

mette in relazione la passione secondo Marco e quella secondo Giovanni. L'originalità dell'impostazione della studiosa le permette di evidenziare come Giovanni abbia riformulato la tradizione che lo ha preceduto, dando vita ad un racconto davvero nuovo.

Gli studi raccolti nel volume si raccomandano almeno per due caratteristiche. In primo luogo, è costante la ricerca di una pertinente metodologia esegetica perché la comparazione fra Giovanni e Marco risulti adeguata sotto il profilo storico, ermeneutico e teologico. In secondo luogo, è da apprezzare la prudenza degli studiosi: da una parte problematizzano la *opinio communis*, d'altra parte non si lanciano in conclusioni rivoluzionarie, che risulterebbero affrettate e mancanti di solide argomentazioni. Ne consegue che, come abbiamo ripetutamente affermato, la relazione fra il Quarto Vangelo e Marco (e più in generale i Sinottici) resta un cantiere aperto che chiede di elaborare adeguati strumenti metodologici per essere affrontato. In questo senso il convegno ateniese è un importante contributo alla discussione. Stupisce un po' che gli studiosi si siano concentrati soprattutto sugli *incipit* di Marco e Giovanni, ma non vi sia nemmeno un contributo che prenda in considerazione la "sezione dei pani" (cfr. *Mc* 6,6b-8,26) e il cap. 6 del Quarto Vangelo, dove i parallelismi sono assai forti. È vero che su questo confronto esiste già una letteratura, ma un ulteriore approfondimento non avrebbe stonato all'interno di un volume esplicitamente dedicato al tema.

Matteo CRIMELLA

S. CLARKE, *Discorso sugli obblighi immutabili della religione naturale e sulla verità e la certezza della rivelazione cristiana*, a cura di A. SABETTA, Postfazione di G. LORIZIO (Cultura 235), Studium, Roma 2021, pp. 326, € 32.

Nel 1705, Samuel Clarke (1675-1729) tenne alle *Boyle's Lectures*, presso la cattedrale di San Paolo a Londra, due cicli di sermoni. Il primo (*A Demonstration of the Being and Attributes of God*) fu pubblicato nel 1705, mentre l'anno successivo vide la luce il secondo ciclo, che viene ora proposto in traduzione nel volume curato da Antonio Sabetta.

Un testo composto all'inizio del XVIII secolo non può facilmente essere definito una novità editoriale in senso stretto, non è dunque uno scritto di cui si possa

disinvoltamente rivendicare l'attualità. La puntuale cura di Sabetta ha peraltro il merito di renderlo più fruibile, favorendo la sua leggibilità almeno a un duplice livello: per le scelte inerenti la traduzione (vedi p. 62) e per l'introduzione (7-62) che offre tutti gli elementi essenziali per affrontare il volume nell'orizzonte teologico e culturale nel quale è nato e dunque prende in prima battuta il suo significato. L'importanza della pubblicazione dell'opera di Clarke riguarda comunque, innanzitutto, la storia dell'apologetica/teologia fondamentale, poiché rende disponibile una fonte importante per comprendere un passaggio di rilievo di tale storia. Allo studio del percorso della disciplina, Sabetta ha del resto già offerto più di un contributo, delineandone anche in maniera convincente il disegno complessivo nel volume: A. SABETTA, *Un'idea di teologia fondamentale tra storia e modelli*, Prefazione di G. LORIZIO, Studium, Roma 2017. Rimane la possibile domanda su quale provocazione il *Discorso* di Clarke possa offrire alla ricerca teologica fondamentale contemporanea. In apertura alla sua Postfazione (323-326), Lorizio offre qualche indicazione per una risposta: «Rinvينire elementi di attualità nel testo di Samuel Clarke, di cui abbiamo appena terminato la lettura, è impresa ardua, se non impossibile. Potremmo facilmente carvercelo suggerendo a chi lo avesse affrontato, che almeno ha imparato come non si fa e non si può fare apologetica. Tutto qui? E invece c'è dell'altro su cui riflettere con le dovute cautele» (323). Vorremmo raccogliere questa indicazione, proponendo, pur «con le dovute cautele», un paio di annotazioni.

Prima una premessa, che ci riporta alla collocazione storica del volume. «L'idea di fondo che ho maturato occupandomi della storia dell'apologetica (tanto cattolica quanto riformata) soprattutto nella modernità – scrive Sabetta – è il carattere assolutamente decisivo che riveste la critica deista della rivelazione» (8) per la formazione del moderno trattato di apologetica. Lapidariamente, con Bouillard, si potrebbe affermare che «il trattato classico sulla rivelazione si è costituito contro il deismo»; infatti, prosegue questo Autore, «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» (citazioni a p. 8). Il *Discorso* sembra una prova di rilievo a favore di questa tesi: appare infatti guidato dall'intenzione di dimostrare la debolezza dell'im-

piano religioso del deismo, mostrando l'insufficienza della religione naturale o razionale e argomentando la necessità e la verità della rivelazione cristiana. Questa necessità non è legata innanzitutto alla conoscenza di contenuti altrimenti inaccessibili all'uomo: l'ulteriorità del contenuto rivelato rispetto a ciò che la ragione può scoprire con le sue forze naturali non è in primo piano, anzi è quasi del tutto assente. È piuttosto la presente condizione di corruzione che rende necessaria la rivelazione. Ciò che *de jure* è dimostrabile con la retta ragione, *de facto*, nella concretezza della storia, sarebbe, senza la rivelazione, inarrivabile ai più e sempre sospeso a un'ultima incertezza: per questo essa risulta necessaria. Questo procedimento, articolato in risposta alle obiezioni del deismo, si espone molto al rischio di sottostimare e forse obliterare la novità della rivelazione, tendenzialmente ridotta alla funzione di dare autorità e forza a una legge naturale anche razionalmente conoscibile. Accertata la necessità della rivelazione, si passa a provarne la verità. Ancora una volta, non sono i contenuti a venire in primo piano, sono piuttosto i segni esterni che attestano la provenienza da Dio. Per Clarke, sono essenzialmente tre: i numerosi miracoli compiuti da Gesù, il perfetto adempimento delle profezie e la testimonianza e il martirio dei discepoli del Signore.

Il *Discorso* sembra dunque – lo ripetiamo – testimoniare l'importanza del deismo come interlocutore decisivo per lo strutturarsi dell'itinerario apologetico moderno. Ma che cosa può accadere quando, e oggi è evidentemente così, l'interlocutore cambia? Come si spostano gli accenti? O, meglio, quali elementi di ripresa, rottura e ripensamento emergono? Ci muoviamo seguendo questi interrogativi e nell'ipotesi che oggi una provocazione decisiva (se non *la* provocazione) per la teologia fondamentale sia quella offerta dal pluralismo religioso.

Con il testo di Clarke, proprio per il confronto serrato con i deisti, al sintagma "religione cristiana" si sostituisce, già nel titolo, quello di "rivelazione cristiana". Dopo Clarke, fino ai nostri tempi, la parola "rivelazione" è divenuta la più condivisa per indicare non aspetti particolari ma la realtà globale del cristianesimo. Ora il quadro è mutato. Mentre il deismo presentava una critica e un rifiuto della rivelazione, nell'orizzonte del pluralismo religioso le rivelazioni sono tante e "confittuali". Ci si può allora chiedere – ecco un primo elemento di ripensamento – se la categoria di rivelazione sia ancora la

più adeguata per esprimere sinteticamente la realtà del cristianesimo e, soprattutto, per identificarne la *specificità*. Inoltre, se il tempo in cui la rivelazione è al centro dell'autointelligenza cristiana volge al termine (H. Waldenfels), questo tempo, il nostro, può essere quello propizio per uno sguardo retrospettivo che si interroghi sui meriti e pure sui condizionamenti che la categoria ha avuto proprio nel momento nel quale ha iniziato a imporsi. E il testo di Clarke è testimonianza rilevante di questo momento. Questo lavoro di revisione può risultare peraltro utile anche se non si condivide un giudizio come quello di Waldenfels. Lo scritto di Clarke sembra dunque sollecitarci a "fare i conti" con un'architrave della teologia fondamentale (e non solo). La seconda nota riguarda la questione della credibilità. L'apologetica poggerà la credibilità del cristianesimo sui segni esterni della rivelazione (innanzitutto, miracoli e profezie). Di conseguenza, passeranno in secondo piano i motivi interiori della fede: contano essenzialmente solo i segni oggettivi cioè esterni, pubblici, visibili. Questi segni provano il fatto della rivelazione mentre il contenuto va semplicemente accolto. La ragione per credere non proviene dal contenuto della fede (inevidente), ma dalla certezza dell'origine divina della rivelazione (provata con segni evidenti): «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» (Sabeta, 13).

Nell'orizzonte del pluralismo religioso, proprio l'esigenza di tenere in evidenza la *specificità* della rivelazione cristiana sembra però riproporre l'istanza del deismo cioè richiedere di tenere in primo piano il contenuto della fede. Come puntualizza Lorzio, con riferimento allo schema "classico" delle tre *demonstrationes*: «In ultima analisi, la *demonstratio religiosa* non può precedere (non tanto in senso cronologico e didattico, quanto in senso ontologico) quella *christiana* innanzitutto perché essa perviene al *de Deo uno*, rischiando di dimenticare o oscurare il fatto che al monoteismo cristiano va sempre affiancato l'aggettivo "trinitario". Un rischio (ariano) in cui si può incorrere anche oggi, allorché, nel dialogo con l'Ebraismo e l'Islam e nell'enfasi posta su Dio unico padre di

tutta l'umanità, non si rileva lo specifico della rivelazione cristologica, che costituisce l'identità del cristianesimo» (Lorizio, 325). Si tratta di un'altra istanza difficile da ignorare, un'istanza che porta in evidenza ciò che, nell'apologetica moderna, per le ragioni ricordate (e probabilmente per molte altre), era scivolato, in qualche modo, in secondo piano. Il testo di Clarke merita dunque una lettura rispettosa della distanza storica che ci separa dal momento della sua nascita e dall'orizzonte culturale nel quale ha preso corpo, ma, senza inopportuni anacronismi, se non ci si ferma a una sorta di archeologismo, può probabilmente anche offrire qualche utile provocazione al nostro presente.

Ezio PRATO

A. DAMASIO, *Lo strano ordine delle cose. La vita, i sentimenti e la creazione della cultura* (Biblioteca scientifica 59), Adelphi, Milano 2018, pp. 352, € 27,55.

Antonio Damasio, neuroscienziato portoghese di fama internazionale, è ben noto, anche al di là dell'ambito strettamente scientifico, per i suoi lavori che aspirano a far dialogare la neurobiologia con la filosofia e anche, più in generale, con tutte le dimensioni del sapere umanistico. Nei suoi testi precedenti, a partire dal celebre *L'errore di Cartesio*, Damasio, a partire dai risultati conseguiti dalla ricerca neuroscientifica, mirava, da una parte, a criticare il dualismo cartesiano per recuperare invece la prospettiva unitaria di Spinoza e, dall'altra, a mettere in luce il valore essenziale del mondo emotivo per la coscienza e la razionalità stessa dell'uomo.

In questo suo ultimo testo, sulla scia di quanto proposto nei precedenti lavori, egli si propone di fare un passo in più e di indagare le origini biologiche della mente culturale umana. La tesi di fondo dell'opera è espressa con precisione in questo modo: "i sentimenti, come rappresentanti dell'omeostasi, sono i catalizzatori delle risposte che hanno avviato le culture umane" (38). Due sono dunque le realtà centrali che per il neuroscienziato portoghese conducono l'evoluzione all'invenzione della cultura: l'omeostasi e i sentimenti.

Innanzitutto, l'omeostasi. Per Damasio l'idea tradizionale di omeostasi, che si riferisce alla capacità di ogni organismo vivente di regolare le proprie attività funzionali in modo che restino in un intervallo di valori compatibili con la soprav-

vivenza, è corretta, ma anche riduttiva. L'omeostasi, infatti, non dice solo conservazione della vita attraverso il raggiungimento di uno stato stabile, ma indica anche una stabilità favorevole alla crescita. In altre parole, essa si riferisce non solo al perdurare, ma anche al prosperare della vita. Questo è per il nostro autore "l'imperativo omeostatico", che egli avvicina al *conatus* di Spinoza e che ritiene costituire il filo rosso di tutta l'evoluzione dei sistemi viventi, dai primitivi organismi unicellulari fino all'uomo con le sue realizzazioni scientifiche, tecniche, artistiche, filosofiche, religiose ... Infatti, per Damasio, anche "la propensione a creare culture umane è ... una manifestazione di questa forma di omeostasi" (61). "Io credo che l'incrollabile imperativo dell'omeostasi sia stato il regolatore onnipresente della vita, in ogni sua espressione" (38).

Se l'imperativo omeostatico di "resistere e proiettarsi nel futuro" (44) è ciò che guida la vita fin dalle sue origini, non altrettanto si può dire dell'altro elemento centrale della tesi di fondo di Damasio, vale a dire i sentimenti. Certo anche l'omeostasi automatica dei batteri implica una capacità di percezione e di risposta alle variazioni dell'equilibrio omeostatico, ma per arrivare ai sentimenti, da cui dipende in ultima analisi la cultura, era necessario che l'evoluzione sviluppasse organismi pluricellulari dotati di sistemi del corpo intero (sistema circolatorio, endocrino, immunitario) e, in particolare, del sistema nervoso. È, infatti, grazie ad essi che hanno poi potuto svilupparsi la mente, i sentimenti e la coscienza. Negli organismi privi di sistema nervoso si possono al massimo riconoscere i precursori dei sentimenti e della coscienza, ma il loro emergere è stato reso possibile solo quando la vita si è fatta mente. E questo è potuto avvenire solo con la comparsa del sistema nervoso, forse a partire da quello che, almeno temporalmente, può essere riconosciuto come il primo cervello, il sistema nervoso enterico, vale a dire l'intestino.

Per il nostro autore le capacità essenziali della mente sono in primo luogo legate alla possibilità di "creare mappe degli oggetti e degli eventi percepiti" (91) e, in secondo luogo, di elaborare, a partire da queste mappe, le immagini che sono i costituenti della mente. Le immagini richiedono sistemi nervosi e scaturiscono da tre fonti: dal mondo intorno all'organismo, dall'antico mondo viscerale interno all'organismo e dalla più recente struttura muscoloscheletrica, anch'essa interna all'organismo. Le immagini pos-