaert S. 2025, *Politica e filosofia in Koerbagh: esperienza del concetto e deviazione del linguaggio*, Convegno dottorale internazionale *Tra Socinianesimo ed esegesi. Adriaan Koerbagh, Baruch Spinoza e il Circolo di Leiden-Amsterdam*, II giornata, ore 09:30.

Mignini F. 2025, *Verso una edizione critica di Een Ligt di A. Koerbagh*, Convegno dottorale internazionale *Tra Socinianesimo ed esegesi. Adriaan Koerbagh, Baruch Spinoza e il Circolo di Leiden-Amsterdam*, I giornata, ore 17:00.

Visentin S. 2025, *Koerbagh e Spinoza: critica del linguaggio come arma contro il dispositivo teologico-politico*, Convegno dottorale internazionale *Tra Socinianesimo ed esegesi. Adriaan Koerbagh, Baruch Spinoza e il Circolo di Leiden-Amsterdam*, II giornata, ore 10:30.

Ringraziamenti

Giunti alla fine di questo percorso, così lungo da sembrare in certi momenti infinito, mi è impossibile non voltarmi indietro e riconoscere chi mi ha accompagnato lungo il cammino. Questa tesi è il frutto di anni di studio, ma anche di incontri, di soste, di inciampi e – non da ultimo – di un paio di arrosti cotti a dovere.

Il mio primo, profondo ringraziamento va al Prof. Francesco Ghia, che in questi quattro anni mi ha guidato – e ha guidato tutti noi dottorandi – con intelligenza, pazienza e una generosa dose di fiducia. I suoi consigli hanno sempre avuto il dono raro di essere tanto chiari quanto stimolanti, e il suo sostegno umano non è mai venuto meno, nemmeno nei momenti in cui io stesso dubitavo del valore del mio lavoro. E sì, anche l'arrosto di coniglio ha fatto la sua parte: se l'immanenza ha un sapore, probabilmente è quello. Il nostro confronto non è mai stato solo accademico, e proprio per questo è stato così importante.

Ringrazio con affetto la Prof.ssa Sonja Lavaert e il Prof. Furio Ferraresi, che mi accompagnano ormai da rispettivamente dieci e quindici anni: due presenze stabili nel mio percorso, due intellettuali da cui continuo ad apprendere molto, e due persone a cui devo più di quanto possa qui esprimere. Hanno creduto in me prima ancora che lo facessi io, e il fatto che abbiano continuato a farlo negli anni resta uno dei miei privilegi più grandi.

Un ringraziamento speciale va anche alla Prof.ssa Elisabetta Scapparone, che mi ha accompagnato fin dalla tesi triennale e che in questi anni ha saputo orientarmi ancora con la stessa generosità e attenzione. Senza il suo sguardo e la sua fermezza, molte delle tappe di questo percorso sarebbero rimaste nebulose. E ai Professori Stefano Visentin e Filippo Mignini, che con sensibilità e rigore mi hanno aiutato a vedere più in profondità ciò che avevo sotto gli occhi, anche quando la stanchezza o il dubbio facevano di tutto per appannarli.

Questo lavoro porta però anche il segno di chi, pur non condividendo con me la passione per i testi olandesi del XVII secolo, ha condiviso tutto il resto.

Ad Alessia, che c'è stata nei momenti buoni e, ancora di più, in quelli duri. Grazie per avermi spronato, ascoltato, corretto, sopportato, incoraggiato. Per avermi ricordato chi ero quando me ne dimenticavo. Per aver condiviso con me le ansie, i dubbi, i silenzi e le attese, senza mai farne un peso. Se questo dottorato ha preso una forma, lo devo in larga parte a te. E se non l'ha ancora persa, lo devo anche alla tua pazienza.

A mia madre, per avermi fatto diventare la persona che sono – nonostante tutto, nonostante tutti. Per avermi insegnato il valore della libertà, della dignità e del pensiero critico ben prima che lo facessero i libri. Per non avermi mai chiesto di essere diverso, e per avermi sostenuto anche quando le mie scelte sembravano incomprensibili o difficili da accettare. Per avermi amato con tenacia, anche nei momenti per lei più bui, e per avermi mostrato cosa significhi davvero esserci, sempre, senza mai farne parola. Ad Angelo, che mi ha mostrato un mondo fatto di cose semplici e concrete, un mondo che spesso nella filosofia non si vede, ma che rende la filosofia stessa qualcosa di reale. A mio padre, e alla mia famiglia nel suo complesso, per aver contribuito alla mia formazione personale e intellettuale in modi diversi, ma comunque significativi.

A Jennifer, Giovanni e Simone, per la loro presenza vera. Per le chiacchiere, le risate, le discussioni infinite e per avermi ricordato che si può parlare di tutto – anche della teologia olandese – se lo si fa con il cuore aperto. Alla piccola Juliette, che con la sua presenza allegra e luminosa ha regalato vitalità anche ai momenti più cupi.

A Freya, che non sa leggere, ma da undici anni sa esattamente quando ho bisogno di un muso (molto poco) silenzioso accanto a me.

A chi non c'è più, ma continua ad accompagnarmi ogni giorno. Alcune presenze non hanno bisogno di voce, né di corpo, per farsi sentire: bastano i pensieri che tornano, i gesti che ricordano, il silenzio che consola. Questo lavoro è anche per loro, e, forse, soprattutto con loro.

Scrivere questa tesi è stato, per me e per la mia famiglia, un cammino faticoso. Ci sono stati mesi in cui ho pensato che non ce l'avrei fatta, in cui il peso del presente oscurava ogni orizzonte. Ho rimandato, procrastinato, persino evitato. Per paura di fallire, di non essere all'altezza, di deludere chi credeva in me. Ma alla fine, sono qui. E anche se le dita

tremano un po' sulla tastiera, la voce che esprimono è la mia. Questa tesi è anche il tentativo di attraversare la paura senza negarla.

Ringrazio l'Università di Trento, il Dipartimento di Lettere e Filosofia, e il dottorato in *Culture d'Europa. Ambiente, spazi, storie, arti, idee* per avermi dato lo spazio, il tempo e gli strumenti per provare a pensare liberamente.

Chiudo con un pensiero che non ha niente a che fare con la filosofia accademica, ma molto con la filosofia della vita: che l'idea di un mondo migliore non ci abbandoni mai. Un mondo senza guerre, senza odio, senza superstizioni cieche. Un mondo in cui l'uomo non massacri il proprio simile per avidità, per rancore, o per il semplice fatto che l'altro è lì, inerme, senza più niente da perdere.

Se questa tesi può valere qualcosa, spero sia anche per ciò che in essa resta non detto, ma profondamente sentito.

Grazie ancora, a tutte e tutti.

Roberto