

Antonio Sabetta
IL RUOLO DELLA CRITICA DEISTA NELLA DETERMINAZIONE
DEL TRATTATO APOLOGETICO MODERNO *DE REVELATIONE*

*Uloga deističke kritike u određivanju modernog apologetskog
traktata o Objavi*
*The role of deistic criticism in determining the modern apologetic
treatise on Revelation*

UDK: 27-285.2:27-22]:141-42

1 Toland, J.

1 Collins, A.

11 Tindal, M.

489
Služba Božja 4117.

Izvorni znanstveni članak
Original scientific paper
Primljeno 8/2017.

Sažetak

Polazeći od pojma da se riječ/pojam “Objava” danas koristi ne samo da identificira ili opiše određeni aspekt kršćanske vjere, već da odredi i njezinu globalnu stvarnost, u članku se raspravlja o važnosti deističke kritike Objave u određivanju Objave kao središnje kategorije kršćanskog samo-razumijevanja i iznad svega same strukture suvremenog apologetskog traktata. Ovu deistička kritika prikazujemo preko najistaknutijih autora - Toland, Collins, Tindal - zatim ispitujemo kako se došlo do “trodijelnog” priručnika: O Religiji – O Objavi – O Crkvi, naglašavajući središnjost Objave unutar priručnika te njegove uske veze s deističkom kritikom Objave.

Ključne riječi: otkrivenje; deistička kritika; apologetika; Objava; kršćanska vjera

INTRODUZIONE

La parola/concetto “rivelazione”, 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'av-

vertimento di qualche autore, secondo il quale il tempo in cui “rivelazione” come centro dell’autointelligenza cristiana sarebbe ormai al termine¹, sta di fatto che ancora oggi 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.

Ora “rivelazione” diviene progressivamente e definitivamente nella modernità compiuta la parola centrale dell’autocomprensione cristiana. Infatti, se guardiamo la teologia precedente e la stessa Sacra Scrittura, ci accorgiamo che né la Bibbia presenta un concetto chiaro ed univoco di rivelazione, né agli inizi del cristianesimo vi era un’idea di rivelazione corrispondente all’accezione odierna e comunque tale da assurgere al ruolo di categoria centrale e identificante l’essenza della fede cristiana. Di fatto anche nella riflessione magisteriale la parola rivelazione fa il suo ingresso tardi, al Concilio Vaticano I che dedica non solo un capitolo – in questo caso il cap. 2 della *Dei Filius* che s’intitola proprio *De revelatione* – ma l’intera costituzione dogmatica alla questione della rivelazione e dei temi correlati; fino al 1870, nell’unico altro luogo conciliare in cui ci si era occupati non della rivelazione in generale ma della sua trasmissione – il Concilio di Trento –, era stata impiegata la parola “vangelo” e non rivelazione.

Bisognerà attendere il Vaticano II per una riflessione organica, ampia e svincolata da ragioni polemiche e contingenti sulla rivelazione, cosa che farà la *Dei Verbum* – “il primo grande documento della Chiesa che affronta direttamente il problema della rivelazione”³ –, la quale si apre proprio con un capitolo su cosa sia la rivelazione. E così ancora oggi, nonostante non siano mancati anche dal fronte teologico, perplessità o addirittura rifiuti all’idea di attribuire così grande peso alla parola rivelazione⁴, questo non

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

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

³ René LATOURELLE, *Come Dio si rivela al mondo*. Lettura commentata della costituzione del Vaticano II sulla “Parola di Dio”, Cittadella, Assisi, 2000, 9.

⁴ Si pensi alle critiche di P. Althaus di diversi decenni fa che parlava di “inflazione del concetto di rivelazione”: Cf Paul ALTHAUS, *Die Inflation des Begriff der Offenbarung in der gegenwärtigen Theologie*, in *Zeitschrift für systematische Theologie* 18 (1941), 134-149. Ad Althaus sono seguiti altri autori (per le cui posizioni cf Max SECKLER - M. KESSLER, *La critica della rivelazione*, in Walter KERN - HERMANN Joseph. POTTMEYER - Max SECKLER [edd.], *Corso di Teologia fondamentale*. II. La rivela-

ha impedito al concetto di rivelazione il diventare “sinonimo della dottrina cristiana, il legittimatore e il valido fondamento delle rivendicazioni cristiane esplicitate nelle dottrine, la categoria apologetica legittimatrice e il fattore sistematico fondamentale”⁵, insomma “il concetto più fondamentale del cristianesimo”⁶.

Ora quello che intendo mostrare nelle pagine che seguono è di ordine duplice: anzitutto la ragione dell’assurgere la parola rivelazione a concetto chiave del cristianesimo affonda ed è tipicamente moderna, poiché è proprio la critica serrata della rivelazione nella modernità che spinge il cristianesimo ad identificare la sua specificità in una rivelazione positiva nella storia, la sola vera e definitiva. È vero che il trattato *De revelatione (De vera religione)* non esaurisce l’apologetica moderna, ma ne costituisce la parte più ampia, significativa e la sola capace di unire nello sforzo apologetico tanto i teologi cattolici quanto i riformati. In secondo luogo la centralità della rivendicazione cristiana come religione rivelata è determinata da quel movimento della modernità così essenziale per l’apologetica moderna che fu il deismo. Raccolgo, condivido e cerco di dare corpo all’affermazione di H. Bouillard che alcuni decenni fa scriveva: “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”⁷. 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”⁸. Su questa linea si colloca lo studio fondamentale di G. HEINZ, *Divinam christianae religionis originem probare* (1984). Nell’introduzione l’autore ricorda che la categoria di rivelazione rappresenta il concetto chiave (*Schlüsselbegriff*) dell’autocomprensione cristiana riflessa,

zione, ed. it. Queriniana, Brescia, 1990, 56-62) a partire dalle cui critiche Ruggieri concludeva l’illegittimità della fondazione dell’evento cristiano sulla base di quei concetti a cui, come nel caso di rivelazione, è stato dato storicamente un privilegio. Cf Giuseppe RUGGIERI, *La problematica della rivelazione come “concetto fondamentale” del cristianesimo*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *La teologia della rivelazione*, a cura di D. VALENTINI, Messaggero, Padova, 1996, 101-105.

⁵ H. WALDENFELS, *Rivelazione*, 135.

⁶ Karl RAHNER, *Sollecitudine per la Chiesa*, in Id., *Nuovi Saggi VIII*, ed. it. Paoline, Roma, 1982, 57.

⁷ Henry BOUILLARD, *La tâche actuelle de la théologie fondamentale*, in INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS (ed.), *Recherches actuelles – II*, Beauchense, Paris 1972, 14.

⁸ *Ibid.*, 15.

mediante cui la teologia qualifica in modo trascendentale e fondamentale la questione del cristianesimo e la sua specifica identità. Ora tale posizione così centrale del concetto di rivelazione è stata guadagnata 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 queste correnti critiche verso la rivelazione che questa divenne l'oggetto di un trattato specifico da analizzare in forma razionale⁹.

Procederò pertanto in questo modo; in un primo momento presenterò la critica deista della rivelazione come si configura nelle tre figure chiave del movimento (Toland, Collins e Tindal), quindi cercherò di riepilogare a grandi linee le caratteristiche del trattato moderno di apologetica evidenziando il suo debito con la critica della rivelazione deista (ed illuminista).

492

1. IL CONTENUTO NUOVO DELLA MODERNITÀ E IL PROGRESSIVO CONFIGURARSI DELL'APOLOGETICA MODERNA

Non è questo il luogo per poter ripercorrere le rivoluzioni della modernità che hanno segnato radicali cambiamenti nel pensiero. La modernità configura un nuovo inizio del pensiero e segna l'ingresso significativo di alcuni fattori nuovi che modificheranno profondamente la riflessione apologetica. Gli eventi più importanti sono da un lato il mutamento di paradigma filosofico che crea l'autonomia e la separazione fra ragione e fede, per cui la filosofia è ormai indipendente dalla conoscenza di fede (si veda il neoaristotelismo di Pomponazzi), dall'altro quell'evento sconvolgente dal punto di vista non solo religioso ma anche politico, sociale e filosofico che fu la riforma protestante, la rottura dell'unità religiosa in Occidente e la conseguente esperienza tragica delle guerre di religione. Anche questo fenomeno determinerà un esilio della ragione dalla fede, ragione che si vedrà costretta ad assumersi l'onere dell'elaborazione di una piattaforma condivisa e autonoma sulla base della quale ricostruire la convivenza pacifica dei popoli europei dinanzi alla manifesta incapacità e al palese fallimento del cristianesimo, ormai tragicamente divi-

⁹ Cf Gerhard HEINZ, *Divinam christianae religionis originem probare. Untersuchung zur Entstehung des fundamental-theologischen Offenbarungstraktates der katholischen Schultheologie*, M. Grünewald, Mainz, 1984.

so. Tra l'altro l'esigenza di andare oltre la prospettiva cristiana spingerà verso un affrancamento dal cristianesimo non solo del fondamento delle istituzioni, ma anche della stessa esperienza religiosa che ora comincia ad essere messa sotto la tutela della ragione. Si tratta della "religione della ragione" che nel Seicento si configura come deismo e nell'illuminismo troverà svolgimento singolare nella prospettiva kantiana.

Tutto questo determina compiti nuovi per la teologia, impegnata a rendere conto della speranza cristiana, e soprattutto spinge verso un'elaborazione sempre più polemica rispetto ai due nuovi fronti in cui racchiudere i "destinatari" dell'impresa apologetica: da un lato i delatori esterni al cristianesimo, ovvero tutti coloro che da un punto di vista filosofico (libertini, scettici, non credenti, deisti, illuministi) rifiutano e combattono la fede cristiana; dall'altro tutte le forme di contrapposizione al cattolicesimo dal di dentro del cristianesimo, fattore che ispirò il tratto controversistico della teologia. Proprio perché il contesto era fatto di attacchi e scontri, il confronto a poco a poco caricò l'apologetica cattolica di una duplice inimicizia: anzitutto (e soprattutto) verso la modernità e – successivamente – verso il protestantesimo. Questo clima di scontro polemico segnerà la riflessione apologetica sia nei toni che nei contenuti, perché la preoccupazione della difesa o il sentirsi aggrediti la costringeva entro ambiti piuttosto ristretti e condizionati e allo stesso tempo rendeva difficile, se non impossibile, un dialogo e una reciproca composizione tra illuminismo e pensiero cristiano¹⁰.

2. IL PRENDER CORPO DELLA CRITICA DELLA RIVELAZIONE

2.1. *Prodromi: Spinoza*

Proprio il fronte dell'incredulità, nelle sue varie forme e sfaccettature, veniva a costituire un elemento decisamente nuovo nella modernità. Dapprima in Italia con alcune figure del Rinascimento, poi soprattutto in Francia, e quindi dunque in Europa, si delinea il volto dell'altro che sarà il principale bersaglio dell'apologetica cattolica tra Cinquecento e Seicento: il libertino e, soprattutto, gli spinozisti, i deisti e infine gli illuministi.

¹⁰ Cf Alberto PRANDI, *Cristianesimo offeso e difeso*. Deismo e apologetica cristiana nel secondo Settecento, Il Mulino, Bologna, 1975, 25-26.

Un ruolo significativo in questo fronte dell'incredulità lo svolse Spinoza (1632-1677), di cui soprattutto il *Tractatus theologico-politicus* (pubblicato anonimo nel 1670, lo stesso anno in cui venivano editati i *Pensieri* di Pascal) sconvolgerà l'equilibrio apologetico determinando una nuova sensibilità. Nel *Tractatus* Spinoza intende proporre la sua "religione" con il metodo della filosofia, definita dal cosiddetto "credo minimo" del cap. XIV¹¹, i cui dogmi sono: l'esistenza di Dio; l'unicità di Dio; la sua onnipresenza (tutto gli è noto); Dio detiene il diritto e agisce con libertà; la giustizia e la carità come vero culto di Dio; la salvezza riservata solo a coloro che obbediscono a Dio; Dio che condona i peccati a chi si pente¹². Mentre la filosofia si ripromette di cercare e conoscere la verità, la fede segue la via dell'obbedienza e della pietà: per questo non vi può essere tra loro né accordo, né affinità.

Sono soprattutto due i punti nevralgici introdotti da Spinoza che richiederanno una risposta adeguata. Il primo è la negazione di una rivelazione positiva di Dio: la rivelazione nella storia non esiste, esiste solo la conoscenza razionale di Dio. Il secondo è la considerazione della Scrittura come un libro meramente umano, al punto da negare la paternità mosaica del pentateuco o la possibilità dei miracoli. Con la critica dei miracoli, svolta nel cap. VI del *Trattato*, Spinoza toglieva ogni residua illusione circa l'origine divina della religione rivelata di cui il miracolo rappresentava la credibile e certa attestazione; i miracoli, dichiarati metafisicamente impossibili, erano anche considerati inutili per conoscere la verità religiosa. La stessa Scrittura perdeva così valore di conoscenza della verità. L'esito è alquanto problematico e lo riassume bene M. Sina: "La scissione tra fede e ragione diventava radicale: come non era la ragione che poteva condurre all'adesione alla religione rivelata, così dalla rivelazione la ragione non avrebbe potuto ricevere alcuna luce utile alla conoscenza. Unico fondamento dell'adesione dell'uomo ad una religione rivelata poteva essere solo un'opzione di fede"¹³.

¹¹ Cf Baruch SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, ed. it. a cura di A. DINI, Rusconi, Milano, 1999, 473-491.

¹² Cf *ibid.*, 483-485.

¹³ Mario SINA, *I dibattiti sulla religione rivelata agli albori del secolo dei Lumi*, in "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica" 96 (2004), 68.

2.2. *La critica deista della rivelazione*

2.2.1. Herbert di Cherbury

L'ulteriore allargamento del fronte degli increduli si ha con la diffusione anche nel continente del deismo, erede del rinascimento italiano e del libertinismo, che avvia una critica della rivelazione la quale poi segnerà profondamente l'illuminismo da Lessing a Fichte¹⁴.

Ad occupare una posizione significativa nella critica della rivelazione di stampo deista fu Herbert di Cherbury (1582/3-1648). Pur non ostile per principio alla religione e alla rivelazione, il barone di Cherbury intende restaurare la "vera" religione la quale è essenzialmente la conoscenza e il culto razionale di Dio a partire dall'assenso morale. La ragione diventa in Herbert il luogo del controllo della rivelazione sia sul piano procedurale (nello stabilire quando una cosa può essere considerata soprannaturale dal punto di vista del processo di comunicazione), sia sul piano essenziale (i contenuti della rivelazione)¹⁵.

Nella sua opera *De veritate prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso* (1623), Herbert afferma che esistono nell'uomo delle "nozioni comuni" (*notitiae communes*) che Dio ha messo in lui a mo' di verità innate che precedono l'esperienza. Tra queste, cinque riguardano la religione naturale e sono: 1) esiste una divinità suprema sotto diverse forme che possiamo chiamare Dio e Provvidenza; 2) questo Dio deve essere adorato; 3) la virtù unita alla pietà costituisce la parte più importante della religione; 4) tutti i vizi e i crimini sono odiosi e vanno espiati con la penitenza; 5) dopo la vita presente saremo ricompensati o puniti per quello che abbiamo fatto su questa terra¹⁶.

Herbert non nega la rivelazione e la definisce come la "comunicazione non mediata da parte di Dio a qualcuno con cui si

¹⁴ Cf Stefano CAVALLOTTO, *La vicenda dell'illuminismo*, in Rino FISICHELLA (a cura di), *Storia della teologia*. 3. Da Vitus Pichler a Henri de Lubac, Ed. Dehoniane, Roma-Bologna, 1996, 16-31. Più ampiamente cf Jacqueline LAGRÉE, *La raison ardente. Religion naturelle et raison au XVII^e siècle*. Traduction en Appendice du *Meletius* de Hugo Grotius, Vrin, Paris, 1991.

¹⁵ Cf M. SECKLER - M. KESSLER, *La critica della rivelazione*, 36-37.

¹⁶ Per l'edizione del *De veritate* cf *De veritate prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso cui operi additi sunt duo alii tractatus: De causis errorum, De religione laici*, auctore Edoardo Barone Herbert de Cherbury in Anglia, Londini 1645; le *notitiae communes* sulla religione sono alle pp. 208-222. Queste cinque verità/principi saranno ripetuti nell'opera del 1645 *Religio laici*.

manifesta e si mostra una verità o un certo bene importante che avviene in modo soprannaturale ed il cui contenuto supera la ragione¹⁷; tuttavia egli ritiene che sia compito della ragione (religiosa) giudicare cosa possa essere considerato rivelazione; in questo modo i cinque principi religiosi fondamentali sopra elencati diventano il criterio di controllo di ogni religione e di ogni affermazione che si pretende rivelata, nonché il fondamento e ciò che limita o impedisce dal punto di vista dei contenuti ogni ulteriore rivelazione¹⁸.

Quando però si fa riferimento alla critica deista alla rivelazione sono soprattutto tre gli autori più considerati: John Toland, Anthony Collins e Matthew Tindal. Non potendo occuparmi analiticamente di tutti, preciserò alcuni aspetti di Toland e Tindal che diventeranno di riferimento nell'apologetica¹⁹

2.2.2. John Toland

Il primo ad intervenire sulla rivelazione, facendo propria nella conoscenza religiosa la dottrina delle idee di Locke, fu il filosofo irlandese, solitario e stravagante, John Toland (1670-1722) che nel 1696 pubblica il testo *Christianity not mysterious*²⁰ il cui scopo è mostrare come non ci sia nulla nel Vangelo che sia *contro* o *al di sopra* della ragione e che possa essere propriamente chiamato mistero. Non c'è nulla di più contrario al cristianesimo che il mistero, mentre invece la rivelazione viene compresa e rischiarata con la ragione, e dunque il ritrovamento del vero cristianesimo passa per il ricorso all'unico strumento adeguato di correzione e purificazione che è la ragione; essa deve garanti-

¹⁷ Cf *l'elenchus verborum* premesso al *De Veritate*.

¹⁸ Cf *De veritate*, 226-231.

¹⁹ È interessante che a questi due autori – oltre che a John Locke che ne è all'origine – si riferisce C. Taylor nel descrivere le quattro svolte portate nella cultura moderna dal deismo, in particolare a Tindal per l'eclissi del senso di uno scopo ulteriore nella vita oltre il conseguimento del nostro bene, e a Toland per la dissoluzione del senso del mistero. Cf C. TAYLOR, *L'età secolare*, ed. it. a cura di P. Costa, Feltrinelli, Milano 2009, 285-302.

²⁰ Cf JOHN 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*; citiamo dall'edizione del 1702 (London). Su Toland cf M. SINA, *L'avvento della ragione*, 439-507 (soprattutto 439-451, dedicate a *Christianity not Mysterious*). Non è peregrino ricordare che solo il "primo" Toland può essere considerato un deista, mentre successivamente la sua posizione tenderà sempre più a scivolare verso il panteismo (cf G. MORI, *L'ateismo dei moderni*, 147-161).

re quel convincimento personale esibendo motivi di persuasione (*ground of persuasion*). Mentre una religione ridotta a mistero bandisce la ragione, solo la riconduzione della rivelazione nell'orizzonte della ragione la tutela nella sua realtà e plausibilità. Come leggiamo nella Prefazione, "dal momento che la religione è concepita per creature ragionevoli, è la convinzione e non l'autorità che dovrebbe avere effetto su di loro"²¹, perciò non c'è articolo della religione che possa essere accettato senza la più completa evidenza²²; e poiché la ragione è il solo fondamento di ogni certezza, nessun oggetto della rivelazione è escluso dall'indagine della ragione²³. Nella sez. III,I Toland ricorda che ogni fede o persuasione deve necessariamente consistere di due parti: la conoscenza e l'assenso. Se è l'assenso a costituire l'atto formale della fede, tuttavia non si può assentire senza l'evidenza della conoscenza e in questo egli eredita il criterio epistemologico cartesiano estendendolo anche all'ambito teologico; detto altrimenti, se è vero che la fede proviene dall'ascolto (cf Rm 10,17), tuttavia senza la comprensione (ovvero l'aver ragioni solide²⁴) tale ascolto non avrebbe alcun significato²⁵.

Per Toland vi sono quanti dinanzi a ciò che non si comprende della religione cristiana ci dicono che dobbiamo riconoscere il mistero e adorarlo, piuttosto che pretendere di capirlo, perché la ragione non è adatta (*fit*) quando impiegata nelle cose rivelate della religione; e vi sono poi quanti concedono che si usi la ragione come strumento ma non come regola della fede. Così i primi affermano che alcuni misteri possono essere o almeno sembrare *contrari* alla ragione, e tuttavia sono accettati per fede, mentre i secondi ritengono che nessun mistero è contrario alla ragione ma semplicemente è *al di sopra* di lei; entrambi concordano nel pensare che molte dottrine del Nuovo Testamento non appartengono alle indagini della ragione e la ragione ha qualcosa da dire solo per provare che esse sono divinamente rivelate e che restano ancora propriamente misteri²⁶. In realtà per Toland, poiché la ragione è il fondamento di ogni certezza, nessun oggetto apparte-

²¹ *Ibid.*, Prefazione.

²² Cf *ibidem*.

²³ Cf *ibidem*, *The State of the question*, 6.

²⁴ Cf *ibidem*, III, cap. 4,57.

²⁵ Cf *ibidem*, III, cap. 4,53.

²⁶ Cf *ibidem*, *The State of the question*, 1-6. Si riprende la già analizzata distinzione di Locke (e della teologia latitudinaria) tra verità *according*, *contrary* e *above reason*.

nente alla rivelazione – sia quanto alla sua esistenza che quanto alla sua realtà – può essere escluso dall'indagine razionale.

Ora, secondo Toland, quando si tratta di ragione bisogna distinguere tra mezzi di informazione/conoscenza (*means of information*) e motivi di persuasione (*ground of persuasion*)²⁷. I mezzi di informazione (ovvero l'esperienza e l'autorità, tanto umana quanto divina) sono quelli che ci permettono che una cosa giunga alla conoscenza in modo naturale, senza necessariamente richiedere il nostro assenso; viceversa i motivi di persuasione sono quelle regole mediante le quali giudichiamo di ogni verità e che convincono la mente in modo irresistibile (il criterio dell'evidenza).

Poiché la rivelazione è strumento di informazione e non motivo di assenso necessario, non bisogna confondere il modo in cui giungiamo alla conoscenza di una cosa con i motivi che abbiamo per credere ad essa. Un uomo può informarmi su tanti oggetti o fatti che non ho mai sentito prima, ma se gli credo non posso farlo confidando unicamente sulla sua parola senza l'evidenza delle cose stesse: il motivo della mia persuasione non è la mera autorità con cui lui parla ma il concetto chiaro che mi formo a partire da ciò che dice. Ora non può essere diversamente quando a parlare è l'onnipotenza divina. Dio si è compiaciuto di rivelarci nella Scrittura numerose straordinarie cose (*matters of fact*) – la creazione del mondo, il giudizio finale ecc. – che nessun uomo abbandonato a se stesso potrebbe nemmeno immaginare, non di più di quanto una creatura può essere sicura dei pensieri del suo creatore; ma noi non riceviamo queste cose soltanto perché sono rivelate; infatti, accanto alla testimonianza infallibile della rivelazione dobbiamo vedere in ogni cosa il carattere della sapienza divina e l'aspetto razionale (*sound reason*), che sono le uniche caratteristiche di cui tener conto per distinguere gli oracoli e la volontà di Dio dalle imposture e dalle tradizioni degli uomini.

Chiunque rivela, qualunque cosa sia rivelata, cioè chiunque ci dice cose che noi non conoscevamo prima, le sue parole devono essere intelleggibili e i fatti rivelati possibili. Questa regola rimane tale e valida sia quando è l'uomo che quando è Dio colui che rivela. Come con la ragione giungiamo alla certezza dell'esistenza di Dio, così facciamo discernimento nella sua rivelazione partendo dalla conformità di quest'ultima con la nostra cono-

²⁷ Cf *ibid.*, sec. I, cap. 3,10-18.

scenza naturale di Dio, cioè dal concordare con le nostre nozioni comuni²⁸. Le idee di certe dottrine non possono essere contrarie alle nozioni comuni, altrimenti per capirle avremmo bisogno di poteri o organi nuovi e gli altri, o chi ci ascolta, a loro volta, non potrebbero comprenderle se non fossero anch'essi dotati di queste cose; ma poiché gli uomini non sono dotati di nuove facoltà dalla rivelazione, “ne consegue che Dio perderebbe il suo tempo a rivolgersi a loro, se ciò che dice non si accordasse con le loro nozioni comuni”²⁹. Pertanto, dal momento che in questo mondo non possiamo conoscere nulla se non mediante le nozioni comuni, se la rivelazione è conoscibile deve rientrare in questo orizzonte e non può essere un mistero, cioè al di sopra (*above*) della ragione, altrimenti, poiché di ciò che non è conoscibile noi non abbiamo idea alcuna, l'inconoscibile (il mistero) per noi è nulla.

Dunque, in conclusione, la distinzione di Toland tra mezzi di conoscenza e motivi di persuasione si rivela piuttosto alternativa alla visione della rivelazione del suo tempo. Dal suo punto di vista ciò che conta è mostrare che la rivelazione ci fa conoscere cose che prima ci erano ignote (ci informa) e che spetta alla ragione dare le motivazioni per cui assentire a partire dall'evidenza del contenuto rivelato e non dall'autorità formale che mi dice “questo fa parte della rivelazione”: “la ragione dell'assenso non può essere ricercata nell'atto della comunicazione, bensì nel contenuto di quanto viene comunicato. La forza persuasiva non è data, quindi, da un'autorità formale, ma dall'evidenza stessa della cosa. Ragione e rivelazione sono fra loro strettamente correlate: la ragione ha da imparare dalla rivelazione, ma deve esaminare in base al proprio criterio di verità quel che può apparire evidente in quanto razionale”³⁰.

²⁸ Cf *ibid.*, sec. II, cap. 1,5.

²⁹ *Ibid.*, sec. III, cap. 4,53.

³⁰ M. SECKLER - M. KESSLER, *La critica della rivelazione*, 41. “La rivelazione, già definita come puro mezzo di informazione, e pertanto prova di ogni particolare necessitante motivo di assenso, richiede per la sua credibilità unicamente l'evidenza interna del contenuto. Non basta l'evidenza del rivelatore e della sua autorità” (M. SINA, *L'avvento della ragione*, 444-445). Si veda questo passaggio di Toland a illustrazione dell'idea: “se crediamo che la Scrittura è divina non per la sua stessa attestazione, ma in base a una vera testimonianza che consiste nell'evidenza dei suoi contenuti, in base a effetti indiscutibili e non a parole e lettere: che cosa significa questo se non provarla mediante la ragione?” (II, cap. 1,7).

2.2.3. Anthony Collins

Per quanto l'opera di Toland non ebbe fortuna importante e duratura, l'impulso proveniente dalle sue idee e dalla riduzione razionalistica in lui presente rivestì un ruolo considerevole durante l'intero secolo dei Lumi³¹. Un segno in tale direzione è rappresentato da Anthony Collins (1676-1729), discepolo ed amico di J. Locke, che riprese la visione epistemologica del filosofo inglese muovendo verso sbocchi radicali da cui Locke aveva sempre preso le distanze. Noto soprattutto per il suo *Discorso sul libero pensiero* (1713), Collins ci interessa più da vicino per la sua prima opera intitolata: *An essay concerning the use of reason in propositions, the evidence whereof depends upon human testimony*³².

Gli inizi del breve testo sono lockiani. Collins riflette sulla verità-probabilità-falsità delle proposizioni e definisce la ragione la facoltà della mente con cui si stabilisce la verità, la probabilità o l'improbabilità di una proposizione mediante l'affermazione dell'accordo o disaccordo delle idee di cui consistono i termini delle proposizioni. Quanto alle idee Collins distingue tre tipi. Ci sono idee che la mente percepisce nella loro verità/falsità ecc. immediatamente o intuitivamente, senza cioè bisogno di ricorrere ad altre idee (ad esempio: dove c'è la proprietà ci può essere l'ingiustizia, due più due fa quattro, ecc.); vi sono poi idee per le quali la mente, per coglierne l'accordo o il disaccordo, ha bisogno di prove o di idee intermedie, come ad esempio nel caso dell'affermazione "tutti gli uomini sono uguali per natura". Infine vi sono idee che la mente percepisce come concordanti o discordanti sulla base della testimonianza altrui la quale funge da *external evidence*³³. Dalla diversa qualità dell'evidenza deriva un diverso assenso della mente per cui nel primo caso (concordanza/discordanza colta *at first sight*) abbiamo la scienza, nel secondo caso l'opinione, nel terzo caso la fede.

Collins intende occuparsi dell'assenso che procede dalla testimonianza. Se è vero che la testimonianza è una grande fondazione della conoscenza storica e la base della rivelazione divina – la quale non può avere altro fondamento, a meno che ci

³¹ Cf M. SINA, *L'avvento della ragione*, 508-509.

³² L'opera fu pubblicata anonima a Londra nel 1707. Io mi riferirò alla *second edition corrected* del 1709.

³³ Cf A. COLLINS, *An essay...*, 5.

siano miracoli davanti ai nostri occhi o qualcuno che abbia una comunicazione immediata con Dio e le sue verità – è altrettanto vero che la testimonianza non è sufficiente a procurare l'assenso razionale o la fede, ma deve essere accompagnata da due fattori: la credibilità del testimone e la credibilità delle cose testimoniate.

Per credibilità del testimone si intende che il testimone deve avere strumenti di informazione (*means of information*) – ovvero accesso all'evento –, capacità di comprensione (sapere di cosa si parla), onestà e disinteresse. Quanto alla credibilità delle cose testimoniate, essa deriva dal fatto che le parole impiegate nella rivelazione devono significare, corrispondere (*stand for*) a idee a noi conosciute o a idee che siamo capaci di formare³⁴; diversamente, se le parole si riferiscono a idee che non possiamo elaborare o richiedono facoltà particolari per percepirle, non ci sarebbero oggetti per la mente e le parole resterebbero *mere sounds*, senza significato, come il suono di una tromba. Dunque è necessario ed essenziale che si comprenda il significato delle parole impiegate corrispondenti a idee a noi note, perché l'incapacità a scoprire le idee significate dalle parole impiegate lascia la mente senza un oggetto, lo stesso che accade allorché le parole corrispondono ad idee per percepire le quali non abbiamo una facoltà (similmente che in Toland). Collins fa l'esempio dell'uomo nato cieco: quando questi sente discorsi sui colori non potrà dare il suo assenso ad una qualunque proposizione riguardante i colori; in simil modo quando sentiamo due cinesi conversare tra loro, non conoscendo la lingua cinese, non possiamo assentire a ciò che dicono.

Inoltre le proposizioni, consistendo di idee, non devono essere in contraddizione (*repugnant*) l'una con l'altra, né con ciò che sappiamo essere vero usando le nostre facoltà. Una persona è, cioè, credibile non perché semplicemente è lui a parlare, ma quando ciò che afferma non contraddice quanto già conosciamo essere vero per altro mezzo o in paragone con altre cose; se il contenuto detto fosse in contraddizione con il già noto non sarebbe possibile nessun assenso. Questo perché per Collins il criterio di verità – che ci permette di distinguere una cosa vera da una cosa falsa – è la percezione della concordanza delle idee. Tale criterio vale per ogni ordine di verità, anche per quella storica e rivelata. Supponendo ad esempio che un libro sia consegnato a noi come una rivelazione di Dio basandoci su un'autorità umana, e

³⁴ Cf *ibid.*, 7.

contenesse affermazioni contrarie alle nostre percezioni (ovvero tutte le cose che noi vediamo essere un'assurdità o contrarie alle nostre nozioni naturali, anche quelle relative a Dio), non potrà mai essere creduto, né gli si potrà mai prestare l'assenso, quale che sia la testimonianza su cui tale libro si fonda: "poiché le prove di ogni dato di fatto non sono in se stesse così sicure come l'evidenza di molte proposizioni, che percepisco vere con l'uso delle mie facoltà, non c'è motivo per ammettere come vero alcun dato di fatto (*matter of fact*) se contraddice una proposizione basata su un'evidenza più grande"³⁵.

502

Qui si evince come per Collins nella sua riduzione deistica è prioritaria l'evidenza razionale sull'ordine della testimonianza storica; il criterio dell'evidenza, accettato come unico criterio di verità, "è la premessa per l'esclusione di ogni proposizione che non sia evidente o almeno per il giudizio della ragione umana sui contenuti stessi, di per sé non immediatamente evidenti, della religione positiva o della rivelazione soprannaturale"³⁶. È sempre la ragione che distingue tra il vero e il falso in materia di rivelazione al fine di conferire tutta l'autorità possibile a ciò che può essere considerato rivelazione con ogni buon motivo³⁷.

Poiché pertiene alla ragione determinare la verità di un'affermazione basata sulla testimonianza, solo ciò che è conveniente alla ragione è vero, mentre è falso ciò che è contrario alla ragione e *tertium non datur*, cioè – a differenza di Boyle prima e di Locke dopo – Collins non ammette una terza possibilità, quella delle cose *above reason*, nel cui ambito ritagliare lo spazio per una rivelazione non assoggettata al criterio della ragione e non ridotta, quanto alla credibilità, alla sua mera razionalità. Per Collins tutte le proposizioni a cui possiamo dare il nostro assenso o sono *agreeable to reason* (consoni, conformi alla ragione) oppure sono *contrary to reason*. In tal senso una verità di fede come la risurrezione è *agreeable to reason*, in quanto non contiene una contraddizione con altre verità che conosco, e diventa evidente e razionale quanto una proposizione matematica. Al contrario la transustanziazione è contraria alla ragione perché contraddice numerose proposizioni che so essere vere; così quando queste due affermazioni (resurrezione e transustanziazione)

³⁵ *Ibid.*, 12.

³⁶ M. SINA, *L'avvento della ragione*, 515.

³⁷ Cf A. COLLINS, *En essay...*, 17.

diventano oggetto di assenso o di dissenso in forza della testimonianza, anche se è diverso il modo del loro diventare oggetti della mia comprensione rispetto ad altre affermazioni, tuttavia occorre considerarle alla stregua di ogni altra proposizione a cui diamo o neghiamo l'assenso. Collins riassume il suo ragionamento con queste parole: "in tutti i casi l'assenso dovrebbe seguire la percezione dell'*agreement* delle idee, come il dissenso la *repugnancy* delle idee. Di modo che tutte le proposizioni, considerate come oggetto di assenso o di dissenso, sono adeguatamente divise in proposizioni *agreeable* o contrarie alla ragione e non c'è un terzo modo entro cui pensare le proposizioni"³⁸, quale ad esempio quello dell'*above reason*.

Anche quando si parla dell'*above reason*, in verità tutti gli oggetti e le idee a cui ci si riferisce sono riconducibili o all'*agreeable* o al *repugnant to reason*. Tutto ciò che esiste ricade entro l'orizzonte delle nostre idee, diversamente per noi non è che niente, non ne possiamo parlare o pensare, né ha senso riferirsi ad oggetti di cui non sappiamo la maniera o la causa fisica della loro esistenza. Se questo vale già a livello dell'ordine naturale e fisico (per cui non sappiamo il modo di esistenza della materia o perché un sistema di materia sia rosso ed un altro verde), a maggior ragione vale per ciò che non è fisico, cioè per le dottrine teologiche delle quali non abbiamo motivo per parlarne più di quanto un cieco possa farlo dei colori o una persona di ciò che Paolo vide quando fu rapito fino al terzo cielo; di conseguenza "le parole *above reason* non significano nulla quanto a oggetto della nostra comprensione"³⁹. Collins esemplifica l'asserto con riferimento alla dottrina della trinità (non l'unico critico a riferirsi a questa verità di fede): di una cosa del genere non possiamo dire nulla perché non rientra nella sfera della razionalità, e pertanto per noi non significa nulla, tanto che quando ne parliamo cadiamo sempre nella contraddizione⁴⁰.

La ragione rappresenta l'unica realtà abilitata a discutere e giudicare tutto ciò che pretende avere attinenza con oggetti e idee, poiché solo da essa proviene quell'autoevidenza delle

³⁸ *Ibid.*, 19.

³⁹ *Ibid.*, 22-23.

⁴⁰ E se per Collins della Trinità non si è smesso mai di parlare è per colpa dei membri del clero che, non volendo confessare la loro ignoranza e con il desiderio di avere potere e dominio sulle menti e le coscienze degli uomini, si sono messi d'accordo a parlare dell'*unintelligibly* (cf *ibid.*, 27).

proposizioni che le affermazioni rivelate non hanno, e per questo le percezioni della ragione circa la verità di una proposizione “devono essere la nostra regola nei confronti di ogni pretesa rivelazione”⁴¹. La ragione, lungi dall’essere semplice ascoltatrice e interprete della rivelazione, la giudica, sia correggendo le affermazioni imperfette della dottrina, sia mostrando la conciliabilità con le dottrine razionali, ma soprattutto stabilisce la verità della rivelazione negandone tutto ciò che non è riconducibile all’evidenza del razionale. Il punto d’arrivo, in questo modo, è facilmente intuibile; come scrive Sina, “anche se non espressamente negato, l’intero ordine della rivelazione e della trascendenza è [...] escluso dal Collins dalle umane possibilità. L’uomo così è posto in una dipendenza assoluta dalla sola sua ragione. La ragione umana, non una religione storica, è l’autentica via al vero, l’escortatrice al bene, la custode del giusto, e solo attraverso l’umana ragione e secondo le leggi della sua comprensione Dio può comunicarsi all’uomo. La ragione umana, libera da ogni remora e da ogni incrostazione, è la sola guida che conduce l’uomo nel cammino della sua esistenza terrena”⁴².

2.2.4 Matthew Tindal

Il processo di progressiva marginalizzazione della rivelazione conosce un momento importante in Matthew Tindal (1657-1733) e soprattutto nel suo scritto *Christianity as old as the creation*⁴³, pubblicato nel 1730, una delle più autorevoli summe della speculazione del deismo⁴⁴. Con Tindal non si è ancora giunti a negare una rivelazione positiva – *external* – storica, ma essa viene sempre più ricondotta alla religione naturale, giudicata da tale religione della ragione che, di fatto, la proclama inutile in quanto non aggiunge nulla di vero e di nuovo circa Dio rispetto a quanto l’uomo non sappia già mediante l’esercizio della ragione. Il presupposto rimane quello di ricondurre la religione alla ragione ed evitare gli arbitrarismi e gli autoritarismi della tradizione che è incerta e differisce a seconda dei luoghi⁴⁵.

⁴¹ *Ibid.*, 32.

⁴² M. SINA, *L’avvento della ragione*, 520-521.

⁴³ Cf *Christianity as old as the creation: or, the gospel, a republication of the religion of nature*, London 1730.

⁴⁴ Così M. SINA, *L’avvento della ragione*, 632.

⁴⁵ Cf *Christianity as old as the creation*, The Preface iii-iv.

L'opera procede sotto forma di dialogo. L'assunto iniziale è che tra religione naturale e religione rivelata non c'è nessuna differenza se non quanto al modo del loro essere comunicate, l'una per via interiore, l'altra mediante una rivelazione esteriore (*external*)⁴⁶. Poiché la religione proviene da Dio, da un essere perfetto non può derivare una religione imperfetta e poiché il cristianesimo è la vera religione (*true religion*), la religione assolutamente perfetta (*absolutely perfect*), esso non può differire dalla religione che Dio ha dato agli uomini dal principio; perciò anche se il nome di religione cristiana è venuto dopo, tale nome è antico ed esteso quanto la natura umana, ovvero è la legge della creazione⁴⁷.

Non solo Dio ha donato agli uomini la religione perfetta, l'unica vera, ma ha anche dotato gli uomini di tutti quei mezzi con cui li ha resi capaci di scoprire il suo volere, di crederci, e di professare e praticare la religione. Tali mezzi sono le facoltà con cui gli uomini si distinguono dai bruti, ovvero le facoltà razionali: essendo la razionalità lo specifico dell'uomo, la ragione ci fa conoscere e professare Dio e la religione come un *reasonable service* (ragionevole servizio). Per questo motivo solo la ragione è competente e deve giudicare in fatto di religione: "come l'occhio è l'unico giudice di ciò che è visibile, e l'orecchio di ciò che è udibile, così la ragione di ciò che è ragionevole. Se allora la ragione fu data agli uomini per condurli alla conoscenza della volontà di Dio, questo deve essere sufficiente a produrre l'effetto inteso e non può mai condurre gli uomini a scambiare per volontà di Dio ciò che non lo è; essi invece usando la loro ragione dovrebbero evitare ciò che le è contrario"⁴⁸.

Affermata la sostanziale corrispondenza tra religione naturale e religione rivelata – che si distinguono solo per il modo in cui sono state date all'uomo –, in virtù della quale il vangelo non rappresenta una nuova religione ma una riedizione (*republication*) della religione naturale, Tindal si appresta a mostrare questo perfetto accordo. Anzitutto egli definisce la religione naturale come l'osservare quelle cose che la nostra ragione, considerando la natura di Dio e dell'uomo e la relazione tra l'uomo e Dio e degli uomini tra loro, dimostra essere nostro dovere. La religione naturale è fondata sulla ragione e la natura delle cose, e

⁴⁶ Cf *ibid.*, 3.

⁴⁷ Cf *ibid.*, 7-8.

⁴⁸ Cf *ibid.*, 6.

in essa crediamo nell'esistenza di Dio, nel senso e nella pratica di quei doveri che risultano dalla conoscenza delle sue perfezioni che ricaviamo mediante la ragione, come pure della nostra imperfezione e di come dobbiamo relazionarci con Dio e con gli altri uomini.

Poiché la religione naturale ci dice che c'è un Dio, chi è questo Dio e come dobbiamo porci nei suoi confronti⁴⁹, essa è la sola necessaria e bastevole; inoltre, poiché Dio è lo stesso e l'uomo da sempre ha ricevuto ed usato la ragione, i contenuti di questa religione sono gli stessi e non possono cambiare – come non può cambiare la natura di Dio e dell'uomo – e nessuno, se viene da Dio, può insegnarci un'altra religione o precetto che non sia fondato su quelli della religione naturale⁵⁰. Perciò, lo scopo della venuta di Cristo non è quello di insegnare agli uomini nuovi doveri ma di farli pentire per l'aver infranto i doveri noti; in tal senso egli è venuto per coloro che sono malati o peccatori e non sono giusti, cioè non rispettano la legge morale naturale⁵¹, e in tale direzione va il rimprovero di Paolo ai pagani in Rm 1: essi sono inescusabili perché la conoscenza della legge e dei doveri è alla portata di tutti e non richiede un uomo mandato da Dio, ovvero una rivelazione esteriore⁵².

L'obbedienza a questi precetti permette agli uomini di colmare il desiderio di felicità da cui muovono tutte le azioni. Essendo l'uomo una creatura razionale, la sua felicità consiste nella perfezione della sua natura, cioè nell'essere perfettamente razionale. Vivendo secondo le regole della retta ragione l'uomo radica in lui le perfezioni morali di Dio, compie ciò che Dio farebbe al suo posto e diventa partecipe della vita di Dio, cioè perfetto e felice⁵³. Laddove l'uomo si allontana e abbandona la sua ragione fa i conti con il dolore e i castighi tanto in questa vita quanto in quella futura.

Poiché il dono della legge naturale da parte di Dio è per tutti e per sempre, tale legge è data con la creazione, perciò qualsiasi esterna rivelazione deve accordarsi e può dire solo ciò che la ragione dice⁵⁴, altrimenti è cancellata l'intelligibilità di Dio e della

⁴⁹ Cf *ibid.*, 16-17.

⁵⁰ Cf *ibid.*, 20.

⁵¹ Cf *ibid.*, 48-49.

⁵² Cf *ibid.*, 50-51.

⁵³ Cf *ibid.*, 24*ibid.*, 24.

⁵⁴ Cf *ibid.*, 28.31.

sua opera, e Dio è ridotto a volontà arbitraria che può cambiare in ogni momento⁵⁵. La salvezza e la dannazione è questione di obbedienza o disobbedienza alla legge morale che rappresenta il contenuto della religione naturale; l'idea di un Dio offeso dal peccato, bisognoso di riparazione, che si incarna per riconciliare il mondo e per redimerlo, è un'offesa a Dio stesso il quale, essendo infinitamente soddisfatto di se stesso, non ha bisogno di nulla; diversamente Dio sarebbe qualcosa di imperfetto, bisognoso di altro per essere davvero felice e perfetto⁵⁶. In questa visione in cui ciò che Dio doveva dire lo ha detto con la creazione, quando noi come povere indigenti creature lo adoriamo e onoriamo – ovvero quando ne facciamo il nostro imparziale e disinteressato giudice e legislatore – non rendiamo un servizio a Dio ma a noi stessi (*for our own sake*)⁵⁷.

Dunque essendo la religione naturale assolutamente perfetta nei contenuti, tanto che una rivelazione esteriore non può né aggiungere né togliere alcunché alla sua perfezione, segue che entrambe le forme di religione (naturale e rivelata) dovranno essere uguali nei contenuti, e segue soprattutto che la legge naturale deve giudicare antecedentemente ad ogni religione tradizionale (cioè legata ad una rivelazione esterna) e istituita, e non viceversa⁵⁸. La religione naturale, procedendo dalla legge di natura perfetta e immutabile, possiede quel carattere di universalità che ci dice chi è Dio e quali sono le sue perfezioni e le sue leggi, ben prima di chiederci e di sapere se c'è una rivelazione positiva/storica; del resto, se non fossimo capaci con la nostra ragione di distinguere il bene dal male, o di conoscere ciò che Dio ci comanda o proibisce, prima di una rivelazione, non potremmo nemmeno distinguere la vera religione istituita dalle tante altre false⁵⁹. La corrispondenza, quindi, deve essere perfetta (*exact conformity*) ma, attenzione, sempre nel presupposto che “la natura giudica la grazia”; infatti il vangelo non può comandare cose proibite dalla legge naturale, né la rivelazione esterna può presentarci come volontà di Dio ciò che alla luce della natura ci rappresentiamo costantemente come indegno di avere Dio come autore.

⁵⁵ Cf *ibid.*, 61.

⁵⁶ Cf *ibid.*, 46.

⁵⁷ Cf *ibid.*, 44-57 (cap. V).

⁵⁸ Cf *ibid.*, 59-60.

⁵⁹ Cf *ibid.*, 66.

Non vi è l'esplicita negazione della religione rivelata o della sua necessità, tuttavia la rivelazione appare quanto meno inutile, dal momento che essa non aggiunge né si discosta in nulla dalla conoscenza naturale che abbiamo di Dio, dell'uomo e del mondo; e ad ogni modo, per evitare che una rivelazione esterna prevarichi o si sostituisca alla rivelazione interiore, occorre sempre purificare la prima per non farla diventare la negazione della *true religion*.

Dunque, in conclusione, Tindal destituisce di qualsiasi valore le religioni positive che, pur essendo rivelazioni con lo stesso contenuto della religione naturale a cui si giunge con mezzi diversi, appaiono un completamento inutile e pericoloso, perché costantemente soggette alla menzogna e all'allontanamento dalla *true religion*, la cui unica garanzia è la ragione, senza la quale anche la religione è finita. Questo vale pure per la rivelazione esteriore contenuta nella Sacra Scrittura, che può essere assunta solo per ciò che è conforme alla ragione umana, la quale unicamente e solamente giudica della verità di un contenuto rivelato come della vera religione. Se Tindal si colloca sulla scia di Locke, egli rappresenta allo stesso tempo lo stravolgimento e il rovesciamento della prospettiva dell'empirista inglese: la conformità di rivelazione e ragione "è assunta con chiara intenzione di diniego della rivelazione. Per Locke la conformità non escludeva una zona di competenza autonoma e positiva della "faith", anzi giustificava la compostibilità dell'ordine della "reason" e di quello "above reason"; per Tindal [...] conformità significa implicita negazione dell'"above reason", proprio per la sua completa adeguazione alla "reason"⁶⁰.

2.2.5. In sintesi

Abbiamo ripercorso sommariamente quel fenomeno decisivo per la costituzione del trattato di apologetica moderna che fu la critica deista della rivelazione. Se è vero che il *De vera religione* sarà uno dei tre momenti della riflessione apologetica, è altrettanto vero che rappresenterà la parte più consistente e a cui sarà dedicato il maggior sforzo speculativo. La critica deista muovendo da Locke finisce a poco a poco non tanto con il negare la rivelazione ma con il ricondurla e l'affidarla alla guida sicura e uni-

⁶⁰ M. SINA, *L'avvento della ragione*, 645.

ca, rispetto alla verità, rappresentata dalla ragione. Questo vale soprattutto per il deismo inglese e l'illuminismo tedesco, mentre in ambito francese le cose presero una piega diversa e anticristiana grazie all'unione con lo scetticismo libertino, e l'illuminismo intese "dimostrare che il cristianesimo è una depravazione della religione naturale e, al pari di ogni altra religione positiva, [...] il frutto di un ottenebramento della retta ragione, ossia una religione che ha deformato l'idea di Dio, autore e conservatore della natura, sommo principio dell'ordine morale"⁶¹.

Ad ogni modo nella critica della rivelazione e nell'emergere della religione naturale o religione della ragione, prende forma quella "fuoriuscita della religione dalla fede" di cui si è detto e che s'intreccia con le vicende storiche legate agli sconvolgimenti politici seguiti alla rottura dell'unità cristiana in Occidente e alle guerre di religione. Non ci si può più affidare alla rivelazione come criterio ultimo di verità dell'esperienza religiosa, e così anche la religione, come gli altri ambiti del reale, viene consegnata alla ragione quale ultima istanza di verità e di certezza. In questo senso, ogni pretesa rivelazione rimane sottoposta alla verifica veritativa della ragione e perde il carattere di autorità maggiore e verità superiore che deriva dalla sua origine divina.

Come si è visto 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 ragione. 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*. 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

⁶¹ A. PRANDI, *Cristianesimo offeso e difeso*, 33. Laddove il deismo inglese aveva riconosciuto la grandezza del cristianesimo se non altro in quanto aveva irrobustito la ragione mediante la ripubblicazione (*republication*) con la forza dell'autorità della religione/legge naturale (come visto in Tindal), l'illuminismo francese si preoccupa non di instaurare un "cristianesimo" ragionevole ma di sovvertire quanto portava il nome di cristiano e in particolare cattolico poiché è la chiesa con la sua organizzazione istituzionale, il peso politico e l'intolleranza repressiva (l'esempio francese) che si vuole distruggere (cf *ibid.*, 95-100).

creazione e l'uomo già conosce mediante l'esercizio della ragione (Tindal). In tutti i casi, un po' diversamente dal punto di vista di Locke, è sempre "la natura che giudica la grazia".

3. IL PROGRESSIVO CONFIGURARSI DEL TRATTATO DI APOLOGETICA MODERNO

Nello scenario analizzato a grandi linee prende forma l'apologetica 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. Il tutto avviene assumendo la figura di ragione che la modernità fa propria; la ragione, cioè, "non svolge più il ruolo di accertamento critico delle condizioni oggettive di manifestazione di una verità che è anteriore alla ragione e non è recuperabile esaustivamente mediante la riflessione. Alla trascendentalità dell'essere subentra quella della soggettività: dall'essere come condizione ontologica della consistenza del reale, al soggetto come presupposto critico dell'affermazione del reale"⁶².

Questo significherà per l'apologetica la necessità di giustificare la fede sul piano quasi esclusivo ed oggettivo dei segni esterni della rivelazione che, accertati mediante la ragione, rappresentano gli unici adeguati per un giudizio razionalmente certo circa il fatto della rivelazione. Dinanzi ad una modernità che tende a revocare lo statuto di verità all'esperienza religiosa e all'esistenza di Dio, ma soprattutto a contestare la possibilità di una rivelazione positiva (il fronte del deismo, la critica illuministica della religione e la fuoriuscita della religione dalla fede), e, infine, dinanzi alla divisione delle chiese e al mettere in questione la chiesa cattolica quale luogo autentico di "deposito" e trasmissione della rivelazione (che non è più creduta come atto di Dio nella storia ma al massimo come oggettivazione dell'esperienza religiosa universale dell'uomo), l'apologetica si confronta tentando di risolvere punto per punto le obiezioni polemiche, assumendo

⁶² Massimo EPIS, *Teologia fondamentale*, Querianiana, Brescia, 2009, 173.

l'unico strumento comune a tutti, ovvero la ragione, nella particolare accezione che i moderni le attribuiscono. Di conseguenza nel parlare delle ragioni della fede non si potrà più far leva sulla grazia, sui motivi interiori della fede, sull'aiuto dello Spirito Santo, perché essi non sono suscettibili di "controllo razionale"⁶³; 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.

Poiché l'uomo illuminato deve limitarsi alla religione naturale universale che la ragione gli garantisce nel suo statuto e verità e deve o ignorare o dichiarare come inutile o inesistente tutto ciò che è *above reason* e dunque è considerato soprannaturale, rivelato, la questione su cui si focalizza l'apologetica, non è anzitutto provare l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima come sempre fatto (basti pensare a san Tommaso che apre la *Summa Theologiae* interrogandosi sull'esistenza di Dio) – quei *praeambula fidei* nei quali (senza giudicare circa la bontà dell'intenzione) si era lanciato anche Cartesio come leggiamo nell'*epistola dedicataria* delle *Meditationes de prima philosophia* – quanto dimostrare la debolezza dell'impianto religioso del deismo, ovvero l'insufficienza della religione naturale/religione razionale⁶⁴, e argomentare invece la possibilità, legittimità e necessità di una rivelazione, punto che diventerà centrale e preponderante; questo procedimento, costruito come risposta alle obiezioni deiste, si esponeva chiaramente al rischio di smarrire la peculiarità della rivelazione, spesso troppo schiacciata e ridotta alla funzione di rendere più certa e dare forza necessaria al rispetto della legge naturale, come ad esempio in S. Clarke e anche in parte in L.J. Hooke.

⁶³ Si veda per esempio quanto sostiene Miguel de Elizalde nell'opera *Forma verae religionis quaerendae et inveniendae* (Napoli 1662); secondo il gesuita il fatto della rivelazione deve essere conosciuto con un giudizio speculativo certo; la verità della rivelazione *in essendo* – ovvero il fatto della rivelazione, il suo essere accaduta storicamente – viene conosciuta dall'uomo con certezza mediante una dimostrazione previa alla fede, mentre a quest'ultima spetta credere con somma saldezza al contenuto della rivelazione accertata. Di conseguenza l'evidenza del fatto che una rivelazione c'è stata non proviene dalla fede o dalla testimonianza di Dio ma da una dimostrazione antecedente (*praeambula fidei*). Sono infatti i misteri della fede che crediamo, e che sono credibili perché provengono dalla parola di Dio, ma non è la *locutio* ad essere oggetto di fede (cf la *quaestio* 42). In questo modo la ragione della speranza cristiana non risiede più nel *logos* immanente alla stessa speranza, ma si trova al di fuori della fede e va non solo argomentata ma costituita con le armi della razionalità a mo' di dimostrazione.

⁶⁴ Cf G. RUGGIERI, *L'apologia cattolica in epoca moderna*, 304-305.

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”⁶⁵ contro gli increduli; trattati di autori del mondo riformato (Grozio, Abbadie, Clarke) influenzano trattati dell’apologetica cattolica (Pichler, Hooke ecc.)⁶⁶; la differenza, che dividerà i teologi circa 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 cristiani⁶⁷.

Ora nel primo momento del trattato si doveva dimostrare razionalmente l’esistenza di Dio, dei suoi attributi metafisici e

⁶⁵ Cf H. BOUILLARD, *De l’apologétique à la théologie fondamentale*, in Id., *Vérité du christianisme*, Desclée de Brouwer, Paris 1989, 133 (testo originariamente pubblicato in “Les quatre fleuves” 1 [1973], 1, 57-70).

⁶⁶ “Non c’è motivo di distinguere tra protestanti e cattolici. La loro causa qui è comune. I punti sui quali gli ortodossi dei due campi si accordano sono i punti fondamentali del cristianesimo tradizionale. [...] I migliori scrittori delle due chiese si prestano reciproco appoggio e si citano con stima” (Albert MONOD, *De Pascal à Chateaubriand. Les défenseurs français du christianisme de 1670 à 1802*, F. Alcan, Paris 1916, 8-9).

⁶⁷ Per quanto riguarda l’apologetica moderna mi limito ad indicare alcuni testi significativi. Un parola particolare va detta a proposito del citato testo di G. Heinz che è quello più completo, dal momento che presenta i vari momenti del progressivo configurarsi del trattato apologetico sulla rivelazione e gli attori di questo processo, da Vives a Perrone. Oltre alla monografia dell’autore tedesco si vedano i citati saggi di S. CAVALLOTTO, *La vicenda dell’Illuminismo e Una teologia in difesa*; Avery DULLES, *Storia dell’apologetica*, ed. it. Ares, Verona, 2010, 164-288; J. REIKERSTORFER, *Modelli teologico-fondamentali dell’evo moderno*, in W. KERN - H.J. POTTMEYER - M. SECKLER (edd.), *Corso di teologia fondamentale*, 4, 413-427; Bernard SESBOÛÉ, *La fede alle prese con la ragione dei lumi*, in Id. (direzione di), *Storia dei dogmi*, IV, ed. it. Piemme, Casale Monferrato, 1996, 168-199; Pierluigi SGUAZZARDO, *Storia della teologia fondamentale*, in Giuseppe Lorzio (ed.), *Teologia Fondamentale. 1. Epistemologia*, Città Nuova, Roma, 2004, 302-339; Giuseppe TANZELLA-NITTI, *Teologia della credibilità in contesto scientifico. I. La teologia fondamentale e la sua dimensione di apologia*, Città Nuova, Roma, 2015, 399-589; Hans WALDENFELS, *La dottrina della rivelazione nell’epoca dell’illuminismo e del rinnovamento teologico nel XIX secolo*, in M. SEYBOLD - Id. (edd.), *La rivelazione*, ed. it. Augustinus, Palermo, 1992, 329-392. Cf infine anche se circoscritto d un periodo e ad alcuni autori, François LAPLANCHE, *L’évidence du Dieu chrétien. Religion, culture et société dans l’apologétique protestante de la France classique (1576-1670)*, Association des publications de la Faculté de théologie protestante de Strasbourg, Strasbourg 1983.

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* – che verrà poi nel tempo lasciata all'insegnamento filosofico e allo studio delle religioni – è l'elaborazione di una "teoria della rivelazione" che precede la dimostrazione del fatto della rivelazione. In questa teoria si discute delle condizioni di possibilità, della convenienza e della conoscibilità di una rivelazione divina, partendo dal presupposto che la rivelazione sia una comunicazione di verità sovrarazionali su Dio. Il punto decisivo nella "teoria della rivelazione" diventa stabilire se Dio possa comunicare tali verità, che per definizione sono al di là della ragione umana (né raggiungibili, né evidenti), e se ciò sia conforme alla natura dell'uomo; a simili questioni si risponde affermativamente a partire dall'infinità di Dio – che lo rende oltre e irriducibile alla sola creazione – e dal limite intrinseco e storico della ragione umana⁶⁸.

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 – possibile e anzi auspicata –, guadagnata nel *De religione*, è realmente avvenuta in Gesù di Nazaret. Per poter dire questo bisogna considerare i segni distintivi oggettivi attestanti la rivelazione che sono essenzialmente: 1) la dimostrazione storica dei miracoli di Gesù 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 dal contenuto della stessa rivelazione. Come scrive Schmitz, "né i criteri soggettivi di natura individuale o universale (per esempio, l'aspirazione e la nostalgia religiosa del cuore umano), né i criteri insiti nel soggetto (per esempio, la grazia), né i criteri oggettivi interni (per esempio, la sublimità della dottrina) sono considerati sufficienti per fondare in maniera universalmente valida l'origine divina di una rivelazione. Decisivi sono considerati solo i criteri oggettivi esterni (miracoli fisici e intellettuali), solo essi capaci di fornire una certezza oggettiva,

⁶⁸ Cf Joseph SCHMITZ, *La rivelazione*, ed. it. Queriniana, Brescia, 1991, 189.

perché dimostrano in maniera universalmente valida la causalità trascendente di Dio⁶⁹.

Si tratta infatti di garantire il fatto della rivelazione, mediante il riconoscimento del carattere straordinario e divino dei segni che accompagnano il testimone, acquisito il quale il contenuto va accolto senza tener conto di che cosa esso dica, esattamente l'opposto di tutta la critica deista che legava l'assenso all'evidenza razionale del contenuto della rivelazione. In questo senso la credibilità della rivelazione cristiana è determinata mediante l'accertamento sul piano della ragione storica e filosofica dell'evento (storico) della rivelazione di Dio in Gesù di Nazaret, dopodiché, dal momento che ciò che Gesù ha detto e fatto è di origine divina, la certezza di questa origine conferisce assoluta ragionevolezza al porsi in ascolto del contenuto della rivelazione che l'uomo ha l'obbligo di abbracciare, essendo egli ordinato a Dio come la creatura al creatore, contenuti il cui studio a quel punto è di pertinenza della teologia dogmatica.

Dunque la ragione per cui bisogna credere non proviene dal contenuto della fede, che rimane inevidente, ma dalla certezza dell'origine divina della rivelazione e, quindi, dall'autorità superiore di Dio che è la garanzia più inattaccabile della verità. In quanto la rivelazione è certa sul piano della ragione e proviene da Dio, non c'è motivo di dubitare della sua veracità, non potendo Dio dire il falso o sbagliarsi: la sua autorità diventa la certezza ultima della verità del contenuto della rivelazione e della necessità di accoglierla. 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.

Del resto la *Dei Filius* del Vaticano I sancirà questa idea, quando nel capitolo sulla fede dirà che noi crediamo vere le cose che Dio ha rivelate “non a causa dell'intrinseca verità delle cose percepite dalla luce naturale della ragione ma a causa dell'autorità di Dio stesso che le rivela, il quale non può né ingannarsi né ingannare” (DH 3008). E sempre la *Dei Filius*, poco dopo, aggiunge che al difetto di evidenza del contenuto sopperisce il carattere universale, cioè da tutti attingibile, delle prove esteriori della

⁶⁹ *Ibid.*, 189-190.

rivelazione; essendo infatti l'atto di fede conforme alla ragione, non potendo la ragione argomentare sulla credibilità della fede a partire dal suo contenuto, lo può fare in una sorta di "regione previa", quella dei "segni certissimi della rivelazione" adatti ad ogni intelligenza, e cioè i miracoli e le profezie (cf DH 3009). Se la ragione non potesse determinare la credibilità della fede, questa resterebbe un *motus animi caecus*, un atto irragionevole; per questo l'accertamento del *motivum fidei* rimane affidato alla ragione, la quale lo riconosce attraverso l'analisi dei segni/prove esteriori, non potendo basarsi su una considerazione del contenuto che è vero a prescindere e la cui analisi è consegnata alla fede (e alla teologia dogmatica). Ad ogni modo, però, "la mediazione fra rivelazione e ragione si limita alla possibilità che la ragione ha di dimostrare il fatto della rivelazione e che le affermazioni dottrinali autoritativamente proposte sono estrinsecamente accreditate. [...] Solo la ragione illuminata dalla fede riesce a penetrare in una qualche misura, e proficuamente, le verità rivelate"⁷⁰.

Questo ultimamente implica una sorta di impoverimento dello stesso evento cristologico, perché al suo interno ciò che contano sono i segni e non il Segno, cioè Cristo stesso, che di per sé non ha decisiva importanza per cogliere la verità dei segni, i quali hanno un'oggettività di cui Gesù è solo mediazione.

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 considerabile radicalmente come storico, non potrebbe fungere da fonte documentaria dalla quale attingere i tasselli riguardanti la realtà dei miracoli di Gesù e delle profezie⁷¹.

⁷⁰ J. SCHMITZ, *La rivelazione*, 191.

⁷¹ Per questo quando apparivano soprattutto nel Settecento libelli che mettevano in dubbio la storicità dei fatti biblici neotestamentari o la buona fede delle prime testimonianze cristiane, si avvertiva subito la pericolosità delle accuse e la necessità di ribattere. Infatti, "non valeva più che tanto avere respinto l'attacco filosofico alla religione naturale o alla possibilità della rivelazione e dei suoi segni visibili oppure avere difeso la sublimità della morale e della dottrina cristiana, se fosse rimasta oscuro o dubbia l'autenticità e l'attendibilità storica dei testi sacri ossia dei monumenti capitali della tradizione cristiana" (A. PRANDI, *Cristianesimo offeso e difeso*, 14).

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. Questa dimostrazione progressivamente seguirà la *via historica* (che cercava di mostrare la continuità tra Chiesa di Cristo e chiesa cattolica romana), la *via notarum* (il fatto che solo nella chiesa cattolica si rinvenissero le note distintive della vera chiesa: una, santa, cattolica, apostolica), la *via empirica* (la permanenza della Chiesa nella storia come attestazione della sua origine divina).

2.3.7. Ripresa sintetica

A onor del vero la forma assunta dal trattato di apologetica moderno è a tratti diversa da quella all'inizio della modernità. Possiamo dire che si assiste al passaggio dal *De veritate religionis christianae* al *De vera religione (De Revelatione)*⁷².

Agli inizi della modernità trova spazio la questione della dimostrazione del cristianesimo come *religio vera* con una declinazione nuova e particolare perché la dimostrazione ora non aveva ancora come interlocutori quanti negavano che potesse darsi storicamente una rivelazione positiva o la sua utilità/ulteriorità rispetto alla religione naturale – per questo bisognava aspettare la diffusione delle tesi deiste – ma riguardava la rinnovata disputa con le religioni non cristiane, ebraismo e islam. L'obiettivo, dunque, era mostrare la superiorità del cristianesimo rispetto alle altre religioni (perciò *religio vera*), ma non il fatto della rivelazione o la sua storicità (che era assodata e presupposta). Appartengono a questo contesto, cosa che storicamente si ripeterà anche dopo, autori di diversa estrazione e, soprattutto, non solo teologici cattolici ma anche riformati. Infatti sia i cattolici che i riformati troveranno nella difesa della religione e soprattutto della rivelazione un terreno comune a partire dal quale lavorare contro i nemici, anch'essi comuni. Non sorprende quindi la pre-

⁷² Per una ricostruzione analitica dei momenti e delle opere che hanno segnato l'apologetica moderna rimando al mio Antonio SABETTA, *Per un'idea di teologia fondamentale tra storia e modelli*, Studium, Roma, 2017, 171-255.

senza di autori delle diverse confessioni cristiane, pur non mancando poi le peculiarità dell'ambito cattolico, dove la confutazione riguarderà non solo atei, deisti, illuministi o altre religioni, ma anche scismatici ed eretici, e si concentrerà progressivamente nella difesa della vera fede.

All'inizio della storia del progressivo configurarsi del trattato di apologetica dopo l'esempio del *De veritate fidei christianae* (1543) di Juan Luis Vives, si collocano due autori, l'ugonotto Philippe Du Plessis-Mornay che nel 1581 pubblica l'opera *De la vérité de la religion chrestienne contre les athées, epicuriens, païens, juifs, mohumedistes et autres infidèles*, poi tradotto dallo stesso autore e pubblicato in latino con il titolo *De veritate religionis christianae liber; adversus atheos, ethnicos, Judeos, Mahumeditas et caeteros infideles* e il protestante Ugo Grozio, che esplicitamente intende proseguire sulla linea tracciata dal primo, il quale nel 1627 a Leida pubblica in latino il *De veritate religionis christianae* che ebbe numerose traduzioni e ampissima diffusione fino alla fine del sec. XVIII. Sono questi due autori che insistono sulla dimostrazione della necessità di una religione vera e del cristianesimo come vera religione in forza della sua provata origine divina. A loro si deve aggiungere il cattolico Pierre Charron che pubblica nel 1593 a Parigi, *Les trois vérités contre les Athées, Idolatres, Juifs, Mahumetans, Hérétiques et Scismatiques*; in quest'opera, fortemente dipendente da Du Plessis-Mornay per le prime due dimostrazioni, Charron per primo aggiunge la sezione relativa alla vera chiesa entro il cristianesimo.

Bisogna ricordare poi che alcuni decenni dopo il testo di Grozio, nel 1684 viene pubblicata l'opera di un altro protestante francese Jacques Abbadie (1654-1727), dal titolo *Traité de la vérité de la religion chrétienne*; questo lavoro fu molto apprezzato e conosciuto fino a diventare un autentico *best seller* ed essere nel sec. XVIII più diffuso in Francia dei *Pensieri* di Pascal⁷³. L'apologia di Abbadie, che tra le altre cose divenne fino alla fine del sec. XVIII il libro preferito dagli apologeti cattolici⁷⁴, introduce una novità assente in Grozio. Mentre in quest'ultimo non c'è il tentativo di giustificare una "religione naturale" scoperta dalla ragione, né si impiega la parola rivelazione, in Abbadie dopo le prove dell'esistenza di Dio e prima di quelle della verità della

⁷³ Cf H. BOUILLARD, *De l'apologétique à la théologie fondamentale*, 134.

⁷⁴ Cf A. MONOD, *De Pascal à Chateaubriand*, 9.

religione giudaica e cristiana, viene introdotta una sezione in cui “si stabilisce la verità e la necessità della religione, contro quelli che sono chiamati deisti”⁷⁵.

Nel pieno della stagione deista figura di spicco fu il teologo e filosofo Samuel Clarke (1675-1729), presso il quale il confronto con i deisti conduce, pericolosamente, all’assunzione moderata dell’istanza deista nella ricerca di un accordo tra il mondo della *reason* e quello dell’*above reason* (rivelazione). L’opera che ci interessa più da vicino sono i sermoni predicati nel 1704-1705 presso la cattedrale di San Paolo (Londra) per la fondazione delle “Boyle’s lectures”, in particolare il secondo ciclo (1706) dal titolo *A discourse concerning the unchangeable obligations of natural religion and the truth and certainty of the christian revelation*.

Infine vorrei ricordare il cattolico Luke Joseph Hooke (1714-1796), irlandese di nascita ma francese di fatto; egli pubblicò tra il 1752 e il 1754 il *cursus* completo delle sue lezioni che nel 1774 era già alla seconda edizione rivista ed ampliata: *Religionis naturalis et revelatae principia*, un testo che costituisce “la prima somma cattolica sul tema della rivelazione” e che offre “quasi definitivamente stabilita la forma classica di questa nuova propeudeutica alla teologia che nel sec. XIX si chiamerà “apologetica” e poi “teologia fondamentale”⁷⁶.

Gli autori dell’apologetica “matura”, soprattutto quelli che scrivono nel pieno della diffusione del deismo di cui si avvertiva con chiarezza la pericolosità rispetto all’affermazione di una rivelazione soprannaturale (in ultima analisi quella cristiana), si muovono su un registro piuttosto comune, seppur ciascuno lo faccia con accenti e sottolineature particolari. Il punto di partenza della strategia apologetica è la condivisione di un elemento a cui i deisti tenevano tanto e che, da un punto di vista credente, resta in piedi nella sua verità, ovvero l’esistenza di una legge naturale che deriva dal riconoscimento razionale dell’esistenza di Dio e, tra le “nozioni comuni” della riflessione razionalmente stabilita, il darsi necessario di una religione naturale o religione razionale, seguire la quale configura il dovere fondamentale dell’uomo che, in quanto creato da Dio, deve abbracciare la religione come servizio verso Dio in questa vita. Non solo i teologi riconoscono questa religione naturale ma ne affermano anche la

⁷⁵ Tale è il titolo della sez. II della I parte.

⁷⁶ H. BOUILLARD, *De l’apologetique à la théologie fondamentale*, 137.

perfezione e compiutezza, tant'è che spesso la rivelazione, pur necessaria, viene presentata soprattutto non come un supplemento di contenuti rispetto alla legge/religione naturale ma come un supplemento di certezza: la rivelazione, cioè, non amplia la nostra conoscenza di Dio ma ci rende più certi e rende tutti certi di quanto ci dice la legge naturale. Anche Hooke, che diversamente dagli altri più esplicitamente riafferma l'ulteriorità della rivelazione quanto a contenuti manifestati, riconosce che la legge naturale in sé è perfetta, mentre non è perfetta la comprensione che noi possiamo averne e di fatto ne abbiamo.

Ecco allora il passaggio verso la necessità di qualcosa oltre e accanto alla legge naturale posta da Dio nella realtà e conosciuta dall'uomo mediante la ragione. Questa necessità si legittima non in riferimento all'imperfezione della legge in sé, ma in considerazione del fatto che, con realismo, bisogna riconoscere e ammettere la corruzione della ragione che determina una corruzione anche della religione naturale. In Abbadie le passioni combattono la legge naturale e determinano una corruzione della religione naturale in forza della quale è divenuta totalmente inutile e dannosa (tant'è vero che è preferibile essere atei che adorare falsi dèi). La corruzione dell'umanità, ovunque e sempre, manifesta la necessità di una sorta di "seconda rivelazione" che, però, serve essenzialmente a ristabilire la religione naturale, non essendo gli uomini in grado da soli – perché corrotti – di ritrovare la prima rivelazione. Gli stessi filosofi, che pur con la loro ricerca onesta e disinteressata della verità hanno provato a riformare l'umanità, non ci sono riusciti, perché c'è chiaramente bisogno, per dirla con S. Clarke, di un "supplemento di certezza" che riconduca e ristabilisca la verità della religione naturale superandone le interpretazioni discordanti e le conseguenze della corruzione. La rivelazione positiva permette di istruire tutti e si basa essenzialmente sul principio di autorità il quale ha una forza cogente e veritativa che gli deriva dal fatto che i precetti sono inculcati e accolti meglio come articoli di fede (provenienti cioè da un'autorità) che come conclusioni scientifiche. Naturalmente questo significa che non vi può essere opposizione tra naturale e rivelato – essendo la seconda rivelazione la ripetizione e la conferma della prima rivelazione –, né che Dio sia obbligato a rivelarsi. Il problema è che, oltre la non opposizione, rimane non attestata la differenza dal punto di vista dei contenuti, per cui la rivelazione storica non ci dice nulla di più rispetto a quanto *de jure* pos-

siamo conoscere razionalmente di Dio, mentre invece ci aiuta a superare quel limite *de facto* che drammaticamente attraversa la storia degli uomini in termini di corruzione e depravazione. Solo Hooke precisa con chiarezza che la rivelazione in quanto *dispensatio supernaturalis* “apre cose nuove”, e quindi non è riducibile a mera conferma del dettato razionale.

Ovviamente la determinazione della necessità della rivelazione, mentre esonera Dio dall'obbligo di rivelarsi, muove la ragione a verificare se essa ci sia stata, passando dalla necessità alla realtà della rivelazione, la cui attestazione avviene attraverso il Cristo in forza degli argomenti derivanti dalle profezie adempiute e dai miracoli compiuti (e nel caso di Grozio anche dall'evento singolare della risurrezione). All'affermazione della necessità di una rivelazione nella storia, nella sua duplice funzione anzitutto di conferma del dato razionale e poi anche di ampliamento del medesimo dal punto di vista conoscitivo, che fa leva sull'insufficienza/limitatezza categoriale/storica della ragione rispetto a Dio (il quale rimane la questione decisiva, trattandosi della salvezza e dello scopo della vita dell'uomo), segue la dimostrazione che questa rivelazione è avvenuta con e nel cristianesimo. Per argomentare questo si ricorre a motivi diversi che ci inducono a pensare al cristianesimo come luogo della rivelazione: la sua diffusione nella storia, la bellezza, plausibilità e coerenza del contenuto della rivelazione cristiana, ma soprattutto il Cristo come rivelatore perché adempimento in lui delle profezie e autore di miracoli che lo pongono e lo dimostrano essere mandato da Dio. Alla base di questa dimostrazione riferita al Cristo vi era il presupposto, non discusso ma accettato come scontato, della storicità pressoché assoluta del testo sacro; infatti, la messa in discussione della verità e soprattutto della storicità della Scrittura anche nei dettagli (oltre che, ovviamente, in generale) mandava all'aria l'impianto e la plausibilità della dimostrazione. Cosa che puntualmente prese forma e corpo con la diffusione di testi che demolivano tanto la storicità del testo sacro o la presupposta e indiscussa verità della testimonianza biblica, secondo una linea avviata da Spinoza, quanto la ricostruzione storica dei primi secoli del cristianesimo, che prese forma negli anni della propaganda anticristiana, in particolare con i *philosophes* in Francia negli ultimi decenni del sec. XVIII.

THE ROLE OF DEISTIC CRITICISM IN DETERMINING THE
MODERN APOLOGETIC TREATISE ON REVELATION

Summary

Starting from the idea that the word/term “revelation” is used today not only to identify or describe a particular aspect of Christian faith, but to designate the global reality of it, the article argues about the importance of deistic criticism of Revelation in determining the Revelation as a central category of Christian self-understanding and above all the structure of the modern apologetic treatise. This deistic criticism is presented through the most prominent authors - Toland, Collins, Tindal; then it is examined how the “tripartite” manual, about Religion - Revelation - Church, has come up, emphasizing the centrality of Revelation inside the manual and its close ties to the deistic criticism of Revelation.

Keywords: *revelation; deism criticism; apologetics; Revelation; Christian faith*