

ANTONIO SABETTA*

Il debito verso il deismo del trattato sulla rivelazione Il caso dell'apologetica di Samuel Clarke

L'articolo in un primo momento evidenzia il profondo debito del trattato sulla rivelazione verso il deismo che di fatto ne determinò il sorgere e la costituzione. Successivamente viene presentata la prospettiva apologetica di S. Clarke soprattutto nel *Discourse* in cui si esemplifica questo rapporto e il rischio di ridurre la rivelazione ad un supplemento di autorità e certezza alle verità razionali. Infine sono presentati alcuni spunti di riflessione che mettono in luce il rischio circa la possibilità di salvaguardare l'irriducibilità della rivelazione alla sola ragione quanto soprattutto ai suoi contenuti.

The article at first highlights the profound debt of the treaty on revelation towards deism which in fact determined its rise and constitution. Subsequently the apologetic perspective of S. Clarke is presented above all in the Discourse which exemplifies this relationship and the risk of reducing revelation to a supplement of authority and certainty to rational truths. Finally, some points for reflection are presented that highlight the risks about the possibility of safeguarding the irreducibility of revelation to reason alone as above all to its contents.

1. Deismo e apologetica moderna

La parola/concetto “rivelazione”, soprattutto dopo il suo ingresso anche nel magistero, avvenuto al concilio Vaticano I, viene impiegata non solo per identificare o descrivere un aspetto particolare della fede cristiana, ma per designare la realtà globale della stessa, al punto che lo specifico del contenuto che contraddistingue il cristianesimo viene ricondotto alla parola “rivelazione”. Nonostante l'avvertimento di qualche autore,

* Già docente di Teologia fondamentale presso la Pontificia Università Lateranense, Città del Vaticano, antonio.sabetta@gmail.com

secondo il quale il tempo in cui “rivelazione” come centro dell’autointelligenza cristiana sarebbe ormai al termine¹, sta di fatto che continuiamo a rappresentare il cristianesimo come religione storica rivelata e a fare della rivelazione «la chiave di sistematizzazione di tutte le singole tematiche e di tutte quante le possibili categorie teologiche»².

Se la parola rivelazione identifica l’essenziale del cristianesimo, ancor di più essa è divenuta centrale per l’apologetica prima e la teologia fondamentale dopo, che dell’apologetica ha raccolto l’eredità. Infatti se consideriamo la struttura tradizionale del trattato di apologetica ci accorgiamo che nella tripartizione originariamente proposta da P. Charron nel suo *Les trois vérités*³ progressivamente l’apologetica si è venuta se non a identificarsi con la trattazione sulla rivelazione, quanto meno a fare del *De revelatione* la parte preponderante delle sue riflessioni. Il dato suscita la domanda circa le ragioni di questo progressivo divenire centrale della riflessione sulla rivelazione nell’apologetica e poi anche nella teologia *tout court*, giungendo a identificare l’oggetto formale di ogni disciplina teologica.

L’idea di fondo che ho maturato occupandomi della storia dell’apologetica (tanto cattolica quanto riformata) soprattutto nella modernità⁴ è il carattere assolutamente decisivo che riveste la critica deista della rivelazione. In tal modo mi sento di sottoscrivere quanto scriveva H. Bouillard cinquant’anni fa: «il trattato classico sulla rivelazione si è costituito contro il deismo» e «le sue diverse tesi sono state suscitate o modificate dallo sviluppo crescente e sistematico di questo movimento». Poco dopo aggiungeva: «è la lotta contro il deismo che è all’origine del trattato classico della rivelazione, che ne ha determinato gli elementi e la struttura e che ne ha fatto il cuore della nostra teologia fondamentale»⁵. Su questa linea si colloca il fondamentale studio di G. Heinz, *Divinam christianae religionis originem probare* (1984). L’autore ricorda che la categoria di rivelazione, il concetto chiave (*Schlüsselbegriff*) dell’autocomprensione

¹ Così H. WALDENFELS, *Rivelazione. Bibbia, tradizione, teologia e pluralismo religioso*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 5.

² P. EICHER, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, Kösel, München 1977, 48.

³ Cf P. CHARRON, *Les trois vérités contre les Athées, Idolatres, Juifs, Mahumetans, Hérétiques et Scismatiques*, Paris 1593.

⁴ Il frutto più significativo di queste ricerche soprattutto storiche è rappresentato dal mio volume *Un’idea di teologia fondamentale tra storia e modelli*, Studium, Roma 2017, in cui una parte considerevole è dedicata proprio all’apologetica moderna (157-321).

⁵ H. BOUILLARD, «La tâche actuelle de la théologie fondamentale», in INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS (ed.), *Recherches actuelles – II*, Beauchense, Paris 1972, 14-15 (l’intero contributo 7-49).

cristiana riflessa, ha guadagnato tale centralità nel corso della modernità (*Neuzeit*) non sulla base di uno sviluppo interno alla teologia, ma a partire dalla messa in questione della pretesa della rivelazione, proveniente dalla cerchia del pensiero laico. E fu proprio dal confronto con tali correnti critiche verso la rivelazione che questa divenne l'oggetto di un trattato specifico da analizzare in forma razionale⁶.

La critica del deismo, soprattutto inglese, muovendo dalla distinzione di Locke tra verità *contrary*, *according* e *above reason* (*beyond* quanto possono scoprire le nostre facoltà naturali)⁷, finisce a poco a poco non tanto con il negare la rivelazione ma con il ricondurla e l'affidarla alla guida sicura e unica, rispetto alla verità, rappresentata dalla ragione. Come si vede ad esempio in Toland, poiché la rivelazione è un mezzo di informazione e non un motivo di persuasione, la determinazione dell'assenso di fede deve procedere dall'evidenza veritativa del contenuto, stabilire la quale è di pertinenza esclusiva della ragione⁸. Anche in Collins il criterio dell'evidenza razionale prevale sull'ordine della testimonianza storica e la ragione giudica la rivelazione o ne corregge la dottrina, fermo restando che è vero solo ciò che è *agreeable to reason*⁹. Così se la rivelazione non viene negata nella sua possibilità o realtà, tuttavia se ne proclama o il valore pedagogico – la guida alla verità nell'infanzia e adolescenza dell'umanità, guida inutile nel tempo dell'età adulta (Lessing) – o si dichiara la sua inutilità in quanto mera riedizione della religione naturale che non aggiunge nulla a ciò che Dio ha detto con la creazione e l'uomo già conosce mediante l'esercizio della ragione (Tindal).

Di conseguenza la questione su cui si focalizza l'apologetica è la dimostrazione della debolezza dell'impianto religioso del deismo, ovvero l'insufficienza della religione naturale/religione razionale¹⁰, e argomen-

⁶ Cf G. HEINZ, *Divinam christianae religionis originem probare. Untersuchung zur Entstehung des fundamental-theologischen Offenbarungstraktates der katholischen Schultheologie*, M. Grünewald, Mainz 1984, 13-14.

⁷ Cf J. LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano*, IV, XVIII, ed. it. con introduzione di P. Emanuele, Bompiani, Milano 2012³, 1303-1313.

⁸ Cf J. TOLAND, *Christianity not Mysterious: or, a Treatise Shewing, That there is nothing in the Gospel Contrary to Reason, Nor Above it: And that no Christian Doctrine can be properly call'd a Mystery* (1696).

⁹ Cf ad esempio A. COLLINS, *An essay concerning the use of reason in propositions, the evidence whereof depends upon human testimony* (1707).

¹⁰ Cf G. RUGGIERI, «L'apologia cattolica in epoca moderna», in ID. (ed.), *Enciclopedia di teologia fondamentale. Storia Progetto Autori Categorie*, I, Marietti, Genova 1987, 304-305.

tare invece la possibilità, legittimità e necessità di una rivelazione, punto che diventerà centrale; questo procedimento, costruito come risposta alle obiezioni deiste, si esponeva chiaramente al rischio di smarrire la peculiarità della rivelazione, spesso ridotta alla funzione di rendere più certa e dare forza e autorità al rispetto della legge naturale (ad esempio in Clarke e anche in parte in Hooke).

In questo scenario prende forma l'apologetica moderna la quale, in un contesto segnato in profondità dalla polemica e da un bisogno di difesa contro le diverse contestazioni radicali che venivano mosse alla rivelazione cristiana, si vede necessitata a caricarsi dell'onere di una giustificazione della religione cristiana nel suo fondamento, ovvero una giustificazione sul piano razionale del "fatto" della rivelazione realizzatasi in Cristo e affidata, quanto alla sua trasmissione integra e autentica nella storia, all'autorità della Chiesa cattolica.

Questo significherà per l'apologetica la necessità di giustificare la fede sul piano quasi esclusivo e oggettivo dei segni esterni della rivelazione che, accertati mediante la ragione, rappresentano gli unici strumenti adeguati per un giudizio razionalmente certo circa il fatto della rivelazione. Di conseguenza nel parlare delle ragioni della fede non si potrà più far leva soprattutto sulla grazia, sui motivi interiori della fede, sull'aiuto dello Spirito Santo, perché essi non sono suscettibili di "controllo razionale"; si dovrà invece fare affidamento soltanto sulla ragione e sulla sua capacità di accertare i dati a partire dai segni oggettivi, cioè esterni e pubblici, visibili.

Il trattato di apologetica progressivamente assumerà la struttura tripartita nota come *demonstratio religiosa* (*De religione*), *demonstratio christiana* (*De vera religione – De revelatione*), *demonstratio catholica* (*De ecclesia*). È opportuno sottolineare che nella difesa della fede cristiana dalle contestazioni a vario titolo mosse nella modernità, incontriamo una convergenza significativa tra protestanti e cattolici, che sono uniti da uno "sforzo comune"¹¹ contro gli increduli. Trattati di autori del mondo riformato (Grozio, Abbadie, Clarke) influenzano trattati dell'apologetica cattolica (Pichler, Hooke ecc.)¹²; la differenza, che dividerà i teologi circa

¹¹ Cf H. BOUILLARD, «De l'apologétique à la théologie fondamentale», in ID., *Vérité du christianisme*, Desclée de Brouwer, Paris 1989, 133.

¹² Cf A. MONOD, *De Pascal à Chateaubriand. Les défenseurs français du christianisme de 1670 à 1802*, F. Alcan, Paris 1916, 8-9.

il *De Ecclesia*, non impedirà loro di riflettere convergentemente su Dio, la sua esistenza, la verità della rivelazione, prima e nonostante le divisioni tra i cristiani.

Ora nel primo momento del trattato si doveva dimostrare razionalmente l'esistenza di Dio, dei suoi attributi metafisici e della provvidenza, e la necessità dell'obbedienza religiosa (*De religione*). La nozione metafisica di religione come *ordo ad Deum*, come relazione dell'uomo a Dio quale Ente Supremo personale, fonda la ricerca della ragione a verificare anche una eventuale rivelazione di Dio; ecco perché lo scopo di questa *prima dimostrazione* è l'elaborazione di una "teoria della rivelazione" che precede la dimostrazione del fatto della rivelazione.

La *seconda dimostrazione* mira, conformemente all'ideale moderno di verità e conoscenza, al raggiungimento di un giudizio razionale di certezza circa il fatto storico della rivelazione di Dio in Gesù Cristo. Si dimostra, cioè, che quella rivelazione auspicata, guadagnata come possibile e necessaria nel *De religione*, è realmente avvenuta in Gesù di Nazaret. Per poter affermare questo bisogna considerare i segni distintivi oggettivi attestanti la rivelazione; essi sono essenzialmente: 1) la dimostrazione storica dei miracoli di Gesù, il più delle volte intesi solo come sospensione delle leggi naturali e 2) l'adempimento in lui delle profezie veterotestamentarie. Tutta la dimostrazione si basa e si concentra sulla mediazione oggettiva ed esterna degli avvenimenti, a prescindere o attribuendo rilievo marginale al contenuto della stessa rivelazione.

Poiché è l'evidenza del fatto della rivelazione che rende la rivelazione credibile in quanto proveniente da Dio, e non il contenuto, diventa decisivo stabilire la storicità dell'evento (*factum revelationis*) che rimanda alla sua origine divina la quale, più di qualunque altra cosa, certifica la verità del contenuto rivelato. In altre parole, non è il contenuto di ciò che riteniamo rivelato a costituire il *motivum fidei*, ovvero la ragione dell'origine divina – cioè rivelata – di tale contenuto, ma è la certezza della provenienza da Dio del contenuto (autorità di Dio) che gli garantisce la sua assoluta verità, verità che, quindi, è esterna (estrinseca) al contenuto. Naturalmente poiché il testo che attesta la vicenda di Gesù è la Bibbia, essa, considerata sempre più "astratta" dall'esperienza concreta della fede, diventa una sorta di "trofeo da difendere" nella sua storicità. Essendo infatti la rivelazione una realtà storica, solo la storicità "assoluta" del luogo che la attesta può sostenere la plausibilità dell'argomentare. Se la Bibbia non fosse un testo totalmente storico, non potrebbe fungere da

fonte documentaria dalla quale attingere i tasselli riguardanti la realtà dei miracoli di Gesù e delle profezie¹³.

Giunti per via razionale alla certezza del fatto della rivelazione (cioè del suo essere realmente accaduta nella storia), resta infine la terza dimostrazione, quella *catholica*, che si preoccuperà di dimostrare l'istituzione da parte di Cristo della Chiesa gerarchicamente strutturata e l'identificazione di tale Chiesa con la Chiesa cattolica nella quale, ciò che più conta, è presente il magistero infallibile, garanzia ultima della verità di ciò che la Chiesa afferma e trasmette.

2. L'apologetica di Samuel Clarke nel *Discorso sugli obblighi immutabili della religione naturale e sulla verità e la certezza della rivelazione cristiana*

L'apologetica moderna aveva fatto i primi passi soprattutto con le opere di Philippe Du Plessis-Mornay, che nel 1581 pubblicava *De la verité de la religion chrestienne contre les athées, epicuriens, païens, juifs, mohumedistes et autres infidèles*; di Ugo Grozio, con il suo *De veritate religionis christianae* del 1627; di Jacques Abbadie che, circa un secolo dopo Du Plessis-Mornay, nel 1684 pubblicava il *Traité de la verité de la religion chrétienne*. Come si può notare dai titoli, l'intento era quello di dimostrare la verità della religione cristiana e in questo solco si colloca la figura del teologo e filosofo Samuel Clarke (1675-1729), nel quale sono visibili i legami con Abbadie e (ancor di più) con Grozio. Tuttavia si annuncia una differenza significativa esemplificata già nel titolo del testo di Clarke che analizzeremo: non si impiega più il sintagma "religione cristiana" ma compare per la prima volta "rivelazione cristiana"¹⁴, il che ci dice come "rivelazione" si avvii a diventare la parola che qualifica e legittima il cristianesimo in ragione del confronto serrato con i deisti, la cui istanza finirà con l'essere assunta da Clarke. L'opera che ci interessa più da vicino sono i sermoni predicati nel 1705 presso la cattedrale di San Paolo (Londra) per la fondazione delle "Boyle's

¹³ Cf. A. PRANDI, *Cristianesimo offeso e difeso. Deismo e apologetica cristiana nel secondo Settecento*, Il Mulino, Bologna 1975, 14.

¹⁴ Elemento notato da G. HEINZ, *Divinam christianae religionis originem probare*, 127, il quale sottolinea come questo significativo spostamento di sintagma sia stato determinato dagli oppositori del cristianesimo che dominavano la scena, ovvero i razionalisti deisti, gli "acristi", come li chiamava Du Plessis-Mornay.

Lectures”. Il primo ciclo di sermoni fu pubblicato con il titolo *A demonstration of the being and attributes of God* nel 1705, mentre l’anno dopo vide la luce il secondo ciclo con il titolo *A discourse concerning the unchangeable obligations of natural religion and the truth and certainty of the Christian revelation*¹⁵.

Nella ricerca di un accordo tra il mondo della *reason* e quello dell’*above reason* (rivelazione), Clarke parte dal presupposto che la ragione è in grado non solo di dimostrare l’esistenza di quel Dio personale di cui ci parla la rivelazione, ma anche di farcene conoscere con certezza gli attributi naturali e morali. Pervenire a questa certezza razionale è il compito che Clarke si prefigge nella sua *Demonstration of the being and attributes of God*. Naturalmente il procedere dovrà ricorrere solo alla *bare force of reasoning*, dal momento che l’interlocutore non crede né alla rivelazione, né all’autorità contenuta in essa.

Se è vero che nessun uomo, per quanto poco dotato di ragione, può ignorare Dio osservando le sue opere e considerando la ragione delle cose, ciò nonostante Dio ha voluto togliere ogni incertezza, qualsiasi sottigliezza sofisticata o scetticismo ateo, e ridurre al silenzio l’ignoranza del folle e la vanità del profano, attraverso una chiara ed esplicita rivelazione tramite il suo Figlio redentore; in questo modo Dio, «manifestando a noi se stesso, la sua natura e i suoi attributi ha efficacemente prevenuto ogni

¹⁵ Entrambi i testi furono pubblicati a Londra presso James Knapton. I due *Discourse* sono confluiti nel secondo dei quattro volumi di opere di Samuel Clarke edite nel 1738 da John and Paul Knapton: *The Works of Samuel Clarke, D.D. Late Rector of St. James’s Westminster*. Volume The Second, John and Paul Knapton, London 1738; quello del 1705 che analizzerò ha come titolo: *A discourse concerning the unchangeable obligations of natural religion and the truth and certainty of the Christian revelation. Being eight Sermons preach’d at the Cathedral Church of St Paul, in the Year 1705, at the Lecture founded by the Honorable Robert Boyle Esq (580-733)*. I riferimenti proverranno dall’edizione italiana: S. CLARKE, *Discorso sugli obblighi immutabili della religione naturale e sulla verità e la certezza della rivelazione cristiana*, a cura di A. Sabetta, Studium, Roma 2021 (per non appesantire le note citerò l’opera con la sigla *Discorso* e i riferimenti delle pagine). Il *Discorso* di Clarke sulla verità e la certezza della rivelazione cristiana non è molto “frequentato” e studiato. Ad ogni modo testi più di riferimento al *Discourse* sono: M. SINA, *L’avvento della ragione. “Reason” e “above reason” dal razionalismo teologico inglese al deismo*, Vita e Pensiero, Milano 1976, 679-712; le due monografie di J.P. FERGUSON: *An Eighteenth Century Heretic: Dr. Samuel Clarke*, The Roundwood Press, Kineton 1976 e *The philosophy of Dr. Samuel Clarke and its critics*, Vantage Press, New York (NY) 1974; i saggi di E. GARIN, «Samuel Clarke e il razionalismo inglese del secolo XVIII», in *Sophia* 2 (1934) 106-116; 294-304; 385-426; G. HEINZ, *Divinam christianae religionis originem probare*, 126-135. Una breve sintesi delle *Boyle’s Lectures* di Clarke in M.J. BUCKLEY, *At the origins of modern atheism*, Yale University Press, New Haven (CT)-London 1987, 166-193.

errore in cui avrebbero potuto trascinarci la debolezza della nostra ragione, la trascuratezza della nostra applicazione, la corruzione della nostra natura e la falsa filosofia di uomini malvagi e blasfemi. Così facendo Dio ci ha dotati, infallibilmente, di una conoscenza sufficiente che ci rende capaci di compiere il nostro dovere in questa vita e di ottenere la nostra felicità nella vita di là da venire»¹⁶.

L'aver stabilito con certezza razionale l'esistenza di Dio e dei suoi attributi è il fondamento della religione¹⁷ ed è sulla base di questo fondamento che si devono e possono dimostrare gli immutabili doveri della religione naturale e la certezza della rivelazione divina contro tutti gli increduli. Lo scopo del *Discourse* allora è stabilire la verità e l'eccellenza del cristianesimo con lo stesso metodo del primo discorso, ovvero provando e dimostrando. In questo contesto cambiano anche i destinatari: non ci si deve rivolgere più a chi non crede, ma a coloro che riconoscono che Dio esiste, ovvero i deisti, a cui occorre mostrare i doveri della religione e la rivelazione con forza dimostrativa (non si tratta di raggiungere una certezza solo morale). In questo modo i soli veri deisti – ovvero coloro che ammettono Dio, la provvidenza, i suoi attributi naturali e morali, la giustizia tra gli uomini e la pietà verso Dio, il controllo delle passioni, il giudizio dopo la morte con castighi per i malvagi e ricompense per i virtuosi ma non credono alla rivelazione e si affidano solo alla ragione naturale – saranno condotti al cristianesimo nella sua genuinità, diversamente sprofonderanno nell'ateismo.

2.1. Le leggi eterne e necessarie fondate sulla *reason of things*

Se l'obiettivo è dimostrare la certezza della possibilità e convenienza razionale come pure dell'effettività storica della rivelazione cristiana così che non possano più esserci argomentazioni razionali plausibili per non abbracciarla, il punto di partenza è una riflessione ontologica da cui far derivare una teoria della moralità che rappresenta l'argomentazione fondamentale per stabilire la realtà e la necessità della religione, creando in un certo senso l'equivalenza tra uomo virtuoso (moralmente buono) e uomo religioso.

¹⁶ S. CLARKE, *A demonstration of the being and attributes of God*, Proposition XII, 4 (*The Works of Samuel Clarke*, II, 577).

¹⁷ Si veda il *Sermon I Of faith in God*, in *The Sermons of Samuel Clarke in two volumes*, John and Paul Knapton, London 1742⁵, vol. 1, 3.

L'inizio di tutto, che per Clarke rappresenta anche il principio fondamentale della sua teoria morale¹⁸, è l'esistenza di eterne e necessarie differenze di cose e di rapporti delle cose tra loro come formulato all'inizio della Proposizione I¹⁹. Quando Clarke parla di *things* si riferisce a tutto ciò che esiste o che può essere pensato come esistente sul piano morale come su quello naturale e sostiene che queste relazioni/differenze/proporzioni sono certe, inalterabili e reali nelle cose stesse, cioè sono "oggettive"; inoltre queste relazioni fra cose danno vita a una adeguatezza o inadeguatezza di relazioni e comportamenti conoscibili con evidenza quasi matematica²⁰. L'adeguatezza/appropriatezza di relazioni e comportamenti scaturisce dall'originaria e necessaria differenza fra cose, ovvero da ciò che lui chiama ragione/ordine degli enti (*reason of things*), per cui ciò che è appropriato (*it is fit*) costituisce allo stesso tempo ciò in accordo a cui bisogna agire (*it ought to be*). La *fitness* ci determina nell'agire, cioè costituisce l'obbligazione morale, anche se l'esistenza della *freedom of will* impedisce di rendere l'obbligo una necessità e conserva l'uomo comunque libero di obbedire o disobbedire al giudizio della sua coscienza. Per fare degli esempi: dall'essere Dio infinitamente superiore agli uomini deriva il carattere appropriato (*fit*) del fatto che gli uomini debbano onorare e adorare, obbedire e imitare Dio piuttosto che fare il contrario. Inoltre, come è più conveniente che un essere buono sia posto in una condizione confortevole e felice da Dio invece che essere reso misero, così nei rapporti tra gli uomini è innegabilmente più appropriato secondo la natura delle cose stesse che tutti debbano sforzarsi di promuovere il bene universale e il benessere di tutti, piuttosto che stare continuamente a cercare il modo per la rovina e la distruzione di tutti, di relazionarsi gli uni agli altri secondo le note regole della giustizia e dell'equità piuttosto che ognuno, in vista del suo attuale tornaconto, arrivi a imbrogliare e truffare o rovinare gli altri.

¹⁸ Cf. J.E. LE ROSSIGNOL, *The ethical philosophy of Samuel Clarke. Inaugural dissertation presented to the University of Leipzig for the degree of doctor of philosophy*, G. Kreysing, Leipzig 1892, 36.

¹⁹ Cf *Discorso*, 91.

²⁰ Purtroppo Clarke non dà una definizione delle parole *fit* e *fitness*, la comprensione delle quali resta il punto più oscuro della sua filosofia morale. Possiamo dire che questa *fitness-unfitness* richiama da vicino la *congruity-incongruity* di Locke quando scrive: «La morale è suscettibile di dimostrazione tanto quanto la matematica: infatti la precisa e reale essenza delle cose morali designata dalle parole può essere perfettamente conosciuta, e così si può scoprire con certezza la coerenza (*congruity*) o l'incoerenza (*incongruity*) delle cose stesse, condizione che determina la perfetta conoscenza» (*Saggio sull'intelletto umano*, III, XI, 16, 965-967).

Le leggi eterne del bene, della giustizia e della verità infiniti esistenti necessariamente e inalterabilmente nelle cose valgono anche per Dio il quale proprio perché le ha poste nella sua creazione non può non agire secondo tali leggi²¹. Di conseguenza quella stessa ragione delle cose che costituisce il riferimento per l'agire di Dio (per cui Dio agisce in conformità a tali regole) dovrebbe costantemente determinare le volontà di tutti gli esseri razionali subordinati ad agire conformemente a tali leggi. La ragione che conosce le leggi non può sbagliare nel determinare la volontà ad agire di conseguenza²² e se l'uomo non agisce nel rispetto delle leggi eterne non è a causa dell'ignoranza invincibile di tali leggi ma di quelle ostinate passioni e inescusabili corruzioni che impediscono alla volontà di essere totalmente determinata dalla ragione.

2.2. Gli obblighi morali immutabili derivati dalle leggi eterne e la necessità di premi e castighi

Ci chiediamo ora in cosa consistano gli obblighi immutabili per le creature razionali che scaturiscono dalle eterne e necessarie differenze tra le cose. Clarke li divide in tre ambiti, che rappresentano le realtà con cui ogni persona entra in relazione.

Anzitutto verso Dio; dalla considerazione dei suoi attributi incontriamo i nostri doveri nei suoi confronti: ammirazione, rispetto, lode e onore,

²¹ Clarke sulle verità eterne prende le distanze da Cartesio. La teoria cartesiana della libertà divina è a ragione la massima estensione del principio di creazione, per cui Dio ha creato liberamente non solo le esistenze ma anche le essenze o "verità eterne"; ne consegue che il carattere di contingenza, tradizionalmente riferito agli enti esistenti, connota anche le verità di ragione («*Cum omnis ratio veri et boni ab eius Omnipotentia dependeat*», CARTESIO, *Lettera ad A. Arnauld* del 29 luglio 1648, è il passo citato da Clarke nella Proposition I); come ha scritto Marion, «nessuna verità, per quanto essenziale possa sembrare allo spirito umano, ha validità assoluta per Dio, perché Dio l'ha creata; altrimenti detto, l'orizzonte della razionalità deve la sua pertinenza, per noi insuperabile, a una instaurazione, dunque a una condizione incondizionata che la rende, essa, condizionata» (J.-L. MARION, *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, créations des vérités éternelles et fondement*, PUF, Paris 1991², 11).

²² Un tenace critico della posizione di Clarke fu D. Hume. Nella *Ricerca sui principi della morale* riferendosi a Montesquieu afferma che l'idea che tutto il diritto sia fondato su certi rapporti o relazioni non andrà d'accordo mai con la vera filosofia; un tale sistema, iniziato da Malebranche e adottato da Cudworth e da Clarke «poiché esclude l'intero sentimento e pretende di fondare tutto sulla ragione, non manca di seguaci in questa età filosofica» (*Opere*, II, Laterza, Bari 1971, 207-208, n. 5). È soprattutto nel *Trattato sulla natura umana* che Hume prende di mira Clarke nell'intera sez. I della Parte prima del Libro III (cf *Trattato sulla natura umana*, III.I.I, ed. it. a cura di P. Guglielmoni, Bompiani, Milano 2005², 901-929).

amore, fiducia, servizio, costante preghiera, gratitudine e ringraziamento²³. In secondo luogo, quanto al rapporto con i nostri simili, la ragione ci obbliga a relazionarci con gli altri come vorremmo che gli altri si relazionassero con noi in circostanze simili. Accanto a questa regola della giustizia vi è l'amore universale o benevolenza²⁴. Quanto infine al rapporto con sé, ognuno è tenuto a conservare il suo essere finché ne è capace (illiceità del suicidio), a prendersene cura governando le passioni, tenendo a bada gli appetiti, dedicandosi a ciò che il suo posto nel mondo gli richiede.

Ora, conclude Clarke, la regola eterna dell'equità è la retta ragione che distingue l'uomo dalle bestie; essa era in vigore prima di ogni legge positiva o scritta ed essendo fondata sulla natura e poiché è la legge originaria di tutto, non solo è antecedente e indipendente dalle autorità umane ma è antecedente anche al fatto di essere la volontà positiva o il comando di Dio stesso.

In quanto legge di natura che obbliga *di per sé* in ragione dell'ordine eterno e immutabile delle cose, la prospettiva di particolari ricompense o castighi conseguenti al rispetto o alla disobbedienza verso tale legge, non può costituire in alcun modo la ragione del carattere obbligatorio della legge, ma solo rappresentare un elemento aggiuntivo per rafforzare la pratica di ciò a cui gli uomini sono obbligati dalla retta ragione. In altre parole la virtù è un bene in sé, come il vizio è per natura odioso, anche se ciò non esclude premi e castighi che però restano "accessori" e non fondamento. In un certo senso gli stoici avevano ragione nel dire che il mero esercizio della virtù è il sommo bene ma allo stesso tempo, quasi in una sorta di posizione kantiana *ante litteram*²⁵, chi

²³ Cf *Discorso*, 111-112.

²⁴ Si veda anche il *sermon* predicato il 30.12.1705 «The great duty of universal love and benevolence», in *The Sermons of Samuel Clarke in two volumes*, vol. 2, 385-393. Clarke condivide la scelta di R. Cumberland per il quale in riferimento alle azioni morali, essendo il bene *objectum voluntatis*, la loro moralità consiste nella *benevolentia* che racchiude il desiderare ogni tipo di bene e l'evitare tutti i tipi di male, ed è la virtù capace di condurre massimamente alla felicità dell'intero e quindi anche degli individui. Cf R. CUMBERLAND, *De legibus naturae disquisitio philosophica, in qua earum forma, summa capita, ordo, promulgatio et obligatio e rerum natura investigantur; quin etiam elementa philosophiae Hobbianae cum moralis tum civilis, considerantur et refutantur*, Typis E. Flesher, prostat vero apud N. Hooke, Londini 1672, I,I e IV (1 e 4). Vi è uno stretto legame fra le posizioni del Cumberland e la teoria morale di Clarke. Su Cumberland cf J. PARKIN, *Science, Religion and Politics in Restoration England: Richard Cumberland's De Legibus Naturae*, Royal Historical Society, London 1999.

²⁵ Ci vuole molta cautela nel rilevare in Clarke alcuni elementi che sembrano "kantiani", ma è pur vero che le analogie con il filosofo di Königsberg sussistono. Se pensiamo alla felicità eterna

segue la virtù si rende degno della felicità; non si fa il bene per ottenere una ricompensa ma la prospettiva di una ricompensa sostiene la fatica dell'obbedienza alla legge. Il darsi di premi e castighi costituisce la conseguenza necessaria della regola assoluta del bene, il quale va fatto sì a prescindere, ma porta con sé una ricompensa, così come la trasgressione della legge una sanzione. Premi e castighi, allora, sono accessori in quanto non possono costituire il motivo/fondamento dell'agire virtuoso, ma sono anche necessari in quanto attestano come esito che fare il bene o non farlo non è mai una semplice scelta rimandata all'arbitrio, dal momento che la persona è tenuta al rispetto della legge eterna che comanda il bene e proibisce il male.

Poiché Dio considera le regole della giustizia e della bontà la sua volontà immutabile a cui devono attenersi le creature razionali, di conseguenza non può che compiacersi e approvare le creature che lo imitano e gli obbediscono osservando tali regole e dispiacersi per quelle che agiscono contrariamente ad esse. L'approvazione per l'obbedienza e il disappunto per la disobbedienza si oggettivano associando loro rispettivi premi e punizioni. Dio è tenuto a che l'ordine delle sue leggi e della sua volontà sia rispettato dalle creature e quando questo non accade deve in un certo senso "vendicare" l'onore delle sue leggi, perché nessun legislatore che ha l'autorità per esigere obbedienza alle sue leggi può o deve vedere le sue leggi disprezzate e disonorate senza prendere delle misure a difesa della sua autorità e del suo governo; e il solo modo mediante cui l'onore di una legge, o del suo autore, può essere riparato, dopo che è stato infranto dal peccato volontario, sono il pentimento e il ravvedimento del trasgressore, o la sua punizione e perdizione. Pertanto se la virtù rimanesse alla fine non ricompensata e la malvagità non punita, e se non venisse fatta una distinzione mediante ricompense e punizioni appropriate tra coloro che obbediscono alle leggi di Dio e coloro che non vi obbediscono, «questo vorrebbe dire che Dio tollera che l'autorità delle sue leggi sia calpestata e disprezzata senza mai riparare a tale cosa, il che è impossibile. Se così non fosse ne deriverebbe che queste cose non sono realmente le leggi di Dio e che egli non ha rispetto per loro come noi immaginiamo; e la conseguenza di tutto ciò deve essere la negazione dei suoi attributi morali [...]. Ne segue allora

come premio, il § 87 della *Critica del giudizio* almeno apparentemente potrebbe essere avvicinato all'argomentazione di Clarke.

che la certezza dei premi e dei castighi in generale viene stabilita necessariamente»²⁶.

Tuttavia Clarke non nasconde come l'esperienza vada in una direzione contraria alla giustizia mostrando continuamente che non solo l'uomo virtuoso non è sempre felice ma spesso la virtù è causa dei suoi mali, mentre i malvagi prosperano al presente. A motivo di una grande e generale corruzione e depravazione, la condizione umana è tale che l'ordine naturale delle cose in questo mondo è stravolto e la virtù e il bene sono visibilmente impediti in grande misura dall'ottenere i loro propri e dovuti effetti, ovvero a determinare la felicità degli uomini.

Perciò è necessario e certo, quanto lo sono gli attributi di Dio, che in un determinato momento dovrà esserci una rivoluzione, un nuovo stato di esistenza delle persone, in cui, mediante una esatta distribuzione di ricompense e punizioni, i disordini e le disuguaglianze del presente possano essere corretti e l'intero sistema della provvidenza, che adesso per l'impunità dei malvagi e l'infelicità dei virtuosi sembra così inspiegabile e confuso, possa apparire, al suo compimento, un disegno degno di infinita sapienza, giustizia e bontà. Se così non fosse verrebbe meno la giustizia e la rettitudine di Dio e quindi Dio stesso *tout court*. A ulteriore conferma e sostegno dell'esistenza di uno stato futuro vi è la grande prova dell'immortalità dell'anima; si badi bene, non è lo stato futuro che porta con sé la necessità dell'immortalità dell'anima ma è l'immortalità dell'anima che costituisce ulteriore prova (assieme ad alcune altre²⁷) della certezza dell'esistenza di uno stato futuro.

2.3. Ragioni dell'incertezza circa gli obblighi morali e l'esistenza di uno stato futuro

Queste verità – il carattere necessario e vincolante di tutti gli obblighi morali della religione naturale e la certezza di uno stato futuro in cui saranno distribuiti premi e castighi – sono in linea di principio deducibili e finanche dimostrabili dalla retta ragione, ma ciò rimane valido e possibile *de jure*, ovvero sul piano astratto, mentre *de facto*, ovvero nella concretezza della storia, tale è

²⁶ *Discorso*, 155.

²⁷ Esse sono: il desiderio naturale degli uomini di immortalità, la coscienza, l'essere l'uomo una creatura responsabile delle sue azioni.

la trascuratezza, la sconsideratezza e la mancanza di attenzione della maggior parte dell'umanità, così tanti i pregiudizi e le false nozioni assorbite da un'educazione sbagliata, così forti e violente le bramosie, gli appetiti e i desideri del senso e così grande la cecità introdotta da opinioni superstiziose, abitudini viziose e comportamenti corrotti nel mondo, che ben pochi sono capaci, in realtà ed effettivamente, di scoprire queste cose con chiarezza ed evidenza da loro stessi²⁸.

Accade così che quelle verità e quegli obblighi morali a cui la ragione retta necessariamente assente e che segue diventano irraggiungibili per molti e sono poche le eccezioni che si sottraggono a questa difficoltà quasi universale. Infatti molti uomini per negligenza possono essere ignoranti dei più evidenti obblighi morali, mentre l'incuria dello spirito spinge altri a lasciarsi scarsamente influenzare nell'agire da quelle verità che pur riconoscono sul piano astratto. Soprattutto si verifica che molti non riescono a moderare le passioni e a correggere quelle abitudini sbagliate che li spingono a non compiere il bene che vogliono e a fare il male che non vogliono; perciò essi non possono in alcun modo sconfiggere i vizi e la forza delle passioni disordinate «se i grandi motivi del loro dovere non sono davvero frequentemente e fortemente inculcati in loro in modo da lasciare nelle loro menti profonde e durature impressioni, e se non si possono permettere un aiuto più grande ed elevato della mera convinzione ottenuta con la loro ragione speculativa»²⁹. Di conseguenza è alquanto opportuno (*very fit*) che gli uomini siano istruiti sul loro dovere, siano loro inculcate con peso e autorità le ragioni del dovere e soprattutto possano beneficiare di molti aiuti straordinari per rimanere efficacemente nella pratica dei grandi e palesi doveri della religione³⁰.

2.4. Il fallimento dei sapienti pagani nel rendere gli uomini capaci di praticare la virtù e dare il vero culto a Dio

Questa preziosa e necessaria opera di aiuto e di accompagnamento per eseguire i doveri della religione naturale è stata svolta in tutte le epoche del mondo pagano da alcuni uomini sapienti suscitati dalla provvidenza. Clarke ricorda Socrate, Platone e Aristotele tra i greci, Cicerone, Epitte-

²⁸ *Discorso*, 174.

²⁹ *Discorso*, 180.

³⁰ Cf *Discorso*, 181.

to, Antonino tra i romani; eppure l'effetto dell'insegnamento anche dei migliori filosofi fu davvero piccolo e trascurabile al punto che essi non furono mai capaci di riformare con successo il mondo, né di far giungere un numero significativo di persone alla conoscenza e alla pratica della virtù e di farli passare dall'idolatria al culto del vero Dio.

Clarke non manca di elencare le ragioni di questo fallimento. Anzitutto quanti si impegnarono in questa grande missione furono ben pochi, ma più ancora questi pochi erano del tutto ignoranti di alcune dottrine fondamentali e necessarie per realizzare lo scopo della riforma e guarigione dell'umanità dalla sua condizione corrotta, per cui essi vagavano come in mare aperto, in una vasta oscurità, e i loro occhi si comportavano rispetto alla verità, per riprendere un paragone già di Aristotele e di lungo corso, come i pipistrelli con la luce del sole³¹. Soprattutto la loro ignoranza concerneva il culto appropriato da rendere a Dio, cosa che non può essere in alcun modo scoperta dalla sola ragione, e per questo anche i migliori filosofi caddero nella pratica dell'idolatria. Vi era poi l'incertezza a proposito di dottrine a cui i filosofi erano pervenuti – come l'immortalità dell'anima, la certezza dello stato futuro e dei premi e dei castighi – che riduceva di molto l'influenza dei loro insegnamenti sulle vite degli uomini. Inoltre quelle dottrine di cui erano certi non riuscivano a dimostrarle e spiegarle con ragioni tali da convincere gli uomini; infine anche quelle cose di cui erano certi e che erano capaci di dimostrare con chiarezza ed evidenza, essi non ebbero sufficiente autorità per inculcarle nelle menti con una forza tale da influenzare e orientare il comportamento degli uomini; la mancanza di autorità li privava di efficacia nella vita concreta, e del resto nell'esperienza e nella pratica è impossibile per la filosofia e la mera ragione riformare efficacemente l'umanità senza l'assistenza di un qualche principio più alto³².

È dai filosofi più sapienti, attenti ricercatori della verità, conoscitori seppur in modo imperfetto delle verità eterne, convinti assertori di (almeno) alcuni dei doveri dell'uomo, che mentre viene fuori una resa – l'impossibilità di portare a termine la missione avvertita di riformare il mondo inculcando la verità e rendendo gli uomini nella vita capaci di

³¹ Cf *Discorso*, 188.

³² Esattamente dieci anni prima del *Discourse* di Clarke J. Locke pubblicava *The reasonableness of Christianity as deliver'd in the Scriptures* dove incontriamo numerose affinità con il nostro autore. Cf J. LOCKE, «La ragionevolezza del cristianesimo quale si manifesta nelle scritture», in ID., *Scritti etico-religiosi*, a cura di M. Sina, Utet, Torino 2000, 285-429.

agire conformemente a questa verità, cioè di rispettare gli obblighi eterni delle leggi necessarie delle cose – altrettanto emerge il bisogno di una rivelazione quale unico strumento per guarire l'umanità dalla sua condizione universalmente corrotta, un bisogno che aveva dalla sua ragionevoli speranze che sarebbe stato evaso. Perciò solo un aiuto straordinario e soprannaturale *above the reach of bare reason* poteva rimediare ai disordini e alla corruzione.

2.5. La necessità della rivelazione per guarire l'umanità e il cristianesimo come unica religione rivelata

Lungi dall'essere inappropriato per la sapienza di Dio o non congruo con i suoi attributi, aspettarsi o sperare in una rivelazione divina era quanto di più ragionevole e *agreeable* con i dettami della natura. Non riuscendo gli uomini, finanche i più sapienti, nel compito più importante della vita, una rivelazione divina particolare era assolutamente necessaria per: 1) scoprire in che maniera e con che tipo di culto esteriore Dio poteva essere dignitosamente onorato; 2) scoprire quale espiazione Dio sarebbe disposto ad accettare per cancellare i peccati e ristabilire l'ordine violato nella dignità, l'onore e l'autorità delle sue leggi; 3) dare una certezza piena agli uomini della verità dei grandi temi della religione, ovvero le ricompense e le punizioni in una condizione futura circa la quale essi non riescono ancora a smettere di dubitare; 4) infine rendere l'intera dottrina della religione chiara ed evidente alle capacità di chiunque, aggiungere peso e autorità ai precetti più chiari e provvedere gli uomini di un'assistenza straordinaria per renderli capaci di superare la corruzione della loro natura³³.

La necessità della rivelazione non è determinata principalmente dal fatto che ci fa conoscere cose a cui la ragione non saprebbe e non potrebbe giungere; a dire il vero questo aspetto delle verità irraggiungibili è quasi del tutto assente, per quanto in realtà Clarke riconosca che ci sono alcune verità a cui la ragione da sola non potrebbe mai arrivare; queste sono: anzitutto, come già in Du Plessis-Mornay³⁴, quale culto sarebbe appropriato per Dio; quali riti, sacrifici ed espiazioni sarebbero a lui ac-

³³ Cf *Proposition VII (Discorso, 201-206)*.

³⁴ Cf *De la verité de la religion chrestienne contre les athées, epicuriens, paiens, juifs, mohumedistes et autres infidèles*, revue par l'Authéur avec une table très-ample des principales matières qui y sont contenues, Jean Richer Libraire, Paris 1585, XX, 344.

cetti per riparare alla violazione del suo onore e delle sue leggi³⁵; (soprattutto) la risurrezione dei corpi; la dottrina della generazione dell'unico Figlio di Dio e la processione dello Spirito Santo dal Padre³⁶. Tuttavia la rivelazione rimane necessaria principalmente per garantire e permettere di raggiungere il grado di certezza a ciò che è in linea di principio alla portata della ragione, e per offrirci un orizzonte più ampio di motivazioni e di autorità, le uniche che possono diffondere la retta ragione e religione tra gli uomini e riformare il mondo corrotto. In tal senso nemmeno sapere che tutti gli obblighi e i motivi della moralità potrebbero essere scoperti e spiegati con chiarezza dalla mera luce della sola natura, proverebbe non esserci bisogno della rivelazione, se non altro perché solo alcuni (pochissimi per la verità) riuscirebbero in tale impresa, eppure sappiamo che «non tutti sono ugualmente capaci di essere filosofi, mentre tutti sono ugualmente obbligati ad essere religiosi»³⁷.

Ora chi ha un po' di familiarità con Tommaso d'Aquino non farà fatica ad avvertire una eco e una certa assonanza con quella "necessità morale/antropologica della rivelazione" che, però, dal punto di vista del Dottore angelico, definisce l'aspetto meno decisivo della rivelazione, in quanto per Tommaso lo scopo principale della rivelazione positiva non è tanto sanare l'incertezza storica della ragione che prostra l'uomo nell'ignoranza circa Dio, e dunque circa il fine della persona, quanto rendere l'uomo del tutto capace di pervenire a questo fine facendogli conoscere realtà e verità che non potrebbero mai essere raggiunte, né di fatto né di diritto, se Dio non le rivelasse.

Secondo Tommaso, infatti, le verità che possiamo conoscere riguardo a Dio sono di due tipi. Al primo tipo appartengono tutte quelle verità che superano ogni capacità della ragione umana, ad esempio l'unità e la trinità di un solo Dio; esse vanno a costituire quello che Gilson chiamava il *revelatum*³⁸. Il secondo genere di verità concerne quelle raggiungibili

³⁵ «La ragione umana senza l'esplicita rivelazione non avrebbe mai potuto scoprire un metodo come questo per la riconciliazione dei peccatori con un Dio offeso» (*Discorso*, 242).

³⁶ Ovviamente il fatto che queste verità non possano mai essere scoperte dalla *bare reason* non toglie il fatto che una volta conosciute mediante la rivelazione esse si dimostrino perfettamente *agreeable* con la ragione.

³⁷ *Discorso*, 209. Cf J. LOCKE, *La ragionevolezza del cristianesimo quale si manifesta nelle scritture*, 410.

³⁸ Cf E. GILSON, *Il tomismo. Introduzione alla filosofia di san Tommaso d'Aquino*, Jaca Book, Milano 2011, 18.

dalla ragione naturale, ad esempio l'esistenza di Dio e i suoi attributi metafisici fondamentali; tali verità costituiscono il *revelabile*³⁹.

Accanto alla limitatezza costitutiva (ontologica) della conoscenza, che consiste nel non poter esulare dai sensi, limite che ci impedisce pertanto di cogliere la *quidditas* divina, vi è anche una limitatezza per così dire "ontica", categoriale, ovvero il fatto che la conoscenza è imperfetta e frammista all'errore anche riguardo alle cose sensibili, il che rende ancor più evidente l'incapacità della ragione di comprendere adeguatamente quanto riguarda l'essere più sublime, rispetto al quale essa, citando la *Metafisica* di Aristotele, si comporta come l'occhio del pipistrello rispetto al sole⁴⁰.

In ragione di questo duplice limite, diventa fondamentale che sia garantita in altro modo la conoscenza di quanto riguarda Dio, superando l'esitazione trascendentale e categoriale della ragione. Ed è ciò che fa la rivelazione la quale, quindi, in riferimento ai due limiti della conoscenza possiede una duplice "necessità": anzitutto una "necessità assoluta", in quanto la rivelazione ci permette di attingere la realtà di Dio nella sua pienezza e profondità; inoltre una "necessità morale/antropologica", poiché, essendo in questione la salvezza dell'uomo, l'incertezza della ragione nell'accesso a Dio sotto forma di conoscenza razionale viene superata dalla divina rivelazione, che rende certo l'uomo anche di quelle verità relative a Dio che pur sono alla portata della ragione⁴¹.

Se l'uomo si appoggiasse soltanto alla ragione nella conoscenza di Dio, la sua conoscenza resterebbe imperfetta e parziale ed egli pertanto rischierebbe di mancare il suo fine ultimo, quello di essere ordinato a Dio, e di non poter quindi raggiungere la salvezza mediante l'indirizzare al fine le intenzioni e le azioni. Perciò è assolutamente necessaria la rivelazione che fa conoscere all'uomo la realtà propria di Dio, fatta salva sempre la sproporzione tra creatura e creatore e l'analogicità della conoscenza di Dio (*revelatum*). Inoltre, poiché l'intelletto riguardo le verità concernenti Dio esita anche rispetto a quelle alla sua portata, è conveniente che tali verità siano proposte all'uomo da Dio come materia di fede, perché se così non fosse: a) pochi uomini avrebbero la conoscenza di

³⁹ Cf *ib.*, 21.

⁴⁰ Cf *Summa contra gentiles*, I,3.

⁴¹ Questa idea centrale del *respondeo* di *Summa theologiae* I,1,1 farà scuola e sarà ripresa nel cap. II della *Dei Filius*.

Dio (molti, infatti, ne sarebbero impediti o dalla loro inadeguatezza allo studio o dalla necessità di curare gli interessi temporali o dalla pigrizia rispetto all'amore del sapere); b) quei pochi che potrebbero arrivarci vi arriverebbero difficilmente e dopo lungo tempo, e così il genere umano resterebbe nelle più fitte tenebre dell'ignoranza riguardo a Dio; c) non potremmo mai metterci al riparo dell'errore, poiché la ragione nel suo ricercare spesso commette errori a motivo della debolezza nel dimostrare. Per queste ragioni «la divina bontà provvede salutarmente a comandarci di tenere per fede anche le verità conoscibili con la ragione: affinché tutti possano con facilità essere partecipi della conoscenza di Dio, senza dubbi e senza errori»⁴².

2.6. Il cristianesimo come l'unica religione rivelata

Alla necessità della rivelazione segue l'affermazione che non esiste altra religione al mondo che possa rivendicare pretesa o che con sufficiente apparenza di ragione si debba considerare la rivelazione della volontà di Dio all'umanità, se non il cristianesimo. Non si può dire lo stesso della religione islamica o di quella giudaica⁴³, mentre è evidente o che la rivelazione cristiana è vera oppure che non c'è alcuna rivelazione. Si tratta allora di individuare i *marks*, i segni/caratteristiche che configurano una religione come proveniente da Dio; essi sono: 1) i *doveri* che ci chiede, i quali devono essere tutti conformi alle nostre nozioni naturali di Dio, devono perfezionare la natura e condurre alla felicità e al benessere degli uomini; 2) le *dottrine*, che sebbene certamente non scopribili con la mera luce della natura, tuttavia quando conosciute per rivelazione sono coerenti e in accordo con la ragione sana e senza pregiudizi; 3) i *motivi* con i quali si raccomanda di credere a tali dottrine devono essere conformi all'eccellente sapienza di Dio e capaci di correggere i costumi e perfezionare le menti umane; 4) in-

⁴² *Summa contra gentiles* I,4. Cf anche *Summa theologiae* II-II, q. 2 (*De actu interiori fidei*), art. 4 (*Utrum credere ea quae ratione naturali probari possunt sit necessarium*), e, più diffusamente, *De veritate*, q. 14, art. 10.

⁴³ Cf la brevissima *Proposition VIII* (cf *Discorso*, 213-214). Il fatto che al confronto e analisi di queste due realtà siano dedicate poche righe ci mostra l'evoluzione dell'apologetica, non più interessata a stabilire una "superiorità" del cristianesimo nel confronto con le altre religioni, come accadeva ad esempio in Juan Luis Vives, nel cui *De veritate fidei christianae libri V* (pubblicato postumo nel 1543) ben due libri (il terzo e il quarto) sono dedicati alla confutazione dei giudei e dei maomettani, o ne *Les trois vérités* di Charron e finanche nel *De veritate* di Grozio i cui libri 5 e 6 sono consacrati alla confutazione del giudaismo e della religione musulmana.

fine i *segni* certi e i *fatti* che devono costituire evidenze innegabili dell'aver realmente ricevuto il suo autore un incarico divino, perché, diversamente, come nessuna evidenza può dimostrare una dottrina che proviene da Dio se essa è impossibile o malvagia in sé, così la bontà o l'eccellenza di una dottrina non dimostra con certezza ma solo con alta probabilità il suo provenire da Dio, «a meno che non abbia oltre a ciò una certa esplicita e diretta evidenza del suo essere stata effettivamente rivelata»⁴⁴.

Potremmo quindi dire che la credibilità della fede cristiana (ovvero l'essere con certezza il cristianesimo una rivelazione proveniente da Dio) si gioca su un duplice piano, uno *intrinseco* ai “credenda”, alle dottrine credute tutte, e uno *estrinseco* a tali contenuti. Non è dunque ignorata quella che chiameremo una “dimensione fondativa”, cioè non vi è solo un parlare della credibilità *etsi revelatio non daretur*, oppure muovendo esclusivamente dalla dimostrazione dell'origine divina della rivelazione, a prescindere dal suo contenuto e stabilendo il carattere divino del suo latore; Clarke lo dice esplicitamente all'inizio della proposizione XIV quando scrive che la rivelazione cristiana «al giudizio della ragione retta e assennata appare da sé altamente credibile e probabile e raccomanda se stessa copiosamente nella sua naturale semplicità, solamente in ragione della sua intrinseca bontà ed eccellenza per l'agire degli uomini più razionali e che più riflettono, che sono desiderosi in tutte le loro azioni di avere soddisfazione e conforto e una buona speranza in loro stessi dalla coscienza di ciò che fanno»⁴⁵.

In questa esplicitazione delle ragioni intrinseche della fede cristiana, si tratterà evidentemente di evidenziare la *fitness* e il carattere *agreeable* del cristianesimo rispetto alla ragione e agli eterni e immutabili obblighi della legge morale, per cui solo la coerenza o l'essere in accordo con tale ordine morale può decidere della verità e del carattere rivelato della fede cristiana.

2.7. La credibilità del cristianesimo: le verità di fede, i miracoli di Gesù, l'adempimento delle profezie e la testimonianza degli apostoli

I doveri pratici che la religione cristiana comanda sono quanto di più in accordo con le nostre nozioni naturali di Dio e più di ogni cosa

⁴⁴ *Discorso*, 216.

⁴⁵ *Ib.*, 258.

capaci di perfezionare la natura e di condurre alla felicità e al benessere di tutti. Accanto ai doveri abbiamo i motivi con cui la religione cristiana rafforza la pratica di questi doveri, motivi che sono in accordo con la ragione senza pregiudizi e con le conoscenze naturali e le aspettative degli uomini; essi sono: l'immortalità dell'anima, l'essere l'uomo una creatura capace di fare il bene e il male e di conseguenza di rendere conto delle sue azioni ed essere giudicato per esse, l'esistenza di un futuro stato in cui ci sarà una retribuzione in termini di premi e castighi, infine la risurrezione della carne.

Non solo doveri e motivi del cristianesimo sono credibili, ma a questo punto Clarke passa in rassegna anche i *credenda* (siamo nella lunga proposizione XIII), ovvero le dottrine cristiane, le quali tutte, non solo quelle che si devono credere perché fondamentali e necessarie per la salvezza eterna, sebbene in gran parte (non tutte e non del tutto) non possano essere scoperte con la sola ragione se non viene aiutata dalla rivelazione, tuttavia quando sono conosciute per rivelazione, sono chiaramente le più in accordo con la sana ragione priva di pregiudizi.

Come la credibilità della rivelazione cristiana, e anzitutto il suo essere una rivelazione proveniente da Dio, non solo si dimostra mediante la considerazione attenta da parte della ragione retta e senza pregiudizi dei suoi contenuti (*credenda*), allo stesso modo e altrettanto si dimostra con certezza e completamente essere realmente e direttamente inviata a noi da Dio mediante tre ordini di ragioni: i molti infallibili segni e miracoli che il suo autore compì pubblicamente come prova del suo mandato divino; l'esatto compimento sia delle profezie che ci furono prima di Cristo e che lo riguardavano, sia di quelle che egli stesso fece circa eventi che sarebbero accaduti dopo di lui; infine la testimonianza dei suoi discepoli, che rappresentò la prova più credibile, certa e convincente di qualsiasi fatto accaduto nel mondo.

Bisogna sottolineare che questa parte dimostrativa occupa uno spazio considerevole, ed è qui che si struttura quell'apologetica che fa leva sui motivi estrinseci alla fede, sempre al fine di dimostrare l'origine divina della rivelazione portata da Cristo. Come scrive Heinz, l'origine divina della rivelazione deve derivare da segni e fatti certi perché «la verità o la bontà straordinaria di una dottrina considerate in sé non possono mai procurare la certezza della sua origine diretta da Dio e così il suo essere rivelata. Come in Grozio, ma anche negli altri apologeti del XVII secolo, solo la sequenza delle prove estrinseche è in grado di garantire la natura

di rivelazione del cristianesimo. I criteri interni hanno solo la funzione di condizione indispensabile ma nessuna forza dimostrativa»⁴⁶.

Per Clarke i miracoli rappresentano la prova evidente del mandato divino di Cristo, miracoli grandi, numerosi, pubblici e chiari da non poterli in alcun modo considerare il risultato delle capacità umane, del caso o dell'inganno. È opportuno qui rilevare che in lui il miracolo, a differenza di quanto diventerà consueto, non è compreso come violazione delle leggi naturali, anzi secondo Clarke non esiste nemmeno quello che chiamiamo "corso della natura/degli eventi"⁴⁷.

L'ulteriore prova dell'autorità divina della rivelazione cristiana è confermata dal puntuale compimento di tutte le profezie, sia quelle che ci furono prima di Cristo e che lo riguardavano, sia quelle che Cristo fece circa cose che sarebbero accadute dopo di lui. Circa le profezie riguardanti la venuta del Messia Clarke, secondo la consuetudine dell'epoca, assumendo la storicità della Scrittura come un dato assoluto e mai discutibile, le ricostruisce con estrema meticolosità⁴⁸.

Giungiamo così alla terza prova, che per noi che viviamo ora, alquanto distanti dai fatti di cui furono testimoni oculari gli apostoli, è la prova principale su cui stabilire la verità e la certezza della rivelazione cristiana; si tratta della testimonianza degli apostoli che da tutti i punti di vista fu la più credibile, certa e convincente prova mai data a un fatto accaduto nel mondo.

Tre sono le condizioni richieste perché la testimonianza degli apostoli possa costituire una prova dell'origine divina di Gesù per noi: anzitutto l'essere certi che gli apostoli non si ingannavano, quindi la certezza che non avevano intenzione alcuna di ingannare gli altri, infine la certezza della trasmissione autentica fino a noi della loro testimonianza. Verificate queste tre condizioni, si può affermare non esserci al mondo «fatto attestato da qualunque storia con così tante circostanze credibili, con così tante prove secondarie e accompagnato in ogni suo aspetto da così tanti segni di verità, quanto questo concernente la dottrina e le opere di Cristo»⁴⁹.

⁴⁶ G. HEINZ, *Divinam christianae religionis originem probare*, 132.

⁴⁷ Non è possibile qui ripercorrere la posizione di Clarke sui miracoli in generale che occupa una sezione ampia della *Proposition XIV* (cf *Discorso*, 259-271).

⁴⁸ Cf *Discorso*, 272-308.

⁴⁹ *Ib.*, 312.

Se allora gli uomini continuano a non credere nonostante tutte le prove ragionevoli a sostegno della verità della fede cristiana evidentemente è perché non seguono né sono guidati dalla ragione o dalla forza dell'evidenza e quindi a guidarli non possono che essere quelle passioni disordinate che spingono ad agire contrariamente ad ogni ragione e prova. Diventa perciò necessaria una conversione nella vita che faccia passare dal primato dei sensi al primato della ragione retta, l'unica guida che ci fa conoscere le leggi eterne delle cose, gli obblighi immutabili dell'ordine e della legge morale.

3. Conclusione: la rivelazione tra “*perficit rationem*” e “*finis in consequentiam veniens*”

L'estrema fiducia che Clarke ripone nella ragione, il suo razionalismo etico a fondamento del suo “teismo sperimentale”, se da un lato non dissolve o rende inutile la rivelazione comunque giunge alla negazione di quell'*above reason* che nella prospettiva di Locke salvaguardava l'ulteriorità e irriducibilità della rivelazione alla sola ragione. Di fatto se in Collins la riduzione dell'*above reason* al *contrary to reason* comportava la negazione della plausibilità e realtà del soprannaturale, in Clarke l'*above reason* viene comunque sacrificato nella riduzione di ogni verità rivelata all'*agreeable to reason*. La rinuncia al carattere di *above reason* della rivelazione (non della rivelazione *tout court* come voleva Collins) deriva ultimamente da un'idea di ragione onnicomprensiva e misura del vero e dall'idea di rivelazione come incontro perfetto con la ragione, per cui nell'abbracciarla non si tratta di varcare una soglia dalla natura/ragione alla fede/rivelazione ma di illustrare la riconducibilità della rivelazione alla ragione, non per sminuirla ma per evidenziarne la potenza speculativa che ne fa il vertice della razionalità, tanto che la sua verità è *more geometrico* dimostrabile.

In definitiva la ragione è la sola risparmiata dalla corruzione che segna drammaticamente e radicalmente la storia, una corruzione universale e profonda dei costumi che ha reso gli uomini ciechi e incapaci di guarire dalla loro immoralità. Solo la ragione si salva e solo la ragione salva, perché essa rimane capace di discernere e riconoscere il bene malgrado tutto e se il bene non riesce a fare breccia nella vita la responsabilità ricade solo sulla volontà che non realizza quanto la ragione richiede. Qui si vede ancora il segno di un razionalismo dimentico della realtà concreta,

il quale pensa e vede la volontà solo come strumento della ragione, come se conosciuto il bene esso fosse automaticamente da compiere senza esitazione.

Dunque una estrema fiducia nella ragione la quale per Clarke rimane sempre capace di conoscere le *reasons of things* e ciò che deve essere fatto in qualunque circostanza; infatti la difficoltà nello stabilire e seguire cosa è giusto fare per la ragione retta (*sound/right reason*) è confinato a episodi così rari da essere trascurabili e irrilevanti e comunque non tali da attentare alla capacità della ragione. Certamente c'è un senso di incompiutezza dell'umano. Con realismo Clarke riconosce anche l'insufficienza della ragione scaturente da quel dato originario che definisce la condizione umana più della stessa ragione, ovvero l'universale, radicale, apparentemente incorreggibile immoralità e corruzione degli uomini che non cancella la possibilità di ri-conoscere ma indebolisce radicalmente e per lo più vittoriosamente questa capacità di affermare Dio, i suoi attributi, la sua realtà. Il peccato originale rimane il dato di fondo che rende conto di quell'incertezza altrimenti inspiegabile dell'uomo rispetto a ciò che più originariamente lo definisce e lo costituisce nella sua natura. Un senso di incompiutezza emerge perché se è vero che qualcuno (in realtà nessuno finora!) può arrivare a Dio e a tutti i contenuti che lui ci ha rivelati, a che serve e a chi giova se poi questo accade in un cammino frammisto di errori, incoerente, nella varietà inconciliabile di opinioni vere unite all'errore (come ci documenta la sapienza antica) dove la verità anche quando è conosciuta comunque non ha la forza di imporsi, non ha l'autorità per convertire non piccole élites ma il genere umano, non ha un'influenza tale capace di emendare e riformare la vita di tutti? Il "difetto"/mancanza di autorità è un aspetto centrale nella riflessione di Clarke e lo ritroveremo anche altrove e ben dopo di lui; mi limito a citare quello che scriverà Giovanni Perrone: «Poiché la ragione umana di per sé non è in grado di fornire agli uomini motivi sufficienti affinché gli uomini si sottomettano ai doveri e si tengano lontani dai vizi, di nuovo si deduce la necessità della rivelazione divina e soprannaturale anche in quelle cose che possono essere conosciute con il lume della ragione naturale»⁵⁰.

Questo senso di incompiutezza che istituisce il bisogno/necessità del-

⁵⁰ La citazione è il titolo della *Propositio* III del cap. II (*De necessitate revelationis*) della prima parte del *Tractatus de vera religione* di G. Perrone (contenuto in *Praelections theologicae*, vol. I, Typis Collegii Urbani, Romae 1840, 36).

la rivelazione nel rispetto della libertà di Dio permette poi di riconoscere la conformità alla ragione della rivelazione che sana l'incertezza smarrita dell'agire umano e completa la conoscenza rendendoci certi di tutto ciò di cui avevamo bisogno per tornare a vivere secondo quel disegno originario interrotto dall'esercizio sbagliato della libertà.

Questo però non significa per Clarke che la rivelazione cristiana cessa di avere valore assolto il compito di farci conoscere con certezza quanto da noi viene conosciuto imperfettamente basandoci solo sulla *light of nature*. Siamo in una prospettiva molto diversa rispetto alla posizione, ad esempio, di un Lessing che attribuisce alla rivelazione il valore dell'educazione: come questa non dà all'uomo nulla che egli non possa trarre anche da se stesso, solo che glielo dà in modo più veloce e più facile, così la rivelazione «non dà al genere umano nulla a cui la ragione umana, lasciata a se stessa, non sarebbe arrivata anche da sola: le ha dato però, e le dà ancora, le più importanti di queste cose solo più in anticipo»⁵¹. Nel tempo dell'illuminismo, in cui la verità del cristianesimo è compresa dalla ragione indipendentemente dalla rivelazione, tutte le grandi verità cristiane – dall'unicità di Dio alla dottrina della trinità, al peccato originale, all'espiazione del figlio – una volta rivelate sono diventate verità di ragione, perché nella maturità l'uomo impara a dedurre con la ragione ciò che prima gli veniva detto per autorità.

In Clarke per quanto nella quasi totalità la rivelazione sia una riproduzione – compiuta e perfetta – di contenuti intuiti e conosciuti sebbene imperfettamente dalla ragione⁵², ciò non toglie che del cristianesimo non si possa fare a meno una volta che tali contenuti sono fatti conoscere compiutamente⁵³. Non si tratta infatti di ricomprendere con la ragione la rivelazione in una sorta di compimento di quest'ultima sul piano speculativo, ma di riconoscere che la rivelazione soltanto può dare compimento alla ragione e che questa rivelazione di fatto è solo la religione cristiana. Dunque è vero che è sul piano della ragione che si deve giudicare

⁵¹ G.E. LESSING, «L'educazione del genere umano», § 4, in ID., *Opere filosofiche*, a cura di G. Ghia, Utet, Torino 2008, 516.

⁵² Inevitabilmente questo ci rimanda a quanto scriverà nel 1730 M. Tindal che affermerà la sostanziale corrispondenza tra religione naturale e religione rivelata per cui il vangelo non rappresenta affatto qualcosa di nuovo rispetto alla religione naturale ma una riedizione (*republication*) della religione naturale. Cf M. TINDAL, *Christianity as old as the creation: or, the gospel, a republication of the religion of nature*, London 1730.

⁵³ Cf anche J. LOCKE, *La ragionevolezza del cristianesimo quale si manifesta nelle scritture*, 416.

la verità della rivelazione ma di fatto una volta che il cristianesimo viene presentato nella sua genuinità originaria, antecedente le divisioni tra i cristiani (che comunque mai hanno riguardato i contenuti fondamentali ed essenziali della rivelazione⁵⁴), non c'è nulla che possa apparire non *agreeable to reason*, per cui la ragione conferma la verità della rivelazione (potrebbe essere altrimenti?) ma non la decide, poiché il suo compito non è stabilire cosa vada creduto della rivelazione ma quanto perfettamente la rivelazione corrisponda e compia quella religione naturale universale ma imperfetta istituita dalla ragione.

La fede di Clarke nella ragione tende sempre più ad evacuare la differenza e l'irriducibilità della rivelazione alla ragione e ad ammettere la totale permeabilità del contenuto rivelato al dato razionale alla cui base vi era una visione intellettualistica della rivelazione che la riduceva esclusivamente a contenuti da credere in quanto veri e su cui gli uomini avevano bisogno di essere istruiti (concetto teoretico-istruttivo di rivelazione per dirla con M. Seckler⁵⁵). Una permeabilità che rendeva sempre possibile la concordanza tra rivelazione e ragione, anche rispetto alla Trinità, che costituiva la verità di fede a cui più si riferivano i deisti come bersaglio polemico per mostrare l'irrazionalità della fede cristiana⁵⁶. Se dunque *de facto* la rivelazione è diventata storicamente necessaria a causa della corruzione, *de jure* potrebbe anche non esserci, perché una *sound reason*, senza pregiudizi e retta, affermerebbe e comprenderebbe da sola i contenuti rivelati e perciò rimane vittorioso il deismo, come dirà Tindal, per il quale il modo di ragionare di Clarke e Clarke stesso non si distinguono dalla posizione del deismo. È bene però precisare un elemento fondamentale, ovvero il fatto che Clarke considera il vero deista colui che

⁵⁴ Questa idea che le divisioni tra i cristiani non tolgono credibilità al cristianesimo in quanto riguardano argomenti non essenziali e non hanno impedito l'unità e la certezza intorno ai contenuti fondamentali (più volte ribadita in Clarke) la troviamo parimenti in Grozio; cf *De veritate religionis christianae* II,17.

⁵⁵ Cf M. SECKLER, «Il concetto di rivelazione», in W. KERN-H.J. POTTMEYER-ID. (edd.), *Corso di teologia fondamentale. 2. Trattato sulla rivelazione*, Queriniana, Brescia 1990, 70-73.

⁵⁶ Clarke affrontò lo spinoso tema della Trinità nel 1712 quando pubblicò *The Scripture-Doctrine of the Trinity: wherein every text in the New Testament relating to that doctrine is distinctly considered, and the Divinity of our blessed Saviour, according to the Scripture, proved and explained*, J. Knapton, London 1712 (1719², 1732³) e concluse che il Credo Niceno di tre persone uguali e della stessa sostanza non era fondato nella Scrittura la quale invece mostrava una supremazia del Padre che implicava il poter considerare solo lui propriamente e totalmente Dio. Cf T.C. PFIZENMAIER, *The Trinitarian Theology of Dr. Samuel Clarke (1675-1729): Context, Sources, and Controversy*, Brill, Leiden-New York-Köln 1997.

non può che accettare il cristianesimo, data di fatto la coincidenza tra la sua visione del mondo e quella cristiana, e dunque non è il cristianesimo che si diluisce o si confonde con il deismo ma il deismo che, se è coerente con sé, deve abbracciare il cristianesimo; non a caso i veri deisti per Clarke furono Socrate e Cicerone che vissero secondo gli obblighi della religione naturale e proprio per questo sperarono nella rivelazione, non potendola abbracciare perché non c'era ancora stata, pensando quest'ultima come l'ultimo tassello, la chiave di volta che tiene in piedi e salda la complessa costruzione della ricerca della verità.

Leggendo il *Discourse* di Clarke si avverte l'aria dei platonici di Cambridge. Anzitutto quanto al ruolo della ragione capace di conoscenza vera di Dio e dei suoi attributi. La valorizzazione della ragione si spinge fino a farne il giudice della religione rivelata, il criterio necessario per discernere ciò che viene da Dio e ciò che è consuetudine umana. E anche se la religione naturale è quasi esaustiva e la rivelazione cristiana non è che la restituzione/restaurazione di quella condizione incorrotta compromessa dal peccato originale, non per questo essa non rimane essenziale rispetto alla religione e alla ragione, anzi, come affermava Whichcote, «la verità rivelata soddisfa la ragione». In comune con i platonici di Cambridge troviamo in Clarke anche l'idea che i valori morali appartengono all'ordine delle cose e sono tali non perché Dio li vuole così ma costituiscono quella legge morale eterna, razionale ed oggettiva a cui anche la volontà di Dio si conforma, avendoli lui costituiti tali nella creazione e non potendo dismetterli secondo la sua volontà (Cudworth). L'essere religiosi allora coincide con l'essere morali, cioè virtuosi, preso atto che la morale ha sempre in Dio il suo fondamento ultimo. Insomma i platonici di Cambridge e il Clarke del *Discourse* con loro rappresentano il luogo di un equilibrio precario, ma pur sempre tale, tra “ragione” e “rivelazione” in cui superando gli estremismi della sola fede o della sola ragione si rivalutava la «perfetta convergenza di fede e di ragione, pur riconosciute nella autonomia del loro ambito, per il conseguimento di quella verità e di quel bene verso cui l'uomo tende»⁵⁷.

⁵⁷ M. SINA, *L'avvento della ragione*, 69.

TEOLOGIA

rivista della facoltà teologica
dell'italia settentrionale

Paolo Carrara

Provocazioni ministeriali. Né spartizioni né supplenza

Andrea Bozzolo

Parola e Eucaristia. La Voce e il Corpo del Signore

Angelo Maffeis

*Interpretare Trento. Un'ermeneutica ecumenica della dottrina tridentina
sull'eucaristia*

Giacomo Canobbio

*Eucaristia e unità della Chiesa.
Un possibile incontro tra teologia ortodossa e teologia cattolico-romana*

Giovanni Rota

*Comunione eucaristica e comunione ecclesiale:
il caso della "communicatio in sacris" nel recente dialogo ecumenico*

Giovanni Cesare Pagazzi

*«O res mirabilis». Spunti per una ripresa del carattere reale
della presenza di Cristo nell'Eucaristia*

Recensioni

2/2021



Glossa

Piazza Paolo VI, 6 - 20121 Milano - Tel. 02877609 - Fax 0272003162
www.glossaeditrice.it - abbonamenti@glossaeditrice.it

Abbonamento 2021: € 46,00 - Fascicolo singolo: € 14,00