

LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

FIORMICHELE BENIGNI

Atheismus e superstitio nel dibattito sullo spinozismo di inizio Settecento

ABSTRACT: The category of atheism in modern times is developed through the discussion of Spinoza's philosophy. The article traces the evolution of the image of the Dutch philosopher in some academic debates of the early eighteenth century. In particular, the notions of 'atheism' and 'superstition' will be studied, as well as the balance between *religio* and *ratio* that they define with respect to 'Spinozism', polemically assumed as the symbol of modern philosophical reason and its abuses.

SOMMARIO: All'inizio del Settecento, fra i temi sui quali si concentrano i dibattiti sul nuovo modello di ragione proposto dall'autore dell'*Ethica* vi è quello della nuova determinazione e collocazione teorica e morale di due categorie che rappresentavano un dittico consueto nelle controversie religiose, filosofico-morali e politiche: 'ateismo' e 'superstizione'. L'articolo ricostruisce l'evoluzione dell'immagine del filosofo olandese in alcuni dibattiti accademici di inizio Settecento analizzando in particolare le nozioni di 'ateismo' e 'superstizione' individuate e messe in campo dai critici, e l'equilibrio fra *religio* e *ratio* che queste definiscono rispetto allo 'spinozismo', polemicamente assunto come emblema ed esito della moderna ragione filosofica e dei suoi eccessi.

KEYWORDS: Spinoza; *disputationes academicae*; *dissertationes*; Superstition; Atheism

INTRODUZIONE

Il discrimine tra 'religione' e 'irreligione', ossia fra adorazione e culto di Dio da un lato e irreligiosità (mancanza di riconoscimento o di senso del divino) dall'altro, è costitutivo per le riflessioni sull'ateismo in età moderna. Nel campo 'morale', rispetto alla religione (ossia all'atteggiamento virtuoso, declinato di volta in volta in merito alla fede che si sentiva come 'vera' rispetto alle altre) si collocavano i vizi che ne costituivano le opposte polarità: irreligiosità e superstizione. Le 'superstizioni' cioè costituivano un 'vizio morale' ben distinto dalla *irreligiositas*, dalla negazione o dal disprezzo per il divino, poiché esse erano considerate come errori nei modi e nelle finalità del culto, ma si fondavano comunque sulla credenza e su un sentimento 'religioso', di cui però costituivano un'aberrazione. La polarità di irreligiosità e superstizione rispetto alla religiosità è in effetti tutt'altro che un'equidistanza: estremamente dinamica, la collocazione dei due 'vizi' morali rispetto alla religione tende a riconfigurarsi in età moderna come discorso su 'ateismo' e 'superstizione', e originerà riflessioni diversificate se in merito alla religione sia da preferire – ossia da considerare più facilmente redimibile o socialmente e politicamente accettabile e integrabile in un ordinamento stabile – l'uno o l'altro



atteggiamento. Così se per i teologi il superstizioso è ancora da preferire all'ateo, perché nel modo erroneo dell'«eccesso» è comunque un «religioso», lungo il Seicento, nelle tesi di Bacon ma soprattutto di Bayle,¹ riaffiorerà l'idea che invece l'ateo (ormai inteso come l'*irreligiosus*) vada preferito al superstizioso. A tale idea si univano anche però considerazioni analoghe a quelle formulate già da Cicerone, il quale riguardo all'ordine politico sottolineava che il profilo del superstizioso assumerebbe una coloritura eversiva, di distacco cioè dal culto ufficiale che sorregge l'ordinamento repubblicano.² Ma il quadro restava pur sempre il medesimo: la *superstitio* è certo un errore, in essa il culto è rivolto verso un destinatario sbagliato, o è sbagliato nei modi e nelle forme, ma attesta comunque un atteggiamento «religioso» – e dunque ancora contrapposto all'ateismo.

In età moderna, anzi, questo dualismo (da una parte *religio* e *superstitio*, e dall'altra l'ateismo) appare persino più marcato, considerate le polemiche interconfessionali seguite alla Riforma: in cui superstiziosa è la religione altrui, quella «eretica», «demoniaca», o «scismatica» – i «papisti» per gli uni, i «luteristi» per gli altri...

Solo che, a distanza di secoli e in un contesto stravolto, in quello schema viene tracciata una linea di demarcazione ben diversa. In molti autori del Seicento infatti, la spaccatura più profonda non è più fra «religione» e «ateismo». A fronte della religione «ufficiale» (e del suo «negativo», la *superstitio*) si staglia invece una religiosità razionale e per così dire filosofica, un culto interiore di Dio non mediato da riti e liturgie, quello che con qualche approssimazione verrà poi a chiamarsi deismo. Ora diviene questa l'inedita opposizione, che soppianderà la precedente: una religione «storica» e positiva da una parte, e una religione «razionale» e interiore dall'altra. (Con una forzatura si potrebbe dire: non più *religio vs atheismus*, ma *religio vs ratio*.)

Questo slittamento spiegherebbe il colpo di mano di Hobbes e Spinoza: se autenticamente religioso è il rapporto interiore con il divino, riti e cerimonie verranno declassati a elementi estrinseci, al pari delle pratiche superstiziose: utili certo alla coesione sociale (Spinoza) o al controllo politico (Hobbes) ma per il resto destituiti di qualsiasi valenza religiosa. È così l'indifferentismo, l'approdo di queste considerazioni tutte politiche della *religio*. Ed è in definitiva una radicalizzazione della posizione già ricordata di Cicerone in merito al valore politico della religione: lì la lotta alla superstizione era interna al progetto di una religione istituzionale che funzionasse come collante ideologico per la società romana. In Hobbes e Spinoza invece *qualsiasi* religione che si articoli in un complesso di riti è *ipso facto* superstizione, e il criterio di valutazione sarà semmai quello squisitamente laico e utilitaristico dell'efficacia operativa di questa o quella *religiō/superstitio* a livello sociale e politico (ossia, la scommessa sarà di capire quale superstizione, o quale equilibrio di superstizioni, sia il più adatto al mantenimento di una data società, quasi come un male necessario). L'ateismo di Hobbes e Spinoza consiste anche in tale considerazione squisitamente politica del fenomeno religioso.

In fondo, l'audace affondo di Pierre Bayle può essere letto come il frutto di questo

1. Cfr. *infra*.

2. Cfr. ad es. *De divinatione*, II, 148: «nec vero (id enim diligenter intellegi volo) superstitioe tollenda religio tollitur. Nam et maiorum instituta tueri sacris caerimoniisque retinendis sapientis est».

processo: la sua ipotesi (polemica) di una stabile e pacifica società di atei è la prova di un avvenuto spostamento della triade *atheismus-superstitio-religio* dal piano del discorso religioso a quello del discorso politico. Nell'opposizione aggiornata 'religione-superstizione *vs* ragione', l'ateismo si colloca ormai saldamente nel secondo campo, ma questo ne garantisce l'innocuità politica. Conferendo con ciò rinnovato vigore a quanti riterranno l'ateismo migliore della superstizione: ossia, l'esatto opposto della posizione tradizionale (anche se muovendo dagli stessi presupposti).

L'ateo era peggiore del superstizioso, finché a orientare il giudizio erano considerazioni di natura religiosa; nel secolo dei razionalismi e del giusnaturalismo sarà l'esatto contrario. Di questa vicenda, i dibattiti su Spinoza (e su Spinoza e Hobbes) portano il segno.³

1. ATHEISMUS E SUPERSTITIO COME STULTITIA

Spinoza in età moderna è considerato un ateo, senza mezzi termini. Solo che a inizio Settecento anche in ambito accademico l'uso di quella categoria andava specificato con cura, giacché da esso poteva dipendere la chiamata in reità di questo o quel settore del pensiero filosofico e teologico contemporaneo. La prassi consueta, in questi casi, consisteva nell'anteporre alla critica dell'ateismo 'spinozista' una serie di delucidazioni preliminari su come intendere quella nozione. Per non travolgere in accuse indiscriminate anche dottrine o autori 'amici' occorreva cioè delimitare scrupolosamente i contorni della prospettiva ritenuta atea, e individuare in modo non equivocabile riferimenti polemici e obiettivi critici. Il razionalismo, ad esempio: nel 1703 Immanuel Proeclus perentoriamente definisce l'ateismo come una *stultitia ingeniosa* nella quale il pur meritorio uso della ragione si rivela in definitiva miope e *stultus* quando si volga unicamente alle speculazioni che riguardano il corpo e il mondo e non alla religione, "scienza" che sola può dare felicità e "tranquillità all'animo". Stolto è infatti chi non persegue il proprio vero "utile" dedicandosi ad occupazioni meno vantaggiose: ed è quest'ignoranza delle condizioni di un'autentica *felicitas* ciò che in definitiva accomuna *atheismus* e *superstitio*. In forma sillogistica:

Stultitia est, praesentem utilitatem et qua carere non possumus, negligere [...]. Qui Religionem, gratiam Dei et omnem verum cultum divinum aspernatur [...] utilitatem praesentissimam et qua carere nemo potest negligit [...] quia Religio docet tranquillitatem animi et impetrandam gratiam Dei, quae est scientia nobilissima [...]. Adeoque Atheus sua sponte se miserum et infelicem reddit. Ergo Atheismus est stultitia.⁴

Lo stesso schema, nella *Propositio* successiva, l'autore adottava per descrivere la *stultitia* del superstizioso ("stultitia absurda"), mostrando l'esito paradossale dell'uso soverchio

3. Nella storia della ricezione di Spinoza i dibattiti intorno allo 'spinozismo' costituiscono spesso la causa occasionale di discussioni d'altra natura, aventi per obiettivo critico autori o tendenze ideologiche eterogenee, e tali da prediligere l'efficacia polemica alla pertinenza dei riferimenti al filosofo olandese (ora trattato come un hobbesiano, ora come un anti-hobbesiano, e di cui venivano selezionate solo alcune tesi, spesso distorcendone il senso).

4. Proeclus 1703: *Propositio VIII*. Sull'interesse di un'indagine sulle *disputationes* per la ricostruzione della storia dello spinozismo, cfr. Benigni 2020 (anche per la bibliografia).

della ragione (non senza un supplemento di pedanteria espositiva): “qui suae Religionis cultum in rebus sensualibus et visibilibus, quae Deus ab hominibus ad sui cognitionem non exigit, ponit, id quod superstitiosus facit, is Deo nec gratus esse nec conscientiam tranquillam habere potest”.⁵ Non si tratta soltanto di un errore morale rispetto alla religione, ma di un errore della ragione, *stultitia* che conduce a modi di culto impropri. Superstizione come culto deviato e superfluo di cose sensuali e visibili – culto che Dio non esige affatto dagli uomini. Non solo: mosso da immaginazione (“imagina[tio] sensibilibus rerum fatua”) e passioni, il superstizioso finisce pure per autoconvincersi dell’efficacia della propria opinione: “superstitio [...] sibi simul firmissime persuadet, se veram Dei colendi et Tranquillitatem consequendi rationem tenere [...] atque sic imagina[re] sibi felicitatem coelestem”.⁶

In una seconda *disputatio*, discussa quasi negli stessi giorni, Proeleus aggiungeva pure un altro tassello a questo quadro della *superstitio* – che posizionava il focus della polemica sull’errore ‘di ingegno’ da cui derivano i ‘modi del culto’ (sempre citati nelle condanne religiose e teologiche) – scagliandosi contro il dio tutto potenza di Hobbes e la lettura equivoca che questi forniva del libro di Giobbe. Non che Dio “nell’infliggere pene” a Giobbe non “ricorr[a] alla propria potenza”, ribatteva Proeleus, ma “la questione” è “se ricorra *soltanto* ad essa, omettendo qualsiasi riferimento alla bontà” – il che sarebbe falso affermare (come provano i numerosi riferimenti della pagina biblica alla bontà e alla sapienza nel creato, o alla condanna della “presunzione” degli amici di Giobbe, e così via dicendo).⁷ La lettura oltranzistica del passo biblico aveva portato invece il filosofo inglese (che si voleva anti-ateo) a concepire il rapporto religioso in termini di “timore”, o meglio di “orrore superstizioso”.⁸ Ancora una volta, la superstizione è una sovversione completa della ragione (“contra omnem rationis sensum”), che deforma in orrore il timore giustamente dovuto a dio, e si pretende ‘ragione’ nel voler denunciare una contraddizione logica con la giustizia divina:

Hobbesius potentiam Dei hactenus ita extendit, ut bonitati ejus nullum relinqueret locum in poenis infligendis [...]. Statuendum erat, Deum esse timendum, id quod nemo negat. Sed timore aut potius horrore adeo superstitioso et contra omnem rationis sensum, ut nunquam etiam modestissime recta iudicii lance rem perpendenti pronuntiandum sit, *hoc vel illud dogma non potest consistere cum justitia divina*.

Solo che – ribatteva Proeleus – nessuna autorità, neanche quella paterna, s’impone

5. Proeleus 1703: Propositio IX.

6. *Ibid.* Sul tema, cfr. Dompnier 1998; Parish & Naphy 2002; Smith & Knight 2008; Thomas 1997; Riess 1903; Gothóni 1994.

7. Proeleus & Hamilton 1703: II, §16. È Pufendorf una possibile fonte di questi argomenti: Pufendorf 1684: 99 (I, 6, §10).

8. Proeleus & Hamilton 1703: II, §18. Si tratta di una “paura servile”, che “genera soltanto il timore della pena ma non l’amore della virtù”, a detta di G. de Vries, più volte citato in Staalkopf & Schorischius 1706: §12. Hobbes si vuole anti-ateo, era la tesi di Proeleus, e come tale è celebrato da molti: ma in realtà il suo Dio è ben poca cosa, e quindi a giusto titolo può esser messo accanto a Spinoza, che ateo è, e senza infingimenti, poiché espressamente nega la libertà divina.

“senza ragione” e col solo timore, per cui, con buona pace di Hobbes, anche quella di Dio sarà improntata a criteri di giustizia, in qualche misura accessibili all’uomo.⁹ ‘Superstizioso’ è quindi, in linea con uno dei sensi originari del termine, l’amore “servile” per Dio, fondato sulla “paura”.¹⁰

Date queste condizioni, persino l’ateismo sarà dunque da preferirsi alla superstizione (oltre che stolta pure palesemente assurda – *stultitia absurda* – allorché si traduca nel culto idolatrico delle immagini, che adora come divine entità “sensibili e visibili”).¹¹ La conclusione era audace, ma poteva vantare l’illustre precedente plutarceo – e del resto in tempi non sospetti l’aveva confermato Bacone, che una società di atei è da preferirsi a una di superstiziosi perché meno esposta al rischio di tumulti (più recentemente l’aveva detto anche Bayle, qui prudentemente omissis). Così Bacone:

Atheismus tumultum in Republica raro ciet. Homines enim cautos reddit et securitati suae consulentes [...]. At superstitione compluribus Regnis et Rebuspublicis ruina fuit. Introducit enim novum primum mobile, quod omnes imperio sphaeras rapit. Magister superstitionis populus; atque in omni superstitione sapientes stultis obsequuntur; atque argumenta Practicae succumbunt ordine perverso.¹²

La *superstitio*, quindi, caratterizzata pure come vettore ideologico della rabbia popolare (“magister superstitionis populus”), a fronte del pacato perseguimento del proprio utile da parte degli atei, il più delle volte non alieno persino da una certa “virtù esteriore” (al netto della preferenza per gli atei, questo della minaccia rappresentata dai *superstitiosi* per l’integrità e la coesione sociale era anch’esso un tema ricorrente, almeno a far data dal II secolo a.C., e poi nel medioevo).¹³

Riassumendo: *stultitia*, religiosità rozza, smodata, passionale e immaginativa, miope ricerca del proprio utile, rischio di derive socialmente eversive. Così delineato, il profilo del superstizioso assolveva la funzione di far emergere per contrasto le coordinate della figura del *sapiens*, posta esattamente fra i due estremi della *superstitio* e dell’*atheismus*, “tanquam inter excessum et defectum medius”;¹⁴ e riprendeva così, ma per renderlo instabile, il lessico consueto dell’etica aristotelica (iperbole-medietà-ellissi), da cui già partiva Tommaso d’Aquino nella classica definizione del problema della superstizione (II-II, q. 92), riferimento costante dell’elaborazione teologica primo moderna, anche riformata, che evocava la condizione virtuosa della religione come media tra

9. Proeleus & Hamilton 1703: II, §§18-19; ma con cautela: “non con avventatezza e precipitazione” bisogna giudicare che qualcosa sia più o meno degno della giustizia divina (per non peccare di superbia in senso opposto, con tanta disinvoltura nel trattare di attributi divini).

10. Sulla pluralità di accezioni della nozione, cfr. Ross 1969. Sul nesso *superstitio*-paura cfr. Marcel 2006: 198-199. Così anche il *Dictionnaire universel* di Furetière (1690) alla voce ‘Superstition’: “Devotion, ou crainte de Dieu mal ordonnée” (su Furetière, cfr. Perol 1998).

11. L’idea della *superstitio* come adorazione idolatrica, per cui i superstiziosi adorerebbero non Dio “mais en son lieu leur songes et resveries” è anche in Calvino (citato in Armstrong 2014: 53).

12. F. Bacon, *De Superstitione*, in *Sermones Fideles sive Interiora Rerum*, XVII, citato in Proeleus 1703: Propositio IX, sch.

13. Cfr. Bailey 2009: 653; Marcel 2006: 197; Sachot 1991: 374.

14. Proeleus 1703: Propositio IX, demonstr.

eccesso (superstizione) e difetto (ateismo). Infatti, dopo aver concluso che “Superstitio certo respectu stultior est Atheismo”,¹⁵ quella pretesa medietà dell’uomo sapiente appariva in realtà tutt’altro che in equilibrio: ma l’obiettivo della dissertazione era comunque di condannarli entrambi, quegli estremi, anche se con capi d’imputazione differenti e di diversa gravità, e con un risalto fondamentale dato all’“ingenium” – che conferisce una nuova pregnanza al tipo di ‘stultitia’ evocata, che è una condizione per così dire di uso smisurato e dunque eccessivo della ragione (come indica il suffisso *-osum*: per cui ‘ingeniosus’ denota appunto una sovrabbondanza di ‘ingenium’).

Questo spiegherebbe pure la prudente precisazione che seguiva: in buona logica, sostenere che l’ateo sia un uomo di ragione non equivale a fare di ogni *ingeniosus* un ateo (e ciò salvava Cicerone dall’ingiusta accusa di Agostino).¹⁶ Attenzione però a non indulgere in distinzioni troppo sottili: accomunate dall’“attributo essenziale” della stoltezza, superstizione e ateismo nella realtà si contaminano, e sovente gli atei sono “presi da passioni e immaginazione”, e “partecipando” della “demenza” del superstizioso finiscono per cadere nella peggiore delle fattispecie, l’*ingeniosissima absurditas*.

Absurditas, dementia, stultitia sono caratteristiche dell’intelletto del nuovo superstizioso come del nuovo ateo, colui che per l’appunto usa la ragione (e la sua facoltà più intraprendente e potente, l’ingegno). È un riposizionamento del ruolo della ragione analogo a quello denunciato da Voetius, quando imputava il crimine di ateismo all’uso smodato della ragione: solo che ora ad essere messa sotto accusa era la ‘ragione’ hobbesiana e spinoziana, e a quel paradigma venivano ricondotti i due eccessi speculari – l’ateismo e la superstizione.

Come Proeleus, anche il teologo Johann Joachim Weidner nel 1704 mette in guardia contro certe frettolose assoluzioni, nello specifico quelle operate dall’agguerrito gruppo di accademici di Halle (fra tutti Budde e Gundling), che in un fascicolo delle *Observationes selectae* si spingevano fino a dubitare dell’esistenza di atei in senso stretto (ossia, che negano l’esistenza di Dio convintamente, e per tutto l’arco della loro vita).¹⁷ Col restringere a tal punto la categoria di ateismo però, fu la reazione del teologo di Rostock, si finiva per renderla inservibile, mentre invece gli atei esistono realmente, e il crimine da essi perpetrato può essere di varia natura: vi è ateismo speculativo o pratico, diretto, indiretto o partecipato, esteriore o interiore, crasso, sottile o sottilissimo. Ad esempio, chi “non crede che Dio sia giusto” e “governatore del mondo”, o chi “con

15. Proeleus 1703: Propositio IX, coroll.

16. Di Agostino, e dei suoi epigoni: “Haud infrequenter [...] accidit, ut homo sapiens Atheismi crimine infametur, imprimis à superstitiosis, à quibus homo sapiens et ratione recte utens longius distat quam ab Atheo, quoniam Atheus ratione naturali, licet perversa, gaudet, cum superstitiosi contra plane à ratione remoti sint. Mirari autem subit Augustinum, qui [...] Ciceronem inter Atheos disponit, quia Atheorum objectiones proposuerat [...]. In Augustino tamen error hic tolerabilior est, quam in Zachaeo Fabro” (Proeleus 1703: Propositio IX, coroll. dello sch.). Cfr. anche Solmsen 1944.

17. “Non esse sc. tantam hominum Deum ejusque existentiam ore negantium multitudinem, cum nemo tam ejuratae mentis esse credatur qui per totum vitae spatium fixam habeat sententiam, nullum in orbe Numen esse etc.” (è uno dei passi delle *Observationes selectae* con cui polemizza Weidner, in Weidner & Nicolaus 1704: §4).

metodo” si impegna ad “attribuire” a Dio alcune cose e non altre così da “combattere contro” l’“essenza” e le “operazioni” divine, e a giusto titolo è detto “ateo”.¹⁸ Si consideri Spinoza, “ateo teoretico indiretto” per il teologo Jacob Staalkopf, il quale riproponeva la stessa tassonomia già vista in Weidner (e che questi mutuava da Voetius).¹⁹ Non esistono attenuanti, in quel caso: persino gli sforzi generosi dell’anonimo editore degli *Opera posthuma* spinoziani, volti a rimarcare la “reciproca convergenza” di spinozismo e cristianesimo, erano destinati a infrangersi contro la folta schiera di critici, convinti che “Spinoza debba essere annoverato a pieno titolo” fra gli atei, per aver voluto identificare Dio e mondo, ossia “ritenere che Dio sia ciò che Dio non è”: “quanto alla conseguenza legittima, ‘rendere il mondo Dio’ e ‘negare Dio’, anche se non suonano allo stesso modo, hanno tuttavia il medesimo significato”.²⁰

È la stessa conclusione del pur cauto Johann Franz Budde: beninteso, non “ogni errore su Dio e i [suoi] attributi” va tacciato di ateismo, ma quello di Spinoza sì, “senz’altro”: “quell’errore non posso che considerarlo come ateistico, e non ho dubbi che, senza pregiudizi, tutti saranno d’accordo con me”.²¹

Staalkopf farà tesoro della lezione di Budde (a cui rinvia spesso, e al cui *Spinozismus ante Spinozam* risponderà con un *De Spinozismo post Spinozam*),²² e nel 1707 correggerà la diagnosi emessa qualche anno prima: benché subdolo e “per nulla sincero” nel non rivelare mai il proprio pensiero “nasconde[ndosi] nell’ateismo indiretto”, Spinoza è stato un “ateo diretto, che semplicemente non credeva in alcun Dio e deliberatamente diffondeva ovunque l’ateismo”. A nulla valgono le consuete giustificazioni di chi si appella al fatto che egli parli sempre di Dio nelle sue opere e mai ne neghi a chiare lettere l’esistenza (da buon ultimo, ci provò l’erudito Gottfried Arnold, bersaglio di una disputazione del 1707):²³ vale infatti per lo spinozismo lo stesso “scherzo” all’opera nella “filosofia degli stoici”, ricca di “considerazioni egregie” allorché “le si consideri di per sé”, ma non quando vengano “ricondotte al centro del loro intero sistema”, nel quale, come in Spinoza, la divinità non è “distinta dalla macchina del mondo”.²⁴ Anche Johann Ulrich Frommann, con florilegio di citazioni, lamenta l’“abuso” del termine

18. *Ibid.*

19. In Staalkopf & Schubbius 1710: 4-7, 14-16, un’analisi della fisiologia dell’ateo, contro l’anticlericale *Dissertatio politica de habitu superstitionis ad vitam civilem* di Chr. H. Amthor (che parodiava a sua volta il titolo dello scritto di Pufendorf, *De habitu religionis christianae ad vitam civilem*). Questione di temperamenti, alterazioni del movimento del sangue, *habitus*, disposizioni e passioni conseguenti.

20. Staalkopf & Lucius 1705: §12. Lo stesso discorso, due anni dopo, in Staalkopf & Andersen 1707: §4, diretto contro l’autore della Prefazione degli *Opera posthuma* di Spinoza, Meyer, ma soprattutto, e più urgentemente, contro il pietista radicale G. Arnold e lo ‘spinozista’ J.G. Wachter (in particolare, il Wachter dell’*Elucidarius cabalisticus*).

21. Budde & Werder 1706: 8.

22. Staalkopf & Gramman 1708.

23. Staalkopf & Grimm 1707: 11.

24. Ivi: 7. Con le parole di Christian Thomasius Staalkopf si esprimerà qualche anno dopo: “è ateo chi concepisce Dio come non realmente distinto dalle creature” (Staalkopf & Gramman 1708: 8), ma Thomasius proprio per analoghe tentazioni ‘ateistiche’ è fatto oggetto di ripetute

‘Dio’ per indicare “nient’altro che mondo e natura”, ma quello di “usare parole vecchie in modo nuovo” è un escamotage ateistico che non sorprende più nessuno.²⁵ Pertanto, i dati accumulati erano sufficienti, per formulare l’accusa di ateismo, che resterebbe valida anche nel caso in cui si volesse attribuire al filosofo olandese l’appellativo quanto mai equivoco di “deista”, aggiungeva Staalkopf, giacché il deismo non è altro che la negazione della “provvidenza” divina e quindi, a parere di autorevoli interpreti, da Platone a Bentley, di Dio stesso.²⁶

Johann Wolfgang Jäger condivideva lo scetticismo verso certe maldestre riabilitazioni postume: i francesi chiamano *esprits forts* i libertini, diceva, compiacendone la presunzione di distinguersi dalle “opinioni volgari” della massa; ma quelli sono soltanto degli atei – nella peggiore tradizione italiana “incline all’ateismo”, da Machiavelli a Vanini, passando per le consuete “avarizia” e “lussuria” della “curia romana”.²⁷ E Spinoza parrebbe essere uno di questi a detta degli stessi francesi, se è vero che non è stato “né giudeo né cristiano”, e che “in punto di morte non ha voluto ecclesiastici né inteso ritrattare alcunché” della propria tesi per cui “Dio è la natura”.²⁸

Alla *disputatio* di Jäger si richiama Tobias Lotter, nel 1711: anche qui, Spinoza è ateo perché identifica Dio e mondo.²⁹ C’era però anche dell’altro, per Lotter, ed era la *libertas philosophandi*, intesa come eccessiva disinvoltura nel trattare di cose divine: difetto che accomunava Spinoza al mortalismo di Epicuro o alle eresie politeista e manichea;³⁰ ed è la stessa *libertas cogitandi* denunciata qualche anno dopo da Cornelius Dietrich Koch, solo che la sua fonte sarà rinvenuta nel “dubbio corrosivo” di Descartes.³¹ Spinoza scettico poiché cartesiano, e dunque ateo.

A inizio Settecento, agli slanci di una ‘ragione’ eccessiva potevano essere imputati tanto la superstizione quanto l’ateismo. Che il secondo fosse preferibile alla prima era una tesi che pareva progressivamente farsi strada, da Bacone fino a Bayle e Proelus: ma questo comportava un sovrappiù di antispinozismo. Quasi a voler scongiurare che quella che era una semplice gerarchia di errori (ove la *stultitia ingeniosa* era da preferirsi alla *stultitia absurda*) venisse scambiata per una preferenza per una ragione atea.

2. UN “CATTIVO SUPERSTIZIOSO” È MIGLIORE DI UN “ATEO”

Non mancavano delle battute d’arresto, e dei riposizionamenti su tesi più classiche. Nel 1716 ad esempio Budde tornava nuovamente sull’argomento, e le sue influenti *Theses de atheismo et superstitione* si ingegnavano a formulare ulteriori distinzioni. Di nuovo,

critiche in altre disputazioni di Staalkopf: in quella stessa tesi, ad esempio, solo poche pagine prima (ivi: 10); ma anche in Mayer & Staalkopf 1707: 27.

25. Tesi del 1713 poi confluita in Frommann 1716: 83.

26. Staalkopf & Grimm 1707: 13-15.

27. Jäger & Haas 1710: 3-4.

28. Ivi: 32, 4.

29. Lotter 1711: 17.

30. Ivi: 18.

31. Koch & Beuthner 1714: 10.

da una parte l'*atheismus* e dall'altra la *superstitio*, a costituire un dittico analizzato alla luce del nuovo razionalismo, e non più a partire dalle categorie della morale aristotelica e della religione. Ma la posizione espressa segnava quasi un ritorno al passato.

C'è senz'altro la caratterizzazione già vista nelle *disputationes* del 1703 di Proeleus, di ateismo e superstizione intesi come vizi speculari opposti alla *religio*, e la connotazione della *superstitio* sia come credenza nel Dio sbagliato, sia come culto inappropriato del vero Dio (che poi era la definizione classica, da Cicerone a Isidoro di Siviglia, fino a Tommaso D'Aquino, che, come si è visto, aveva in tale prospettiva recuperato lo schema dell'etica aristotelica della medietà: in cui per lo più il prefisso *super-* rinviava all'idea di un eccesso o di un'aberrazione religiosa).³²

Come Proeleus, anche Budde, ricorrendo a citazioni incrociate di Teofrasto e Casaubon, incentrava l'analisi sui *mores* e sulle *passiones* in relazione ad atteggiamenti morali, religiosi e, in ultimo 'intellettuali', per il modo in cui caratteristiche passionali e comportamenti interagivano con il giudizio morale e razionale. Egli definiva superstizioso l'"amore timoroso" per Dio e il culto che ne consegue: "timor cum amore coniunctus, et recta ratione innixus, pars praecipua [est] verae religionis; uti contra ex metu servili vel puerili, ac irrationabili, superstitio, seu perversa Deum colendi ratio proficiscitur". In questa sregolata *colendi ratio* veniva fatta consistere l'essenza della *superstitio*: "praeposterum ac perversum Numinis cultum",³³ ma il percorso era quello che pur recuperando la caratterizzazione teofrastea, incentrata sul prevalere di passioni che conducono all'aberrazione (*metus* contro *timor*) del superstizioso, centrava sulla 'ragione' il problema: non la *recta ratio* del credente, ma l'*irrationabilitas* che prevale nel superstizioso. Tutto, ancora una volta, è giocato per far convergere nel focus della ragione il discorso sullo spinozismo (e sul pensiero hobbesiano, quasi sempre abbinato), pur partendo dalle tesi classiche.

Nel testo di Budde si ritrova anche la valutazione comparata della pericolosità sociale di atei e superstiziosi: solo che stavolta la conclusione è in linea con la parte prevalente dei teologi della Riforma e della Controriforma, della quale si fa portavoce, da altro versante culturale e a proposito del risvolto 'politico' di superstizione e ateismo, uno dei testi rappresentativi del conservatorismo dell'erudizione libertina, il *Colloquium Heptaplomeres* (che illustra la posizione 'prevalente' per bocca di Coronaeus, uno degli interlocutori: "Superstitio, quantacunque sit, quovis atheismo tolerabilior est").³⁴ Si tratta di tesi opposte a quella a suo tempo adottata da Proeleus. Questi, si ricorderà, per sostenere la maggiore pericolosità della *superstitio* si era trincerato dietro a un cauto ri-

32. Budde 1717: 655-658 (a p. 656 Budde cita Toland, il quale non sa mantenersi fedele alla distinzione fra religione e superstizione che pure ben definisce). Cfr. anche la voce 'Superstizione' in Abbagnano 1961; Sachot 1991: 375-376; Bailey 2009: 638. Su Tommaso D'Aquino, cfr. Cambers 2009: 8.

33. Budde 1717: 657.

34. Cfr. Bodin 1841: 205 ("Superstitio, quantacunque sit, quovis atheismo tolerabilior est. Nam qui superstitione aliqua obligatur, hunc Numinis metus in officio quodammodo ac naturae legibus continet; atheum vero, qui nihil nisi testem metuit, aut judicem, ad omnia scelera proclivi lapsu ruere oportet").

ferimento a Bacone, e invece Budde ora sceglie di polemizzare direttamente con il vero paladino della versione più aggressiva e diffusa di quella tesi, Pierre Bayle.

Anzitutto, scriveva il teologo jenese, le azioni malvagie dei superstiziosi tanto invocate da Bayle ed epigoni sono da imputarsi alle passioni di cui i superstiziosi sono preda, passioni che certo non sono prerogativa esclusiva della *superstitio* e che, com'è noto, spesso riguardano anche gli atei:

Facinora superstitosorum hominum non semper ipsi superstitioni, sed pravis illorum cupiditatibus, qui superstitionis tegumento obvelantur, tribuenda esse. Quare, si ponamus, atheum iisdem cupiditatibus inflammatum, non tantum eadem aget, quae superstitosus, sed tanto ad quidlibet perpetrandum audacior erit, quo minus frenum aliquod internum adest, quo retineri queat.³⁵

In secondo luogo, un superstizioso che compie atti crudeli è comunque in buona fede, convinto cioè di fare cosa gradita a Dio, ragion per cui non la *superstitio* è causa di crudeltà, ma l'errore su cui si fonda (e su quel piano l'*atheismus* è errore ben peggiore, suscettibile di generare atti ancor più crudeli):

Si ista superstitio ad crudelitatem, vel alia vitia homines impellat, tum quidem, quicquid eiusmodi homo agit, per errorem agit, dum falsa persuasione inductus, existimat, se rem Deo gratam facere, ut ipse servator nos conducet [...]. Hoc ergo ut non tam superstitioni, quam errori tribuendum est, ita non mitiora ab atheo expectes, per errorem in eam sententiam inducto, aut sibi aut reipublicae expedire, vel omnino necessarium esse, ut omnes homines fiant athei.³⁶

Infine, per quanto ellittica e perversa, la credenza superstiziosa in un Dio vendicatore fornisce in ogni caso una garanzia minimale di un qualche limite posto all'agire sfermato degli uomini, limite che l'ateo non può tracciare, privo com'è di istanze giudicanti superiori:

Quantumvis enim et cum vitiis gravissimis consistere queat, et iis fovendis quandoque inserviat, nullum tamen est dubium, quin homo eiusmodi, cum Deum scelerum vindicem credat, eius metu quandoque a peccatis quibusdam perpetrandis, retineatur, cum atheus contra nullo prorsus constringatur vinculo, quo minus libere cupiditatibus quibusvis frena laxet.³⁷

Si torna così alle tesi apologetiche classiche, per cui la superstizione è comunque da preferirsi alla negazione di Dio. Sembra un passo indietro, rispetto a Bacone-Bayle-Proeleus. Quanto all'ateismo, poi, nella pagina di Budde si dispiegava una fitta serie di distinzioni, fra atei di "prima" e di "seconda classe", o fra "tre gradi di ateismo": ma in quella trattazione non solo Spinoza veniva poi fatto rientrare in tutte le classi (quelli che "negano esplicitamente l'esistenza di Dio", e quelli che "stabiliscono alcuni principi" da cui seguono rifiuto della provvidenza e identità di Dio e mondo), ma ad esso veniva pure ricondotta la quasi totalità della filosofia greca e gran parte di quella moderna, in

35. Budde 1717: 352. Su Bayle, cfr. McKenna 1998.

36. Budde 1717: 352-353.

37. Ivi: 790-791.

una sorta di panspinozismo trans-storico (simile, paradossalmente, a quello di alcune celebri *Remarques* bayliane).³⁸

Ciò gli valse per sua stessa ammissione pure alcune celebri stroncature³⁹ e, nel 1721, una lunga *exercitatio* critica di Johann Christian Burgmann. Questi condivideva l'attacco di Wolff all'impostazione di Budde e Bayle, perché in essa si correva il doppio rischio di coinvolgere “gli antichi filosofi e i sapienti eruditi” nell'accusa di ateismo, e insieme (ironia della storia!) di blandire gli atei, ritenendo che “risplendano per giustizia e onesti costumi” e siano “liberi da molti errori” – operazione giudicata assai “infelice” oltre che “inutile”.⁴⁰

Con un certo sussiego, poi, Burgmann passava ad argomentare in positivo la propria posizione: poiché nella “filosofia trascendentale” è “ente” in senso “proprio e assoluto” solo ciò che è in atto, mentre l’“ente in potenza” lo è solo con qualche “restrizione”, ne segue che è “reo” di ateismo solo l’ateo “attuale”, e non chi propugna “opinioni pericolose” che possono solo “dare adito alla piena negazione di Dio”.⁴¹ La “ratio consequentiarum” non vale, dunque, e l’“ateo potenziale” non è un vero ateo: potrà anche “corrompere con clamorosi errori la realtà degli attributi divini”, l’“essenza divina” o la sua “provvidenza”, ma non sarà da dirsi ateo finché non neghi “aperta[mente] l’esistenza divina”. Altro è l’essenza, infatti, altro l’esistenza: sono “concetti” ben “diversi” che non vanno assolutamente “confusi”; e può ben darsi che qualcuno “resti impigliato in pessime considerazioni sulla natura dell’ente supremo” pur “lasciando salva e intatta una qualche nozione dell’essenza divina sufficiente a mostrargli una prolessi dell’esistenza”.⁴² È il caso del superstizioso, ad esempio, o dell’eretico: che sull’essenza di Dio sbagliano, ma non sono atei.

Quanto a Spinoza, rassicura Burgmann, “non c’è da temere” che esca indenne da questa requisitoria (come a dire: un uso meno esasperato della categoria di ateismo non esclude lo stesso la condanna di Spinoza). Il teologo fa leva sulla tesi del primato del *quid sit* sull’*an sit*: prima di affrontare il problema dell’esistenza di un ente (Dio, in questo caso) “deve essere nota la sua essenza” o tramite sensi o tramite una qualche cognizione – sia questa definitoria o anche solo “tenue”, “confusa e indistinta” (per dirla con i “recentiores”). Niente di ciò si rinviene però negli astratti “concetti primi” come lo è quello cartesiano di “perfezione” – nozione “del tutto vaga e generale”⁴³ che Spinoza aveva sottoscritto,

38. Ivi: praef. (s.p.).

39. *Ibid.*

40. Burgmann & Helms & Holtermann 1721: 3-4 (la conclusione è tratta da una citazione dell’erudito Johann Albert Fabricius). La critica menzionata di Wolff a Bayle era contenuta in una *disputatio* (avente per *auctor* P. A. Boysen) dal titolo *De atheismi falso suspectis*, discussa a Wittenberg nel 1710 (e pubblicata nel 1717).

41. Burgmann & Helms & Holtermann 1721: 12-13, con stringate discussioni delle tesi di J. Chr. Wolff, V. E. Loescher e J. T. Philipps (con i quali Burgmann concorda), e di J. Hase, F. Budde e J. H. Fopp (che invece assumono un’accezione di ateismo più larga e quindi suo giudizio inservibile).

42. Burgmann & Helms & Holtermann 1721: 14.

43. Ivi: 15-16 (altrettanto vaga è la nozione aristotelica di ‘indipendenza’).

aggiungendovi pure il rifiuto di “riconoscere altra sostanza” oltre al mondo “infinito”.

A fronte di ciò, invece, l'unica idea davvero “chiara” di Dio sarà quella di una “sostanza intelligente ed eterna, realmente distinta dal mondo e dalla materia”:⁴⁴ questa è l'unica definizione in cui il “predicato” dell'esistenza sia incluso fulgidamente nel “soggetto”.⁴⁵ Negarla è essere atei.

E così si aveva in Burgmann la definizione più limpida di cosa fosse l'ateismo in età moderna, per quanto col formularla a chiare lettere quella tesi metteva a nudo un problema non di poco conto, ossia la debolezza apologetica di gran parte del pensiero filosofico: ad esempio, dire che Dio sia “essere”, si leggeva subito dopo, è troppo vago; che sia “eterno” non basta, perché è tale pure per gli stratonici; che il mondo dipenda da lui è impreciso, perché Platone e Aristotele non sarebbero d'accordo.⁴⁶ Oscillazioni significative, queste, di cui parve approfittare August Ernst Renthe, con una certa audacia (ma siamo ormai nel 1757): per quanto incorra in clamorosi errori (cui il teologo dedicò un'intera *disputatio*), Spinoza non è un ateo, volto com'è al riconoscimento di un'unica sostanza divina; se invece si vorrà reputarlo tale, occorrerà riconoscere come ateistico anche “il sistema degli occasionalisti” con il loro “capostipite” Descartes, e pure quello di molti teologi, che ad esempio inseriscono in Dio il tempo – e dunque il mutamento...⁴⁷

3. “NELLO STATO DI NATURA NON C'È ALCUNA RELIGIONE”

Vista retrospettivamente, questa tassonomia dell'ateismo spinoziano si rivela piuttosto omogenea, e non si discosta troppo dalla consueta immagine del filosofo circolante in Europa per tutto il secolo. Che l'ateismo fosse o meno da preferirsi alla superstizione, restava costante la caratterizzazione di Spinoza come un ateo. Tuttavia, un elemento salta agli occhi, all'interno di queste accuse, ed è l'idea dello spinozismo come di una filosofia per cui “allo stato di natura non c'è alcuna religione”,⁴⁸ il che costituiva un micidiale depotenziamento della teologia, d'un tratto privata di radicamento ontologico.

Nel capitolo XVI del *Tractatus theologico-politicus* si leggeva che “siccome lo stato naturale è logicamente e cronologicamente anteriore alla religione, se restiamo nell'ambito di esso” ricaviamo che “per natura nessuno sa di essere tenuto ad obbedire a Dio”, e “nemmeno con la ragione si può venire a conoscere ciò”.⁴⁹ Agli occhi dei critici era sufficiente per affrettarsi a concluderne: di Dio per lo spinozismo non si ha alcuna “nozione naturale” (il che era corretto, dal loro punto di vista: che era quello che riconosceva solo il ‘Dio’ della rivelazione). Era a detta di molti lo stesso errore di Hobbes, che non a caso finiva pure per assolvere l'ateo dal “peccato” in senso proprio, dato che

44. Ivi: 18.

45. Ivi: 15.

46. Ivi: 17.

47. Ivi: 7-8 (occasionalismo), 9 (temporalità in Dio: tesi per nulla spinoziana).

48. Proeleus 1703: Propositio V, coroll.; Proeleus & Hamilton 1703: II, §9.

49. Spinoza 2007: 388.

quest'ultimo si dà solo ove vi sia una legge superiore, che l'ateo per definizione ignora⁵⁰ (ragion per cui sarà da dirsi tutt'al più "imprudente, se ritiene che Dio non esiste", ma certo non può "peccare").⁵¹

Non doveva essere solo un retaggio hobbesiano. È anche il "primo grado di ateismo" dei sociniani, ad esempio, dire che "Dio non si può dimostrare con il solo lume naturale".⁵² Ma è anche l'ottusità tipica dell'"ateo speculativo", che contro ogni "innata evidenza" si sforza di "cancellare maliziosamente ogni nozione di Dio dal proprio animo, di conculcare il dettame della propria coscienza e offuscare gli occhi della mente".⁵³

In molte *disputationes*, in generale, c'era la convinzione che data quella "finzione" di uno "stato naturale ostile e illegale",⁵⁴ alla religione non potesse essere riservato se non un ruolo accessorio, di mero artificio funzionale al controllo delle dinamiche passionali. È lo Spinoza allievo non solo di Hobbes⁵⁵ ma anche di Machiavelli⁵⁶ e Vani- ni,⁵⁷ l'autore iscritto nella tradizione libertina della religione come tecnica di governo, "frode" perpetrata strumentalmente da parte dei detentori del potere politico.⁵⁸ È lo Spinoza, in altri termini, che tratta la *religio* come *superstitio* (ossia, credenza senza fondamento: così nel 1702 Samuel Lucius, a Wittenberg).

In tal modo, peraltro, finivano per essere legittimate pure le posizioni ateistiche, una volta accertato che da esse non derivi necessariamente una posizione eversiva: semplificando, se in natura non si danno valori e gli uomini sono animali puramente egoistici, ne segue che la religione è un espediente escogitato da politici astuti per controllare le masse incolte dinanzi a cui persino l'ateo può assurgere al ruolo meritorio di saggio.

E così si tornava per altra via al tema della compatibilità sociale dell'ateismo. Si capisce bene infatti perché, come s'è visto, in qualche caso le *disputationes* su Spinoza passassero senza soluzione di continuità a confutare la tesi (bayliana più che spinoziana) dell'ateismo virtuoso. Proeleus in particolare: l'ateo non sente "in coscienza" alcun vincolo d'"amore" o di "paura" nei confronti di un ente superiore, e se osserva le leggi è solo "per il proprio vantaggio e utilità" (o, che è lo stesso, "per paura e costrizione" nei confronti di un "magistrato civile"): il che però (per quanto da preferirsi al *superstitio-*

50. Proeleus 1703: Propositio X (ancora una volta, le considerazioni su Hobbes sono fatte sulla scorta di Pufendorf 1684: 388-389 (III, 4): gli atei saranno dunque tutt'al più "rebelles subditi", ma non "hostes Dei").

51. Proeleus & Hamilton 1703: II, §9, contro Hobbes e contro Spinoza; cfr. anche Staalkopf & Andersen 1707: 6-7; Hortemels & Bieruma 1753: 26.

52. Jäger & Beuttler 1710: 4. Cfr. anche Trever & Schilling 1718: 44, 90-93, 99-101; ma già Paulus & Bullinger 1671: §17. Tuttavia i sociniani sostenevano quella tesi per enfatizzare il primato della Rivelazione, non per negare la fondatezza di qualsiasi idea di Dio.

53. Staalkopf & Schubbius 1710: 15-16 ("empietà doppia, di intelletto e di volontà").

54. Staalkopf & Schorischius 1706: §8.

55. Falck 1694: 4-5; ma anche Jäger & Haas 1710: 7, 29 (citando a sua volta H. More, Chr. Wittich e Chr. Kortholt).

56. Paulus & Bullinger 1671: §13.

57. Niemeier & Bredeholl 1681: §42; Niemeier & Petri 1690: §§91, 107, 127.

58. Olearius 1710: 765, 775.

sus) rende alquanto precaria la sua fedeltà al potere e finisce per “dissolvere le società”:⁵⁹

Qui nullas leges fideique servat, is destruit societates. Nulla enim societas sine legibus consistit. Atheismus autem nullas leges servat, quia in sua conscientia nullo superioris metu nec amore tenetur. [...] Inquires, Atheum tamen servare leges [...]. Atheum etiam agnoscere superiorem, nimirum Magistratum civilem. Respondeo, Atheum servare fidem legesque, sed ex commodo tantum suo et utilitate [...]. Vix autem contingere potest, quin Magistratus custodia mille modis eludi possit, per calliditatem hominis, nullo conscientiae vinculo constricti.

Era Pufendorf la fonte dell’argomentazione di Proeleus; curiosamente, lo stesso Pufendorf che appena cinque anni dopo verrà utilizzato da un allievo di Christian Thomasius, Amthor, ma stavolta, sorprendentemente, per suffragare la tesi contraria, in una *Dissertatio politica de habitu superstitionis ad vitam civilem* – opera assai discussa in cui la teoria dell’uso politico della religione veniva rivolta contro l’ortodossia luterana e a favore della più ampia tolleranza, da estendersi, sulla scorta di Bayle, anche agli atei (il che gli valse una severa condanna da parte dei teologi di Rostock,⁶⁰ e in particolare del più accanito fra gli antispinozisti, Staalkopf, il quale ripropose sì le tesi di Proeleus sulla ‘pericolosità politica’ dell’ateismo, ma ovviamente omettendo Pufendorf, e al suo posto citando Locke e Poiret...)⁶¹ Ateismo e superstizione sono certo opposti alla religione, aveva scritto Amthor, ma il vero superstizioso è chi, col pretesto della *pietas*, pretende di condannare a morte un ateo per le sue sole opinioni.⁶²

Classicamente, la *superstitio* è evocata e utilizzata come nozione contestuale; buona come arma polemica da agitare contro chiunque la pensi diversamente.⁶³ E in questo valeva sempre la lucida diagnosi di Hobbes, per cui ad essere superstiziosa (e aberrante rispetto alla ragione) è sempre la religione degli altri.⁶⁴

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Armstrong, S. 2014. “The Devil, Superstition, and the Fragmentation of Magic”, *Renaissance and Reformation*, 2, pp. 49-80.
- Bailey, M. D. 2009. “A Late-Medieval Crisis of Superstition?”, *Speculum*, 84/3, pp. 633-661.
- Benigni, F. 2020. “‘Una religione assai materiale’. L’*Epistola altera* di Henry More e alcune *disputationes* antisociniane in area tedesca”, *Rivista di storia della filosofia*, 4, pp. 669-688.
- Bodin, J. 1841. *Das Heptaplomeres des Jean Bodin*, hrsg. von G. E. Guhrauer, Berlin, G. Eichler (ed. anast. Genève, Slatkine, 1971).
- Budde, J. F. (praes.) and Werder, J. F. (resp.) 1706. *Dissertatio philosophica de Spinozismo ante Spinozam*, Halle, Henckel.
- Budde, J. F. 1717. *Theses theologicae de Atheismo et Superstitione...*, Jena, Bielck.

59. Proeleus 1703: Propositio[nes], XXVI, XXVII, XXX.

60. Cfr. Mulsow 2016.

61. Staalkopf & Schubbius 1710: 7-8.

62. *Ibid.* (Amthor, che qui sosteneva una tesi molto vicina a quelle di Bayle ma anche dello stesso Spinoza, è citato alle pp. 10-12).

63. Cfr. Cambers 2009: 8.

64. Cfr. Sachot 1991: 378; Armstrong 2014: 54, 64. Cfr. anche Janssen 1979.

- Burgmann, J. Chr. (praes.), Helms, F. J. (resp.) and Holtermann, A. (resp.) 1721. *Exercitatio philosophica de Stoa e Spinozismo et Atheismo exculpanda*, Wittenberg, Gerdes.
- Cambers, A. 2009. "Demonic Possession, Literacy and 'Superstition' in Early Modern England", *Past & Present*, 202, pp. 3-35.
- Dompnier, B. 1998. "Les hommes d'église et la superstition entre XVIIe et XVIIIe siècles", in *La superstition à l'âge des Lumières*, éd. par B. Dompnier, Paris, Champion, pp. 13-47.
- Falck, N. 1694. *Dissertationes quatuor, de Daemonologia recentiorum autorum falsa...*, Wittenberg, Schultzius.
- Frommann, J. U. 1716. *Atheus stultus, sive Stultitia atheismi*, Tübingen, Cottam.
- Furetière, A. 1690. *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots françois...*, Rotterdam, Leers.
- Gothóni, R. 1994. "Religio and Superstitio Reconsidered", *Archiv für Religionspsychologie*, 1, pp. 37-46.
- Hortemels, J. (praes.) and Bieruma, J. (auct.) 1753. *Disputatio philosophica de necessario, aeterno, et immutabili Dei decreto, non confundendo cum spinozistico ordine aeterno...*, Utrecht, Broedelet.
- Jäger, J. W. (praes.) and Beuttler, G. F. M. (resp.) 1710. *Franciscus Cuperus Amstelod. Mala fide, aut ad minimum frigide Atheismum Spinozae oppugnans...*, Tübingen, Reis.
- Jäger, J. W. (praes.) and Haas, M. Chr. (resp.) 1710. *Spinocismus sive Benedicti Spinosaе famosi Atheistae Vita et doctrinalia...*, Tübingen, s.n.
- Janssen, L. F. 1979. "'Superstitio' and the Persecution of the Christians", *Vigiliae Christianae*, 2, pp. 131-159.
- Koch, C. D. (praes.) and Beuthner, A. Chr. (resp.) 1714. *Disquisitio Philosophica De Sententia Media In Dissertationem Nuperam De Libertate Cogitandi*, Helmstedt, Hammius.
- Lotter, T. 1711. *Philosophema de causis praecipuis atheismum gignentibus...*, Leipzig, Brandenburger.
- Marcel, S. 2006. "Religio/Superstitio: La crise des institutions, de Cicéron à Augustin", *Revue de Théologie et de Philosophie*, 3, pp. 193-207.
- Mayer J. F. (praes.) and Staalkopf J. (auct.) 1707. *Ab Impiis Detorsionibus Thomae Hobbesii, et Benedicti de Spinoza, Oraculum Paulinum...*, Greifswald, Adolph.
- McKenna, A. 1998. "Pierre Bayle et la superstition", in *La superstition à l'âge des Lumières*, éd. par B. Dompnier, Paris, Champion, pp. 49-67.
- Mulsow, M. 2016. "Amthor, Christoph Heinrich (1677-1721)", in *The Bloomsbury Dictionary of Eighteenth-Century German Philosophers*, ed. by H. F. Klemme and M. Kuehn, London-New York, Bloomsbury, pp. 17-18.
- Niemeier, J. B. (praes.) and Bredeholl, G.H. (resp.) 1681. *Dissertatio philosophica de existentia Dei...*, Helmstedt, Müller.
- Niemeier, J. B. (praes.) and Petri, H. (resp.) 1690. *De atheismi eversione disputationis philosophica pars posterior...*, Helmstedt, Hamm.
- Olearius, J. 1710. *Synopses controversiarum...*, Leipzig, Lanckisch.
- Parish, H. and Naphy, W. G. (eds.) 2002. *Religion and Superstition in Reformation Europe*, Manchester, Manchester University Press.
- Paulus, R. (praes.) and Bullinger, H. (resp.) 1671. *Disputatio theologica secunda, De Hebraeorum vocatione...*, Marburg, Schadewitz.
- Perol, L. 1998. "La notion de superstition de Furetière au Dictionnaire de Trévoux et à l'Encyclopédie", in *La superstition à l'âge des Lumières*, éd. par B. Dompnier, Paris, Champion, pp. 49-67.
- Proeleus, I. 1703. *Religio, hominis et boni civis, naturalis geometrica demonstrata, Bened. Spinosaе & Th Hobbesio opposita...*, Leipzig, Richter.
- Proeleus, I. (praes.) and Hamilton, J. I. (resp.) 1703. *Religio, hominis et boni civis naturalis, vindicata Ab objectionibus...*, Leipzig, Richter.
- Pufendorf, S. 1684. *De Jure naturae et gentium libri octo*, Frankfurt, Knoch.
- Riess, E. 1903. "Studies in Superstition", *The American Journal of Philology*, 4, pp. 423-440.
- Ross, R. C. 1969. "Superstitio", *The Classical Journal*, 64/8, pp. 354-358.

- Sachot, M. 1991. "Religio/Superstitio. Historique d'une subversion et d'un retournement", *Revue de l'histoire des religions*, 4, pp. 355-394.
- Smith, S. A. and Knight, A. (eds.) 2008. *The Religion of Fools? Superstition Past and Present*, Oxford, Oxford University Press.
- Solmsen, F. 1944. "Cicero on *Religio* and *Superstitio*", *The Classical Weekly*, 14, pp. 159-160.
- Spinoza, B. 2007. *Trattato teologico-politico*, Torino, Einaudi.
- Staalkopf J. (praes.) and Lucius Chr. B. (resp.) 1705. *Benedictum de Spinoza, atheismi convictum...*, Wittenberg, Meyer.
- Staalkopf, J. (praes.) and Schorischius Chr. (resp.) 1706. *De Fundamento Venerationis Dei Religiosae, Adversus Hobbesium*, Wittenberg, Gerdes.
- Staalkopf J. (praes.) and Andersen J. Ph. (resp.) 1707. *Benedictum de Spinoza atheismi convictum, contra Autorem Praefationis in Opera eius Posthuma*, Greifswald, Starck.
- Staalkopf, J. (praes.) and Grimm, H.J. (resp.) 1707. *De atheismo Benedicti de Spinoza... adversus V. Cl. Godofredum Arnold*, Greifswald, Starck.
- Staalkopf J. (praes.) and Gramman B. (resp.) 1708. *De Spinozismo post Spinozam*, Greifswald, Adolph.
- Staalkopf, J. (praes.) and Schubbius, A. M. (resp.) 1710. *De habitu atheismi ad vitam civilem*, Greifswald, Starck.
- Thomas, K. 1997. *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*, Oxford, Oxford University Press.
- Trever, G. S. (praes.) and Schilling, Chr. H. (resp.) 1718. *Oeconomia systematis moralis atheorum*, Helmstedt, Schnorr.
- Weidner, J. J. (praes.) and Nicolaus G. (resp.) 1704. *Atheismi Justa denominatio ac imputatio. Contra Tom. VIII. Observationum Halensium...*, Rostoch, Weppling.

Atheismus and superstitio in the Debate
on Spinozism in the Early 18th Century
Fiormichele Benigni
Sapienza Università di Roma
fiormichele.benigni@uniroma1.it