

La modernità ha costruito un sistema simbolico alternativo a quello cristiano antico?

I. La domanda

1. Il mio intervento ha per scopo di condividere una domanda: veramente la modernità, prima, e la grande rivoluzione culturale degli inizi del Novecento, dopo, sono riuscite - nei paesi di antica cultura cristiana - a creare un sistema simbolico nuovo e diverso da quello prodotto secolarmente dal cristianesimo? Veramente il sistema simbolico costruito dalla modernità ha sostituito quello che il cristianesimo ha elaborato in età antica e poi sviluppato successivamente?

2. Questa domanda sorge dall'interno delle ricerche sul cristianesimo antico e moderno degli ultimi decenni. Nei primi due secoli, furono prodotti quei testi che più tardi, forse verso l'inizio del III secolo, saranno inseriti nel Nuovo Testamento. Queste opere, pur essendo dei prodotti culturali di quasi duemila anni fa, pur essendo degli scritti che emergono da culture antiche da cui ci separano barriere culturali pressoché insormontabili, vengono tuttavia lette e studiate come elementi fondanti della vita di oggi e lo sono stati per tutti i secoli della modernità. Milioni di persone furono e sono continuamente confrontate con questi testi spesso tramite un ceto di interpreti autorizzati che cerca di rendere attuale per l'oggi i modelli di vita, di pensiero, di sentire, di atteggiarsi di fronte alla vita che in essi vengono proposti. Non si tratta solo di idee astratte, ma di concreti fenomeni che investono la vita quotidiana. Lo storico di oggi che affronta quei testi è perciò continuamente immerso in un fenomeno reale e concreto: quello della permanenza nella modernità e nella contemporaneità di modelli di vita, modi di pensare e di sentire che vengono dal cristianesimo antico e dalle culture antiche.

È ovvio che i membri del ceto sacerdotale e i teologi che per lo più hanno avuto il compito di illustrare quei testi alla gente, e predicare sulla loro base, erano persone che vivevano all'interno dei modi di vita moderni, delle organizzazioni politiche moderne e della visione moderna del mondo prodotta dalla nuova scienza. Ma è proprio qui il fenomeno interessante. Tutta la loro operazione consisteva nell'andare a quei modelli fondanti con una sensibilità inevitabilmente moderna e con l'intento di far vivere nella modernità, e spesso contro la modernità, quei modelli antichi. L'andare continuo a quei testi obbligava, ed obbliga ancora oggi, a domandarsi fino a che punto quei modelli fossero (e siano) ancora validi e fino a che punto la modernità in tutti i suoi aspetti fosse valida o da modificare e criticare. Tutto un ventaglio di possibilità e di strade si apriva,

e continua ad aprirsi, tutto un ventaglio di correnti gruppi, di proposte etiche, politiche e filosofiche, un ventaglio che dalla totale condanna della modernità arrivava alla sua totale accettazione, sempre in nome dei modelli cristiani fondanti, passando per tutta una serie di soluzioni intermedie in cui modernità e antichità cristiana venivano variamente e reciprocamente reinterpretate, mediate e ricostruite.

In sostanza, nel lavoro di analisi storica della pratica di vita di Gesù, delle sue idee, della sua vicenda, e nello studio dei vangeli e dei tanti testi protocristiani, apocrifi o canonici, ci si trova quotidianamente di fronte alla questione della continuità o discontinuità tra sistema simbolico moderno e contemporaneo e sistema simbolico cristiano antico. È questione che non è posta astrattamente e intellettualmente, ma che vive quotidianamente nell'esperienza delle chiese, dei cristiani, dei non credenti e che trova espressioni molteplici, nei giornali, nella politica, nelle raffigurazioni artistiche e nel cinema. Paolo Prodi ci ha continuamente richiamati alla necessità di non studiare solo idee e testi teorici, e lo ha anche ricordato nella prefazione alla sua raccolta di saggi su *Cristianesimo e potere*, riproponendo una sensibilità storica “che non parte dalla lettura di testi di grandi teologi o filosofi, ma dalla lettura di fonti storiche concrete”.¹

3. Sono convinto che la modernità abbia prodotto uno iato culturale di dimensioni enormi, una svolta che segna un punto di non ritorno della storia evolutiva degli esseri umani, paragonabile alla cosiddetta rivoluzione neolitica. C'è chi ha cercato di capire questa mutazione come momento nell'evoluzione della specie umana, come ad esempio, fra tanti, Merlin Donald.²

Su cosa sia modernità, e in cosa consista la discontinuità che essa rappresenta, mi sembrano utili le riflessioni che Tullio Gregory presenta, dal punto di vista della storia della filosofia e delle idee, nel suo libro *Speculum naturale*. Il punto fondamentale, è che le discontinuità *coesistono* in un medesimo tempo e luogo, non si succedono l'una all'altra, quasi che il nuovo che nasce si sostituisca al vecchio che perciò scompare. La modernità definisce così una svolta fondamentale nel *modo di pensare*, ma non la caratteristica di *un'epoca* concepita temporalmente. Il modo di pensare moderno coesiste, infatti, con modi di pensare precedenti che, nello svolgersi dei secoli, non solo permangono (volta a volta ovviamente in modi diversi), ma anche possono prevalere su ciò che definiamo “moderno”. Come Gregory scrive, «non sono possibili nette cesure». E tuttavia questo riconoscimento non porta all'annullamento della percezione della diversità, della distanza e della discontinuità. Infatti, «sarebbe fuorviante tentare di riempire con infinite schede la distanza che

¹ P.Prodi, *Cristianesimo e potere*, Bologna, Mulino, 2013, 17.

² *L'evoluzione della mente. Per una teoria darwiniana della coscienza*, Milano, Garzanti, 2006 (orig. ingl.: *A Mind so Rare. The Evolution of the Human Consciousness*). Non ho gli strumenti per valutare questi studi.

separa le espressioni del pensiero medievale dalle varie forme del pensiero moderno *che proprio su quella distanza ha costruito la coscienza della modernità*».³

II. Come si è formato il sistema simbolico cristiano e perché non ha prodotto scienza, ma ha solo utilizzato scienza

La mia domanda è se la teologia cristiana antica si sia formata per un grandioso progetto culturale, in funzione del tentativo di creare un sistema simbolico complessivo di tutta la società antica.

I. L'azione creativa: le basi del nuovo sistema simbolico.

a. *Una visione storica universale.* Il nuovo sistema simbolico prodotto dal cristianesimo si basò essenzialmente su due pilastri: da un lato sulla cristologia e sulla teoria trinitaria e dall'altro sulla Bibbia cristiana (composta di Antico e Nuovo Testamento). La metafora dei due pilastri può indurre in errore perché più che due elementi separati e distinti, la teologia cristiana e la Bibbia cristiana sono le fibre profondamente interconnesse di una tessitura che elabora una rappresentazione complessiva. Il Dio unico cristiano era il creatore dell'universo e perciò stava all'inizio della storia. La Bibbia nei primi 11 capitoli della Genesi delinea una storia universale che stabilisce un inizio e abbraccia la storia dei popoli della terra che tutti discenderebbero dai tre figli di Noè. Nell'antichità, come è noto, il principio di legittimazione doveva essere reperito nel passato. Ciò che era antico era considerato fondante e legittimante, come esprime sinteticamente la formula "ciò che è più antico è migliore" (*proteron kreitton*). I primi capitoli del libro della Genesi pongono all'inizio il Dio unico. È lui che crea e forgia il mondo, non una molteplicità di Dei. Probabilmente non si tratta di una creazione *ex nihilo*, quanto piuttosto di un mettere ordine nel caos primitivo, forgiando l'universo mediante una progressiva opera di separazione e ordine. Ma, comunque, non c'è altra potenza divina accanto all'unico Dio creatore. Secondo l'immaginazione dei teologi che hanno creato i primi 11 capitoli della Genesi, il politeismo non è antico, ma una degenerazione di quello che noi con il linguaggio moderno - creato dai platonici di Cambridge nel XVII secolo - chiamiamo "monoteismo". I primi uomini adoravano un solo Dio. Erano "monoteisti". Gli ebrei del mondo antico pretendevano di discendere da una forma di culto pura, la più antica del mondo.⁴ Essi erano i più accreditati, dal punto di vista delle credenziali di antichità, e non i popoli in cui si trovavano a vivere, che peraltro costituivano la maggioranza.

³ T. Gregory, *Speculum naturale*, Firenze, Olshki, 2007, 176, sottolineatura mia.

⁴ M. Simonetti, "Eusebio tra Ebrei e Giudei", *Annali di Storia dell'Esegesi* 14 (1997) 121-134.

I cristiani ereditano questo racconto mitologico ebraico antico contenuto nei primi undici capitoli del libro della Genesi. Nel loro sistema simbolico, la storia di tutta l'umanità ha origine nel Dio monoteista e Gesù Cristo viene a restaurare la perfezione originaria perduta col peccato. Il cristianesimo viene a combattere e sostituire il politeismo che dell'atto creatore antico è stato il tradimento e la degenerazione. Ma il cristianesimo, nella sua visione complessiva e grandiosa, stabilisce anche il punto finale della storia universale. Cristo è infatti il punto omega, la lettera finale dell'alfabeto della storia. Ma è anche l'alfa, l'inizio della storia, colui che la mette in moto indirizzandola verso un obiettivo finale. Cosicché, i cristiani sono in grado di fornire un'interpretazione della storia universale come se fosse retta dal Dio del proprio gruppo che è considerato il Dio di tutta l'umanità e di tutto l'universo. La teologia cristiana, forgiando il dogma cristologico dell'unica persona di Gesù, nella doppia natura umana e divina del Figlio di Dio, permette una visione armonica del rapporto tra l'alto e la perfezione del divino e il basso e l'imperfezione della natura. La teoria della Trinità permette al cristianesimo di parlare di un Dio che crea l'universo e lo regge, che interviene nella storia degli esseri umani a che si rivela ad essi, che agisce a un certo punto per salvare l'umanità e per indirizzarla verso la meta finale sotto la guida di un ceto di sacerdoti che sono in grado di accedere alla fonte del sacro e comunicarlo agli esseri umani, i quali del sacro hanno bisogno per redimersi e per raggiungere la propria piena umanità. Ma il Dio cristiano detiene anche il potere politico. Dio è "re" dell'universo, ma anche "re" della storia, che viene da lui diretta attraverso una serie di domini imperiali che egli - direttamente o indirettamente - assegna volta a volta a certi popoli e ai loro sovrani in una successione di imperi che culminerà con il dominio finale di Dio: il regno di Dio. La concezione giudaica e gesuana di regno di Dio, così carica di valenze politiche oltre che morali e cosmiche, caratterizza politicamente il Dio cristiano.

b. Il potere politico della chiesa. La teologia cristiana considera il Figlio di Dio anche "re" ("Cristo re" secondo una formula fortunata): Cristo è il *pantocrator* in senso sia cosmico che politico e l'imperatore in oriente e la chiesa in occidente detengono parte del suo potere politico sacro. Questa distinzione tra cristianesimo orientale bizantino e cristianesimo latino occidentale è un topos classico che riappare in continuazione da Karl Jaspers a Paolo Prodi e Giovanni Filoramo.⁵

Gaetano Lettieri ha messo in luce la cristologia politica, ad esempio quella di Ambrogio.⁶ «Il cuore della visione trinitaria ambrosiana può, infatti, essere identificato con l'affermazione che il Figlio non vi è pensato tanto come *Verbum* o *Sapientia*, quanto come *Potentia*, *Potestas*, *Virtus*,

⁵ G. Filoramo, *La croce e il potere. I Cristiani da martiri a persecutori*, Bari-Roma, Laterza, 2011, 394-397.

⁶ G. Lettieri, "Omnipotentia e subiectio: una teologia trinitaria imperiale. Aspetti della polemica anti-ariana nel "De fide" di Ambrogio."

eterno e volontario atto di dominio del tutto unitario, imperialmente condiviso con il Padre e lo Spirito, non potendosi ammettere una divisione subordinata di natura, potere, atto, volontà divini. [...] Ne deriva, coerentemente, l'ambrosiana svalutazione della dimensione logico-filosofica (e greca!) della ricerca teologica, potenzialmente sempre sediziosa ed eretica, proprio perché "inquisitoria" del mistero e restia alla sottomissione suddita. [...]. Non ci si deve pertanto stupire – continua Lettieri - se la raccomandazione di «*bona caritas et mansuetudo*» (II,15,133) nell'umile sottomissione all'assoluta *potestas* della Trinità, adorata da una *fides* puramente recettiva, sottratta all'empietà della dialettica ragione eretica (cf. II,15,132-134), culmini in una martellante, impressionante invocazione alla guerra santa, alla guerra nicena, alla guerra in nome della *potestas* trinitaria intrapresa dall'imperatore Graziano. «Ma io non devo, o imperatore, trattenermi più a lungo, poiché tu sei intento alla guerra e stai meditando come riportare vittoriosi trofei tra i barbari. Avanza apertamente, protetto dallo scudo della fede, impugnando la spada dello Spirito, avanza verso la vittoria già promessa nei tempi passati e profetizzata dagli oracoli di Dio. Infatti Ezechiele già in quei tempi profetizzò che avremmo avuto una devastazione e ci sarebbero state guerre contro i Goti (cf. *Ezech* 39,10-12) [...] Codesto Gog è il Goto». La conclusione di Lettieri mantiene tuttavia la dualità tra funzione politica e funzione spirituale della chiesa nel cristianesimo occidentale: «Sarà comunque soltanto l'innovativa e neoapocalittica teologia politica di Agostino a mostrare (petersonianamente!) come la dialettica tra onnipotenza e gratuità, trascendenza/escatologia e donazione/kenosi determini la messa in questione radicale di ogni grandezza secolare, la demitizzazione e la decostruzione non soltanto di un potere assoluto teologico-politico terreno, ma persino della cristianità trionfante, sia essa quella del potere imperiale costantiniano, che quella teocratica del potere monocratico ecclesiastico, di quel superbo *appetitus unitatis et omnipotentiae* che il papa di Roma, potente erede di una logica romana e ambrosiana del primato teologico-politico, cominciava a dispiegare con straordinaria lungimiranza. Il che significa dover pensare, all'interno della tradizione teologico-politica latina, un conflitto riassumibile in una formula: *autentico agostinismo politico contra ambrosianesimo politico*».⁷

c. *Un vasto giacimento simbolico.* La Bibbia veicola però anche un enorme bacino di simboli che diverranno centrali per le culture cristiane e le società dominate dai cristiani: dal mito della creazione, alla leggenda del diluvio, dell'arca di Noè e della divisione dell'umanità in tre tronconi, alla torre di Babele, all'epopea dei patriarchi (si pensi solo alle leggende di Abramo), il ciclo di Mosè, le piaghe d'Egitto, il passaggio del Mar rosso, la traversata del deserto, la conquista

⁷ Ivi, 000-000.

della terra. E poi le evocative figure di Giobbe, Giona, Esther, Giuditta, e quelle dei profeti da Elia e Eliseo fino a Isaia e Geremia. E l'elenco potrebbe continuare.

2. *Azione sostitutiva.* Tutto questo universo simbolico intende *sostituire*, vuole *sostituire* il sistema simbolico precedente, quello greco-romano che si poneva come espressione e spiegazione di tutta la società. Quel sistema simbolico antico era basato sulla mitologia e sui poemi omerici, sulle pratiche religiose dei templi, sul sistema iconografico dell'arte e del teatro antichi. Si basava poi su un insieme di pratiche e ideologie politiche, ma aveva anche al suo interno un terzo elemento fondamentale: un elemento critico e dialettico, costituito dalla filosofia (comprendente anche la scienza della natura e l'astronomia) e dalla scienza medica.

Il cristianesimo, attingendosi a conquistare tutta la società antica, pretendeva di cristianizzarla nella sua interezza e di costituire i fondamenti della vita associata e perciò proponeva un sistema simbolico che fosse espressione cristiana di ogni aspetto singolo della vita sociale e di tutto l'insieme della struttura culturale. Se il cristianesimo era la base fondamentale della cultura, tutto il sistema simbolico, che spiegava ed esprimeva la società intera, doveva essere cristiano.

La creazione del complesso sistema teologico cristiano richiese un periodo di formazione di alcuni secoli, e culminò negli assetti teologici di Agostino (per il mondo latino) e nella teologia bizantina (per quello greco), nei corpora di leggi di Teodosio e di Giustiniano, nell'elaborazione di una iconografia pubblica cristiana e nell'organizzazione cristiana dello spazio e del tempo. Il significato ultimo di questa creazione sta nell'intento di elaborare un sistema simbolico complessivo che sostituisse il sistema simbolico della mitologia greca e romana. La Bibbia sta ora al posto di Iliade, Odissea e Eneide, la teologia al posto della mitologia, l'iconografia cristiana al posto dell'immaginario dell'arte classica, il sistema giuridico cristiano regola i rapporti sociali, il tempo è regolato da un calendario cristiano che segue un anno liturgico e cadenza il tempo secondo la visione cristiana della storia, la settimana è cristianizzata, lo spazio ruota attorno alla chiesa, le città sono strutturate secondo un sistema di simboli cristiani.

Ripeto: il significato ultimo della creazione della teologia cristiana sta nell'intento di costituirsi come sistema simbolico collettivo della società in sostituzione del sistema simbolico classico che ruota attorno alla mitologia, alla filosofia e all'arte figurativa classica. Studiare la storia della teologia cristiana senza rendersi conto della sua funzione culturale, sociale e politica è perdere di vista lo scopo principale per il quale venne elaborata. I cristiani non svilupparono una teologia così a lungo e in modo così ampio perché amavano le idee più che le realtà della vita quotidiana,

non per una vocazione filosofica e teorica insita nella religione cristiana (la religione della cosiddetta verità), ma perché volevano sostituire il sistema simbolico delle altre religioni con uno nuovo.⁸

3. *Azione distruttiva.* La formazione della teologia cristiana come sistema simbolico sostitutivo di quello greco-romano non consistette solo nella *creazione* della teologia cristiana e nella formazione della Bibbia cristiana in modo che potessero produrre un universo simbolico di grandezza almeno pari a quello della mitologia dei poemi omerici della tragedia e dell'arte greca. *Aveva anche bisogno di un'opera distruttrice*, che implica potere politico. Per creare un nuovo sistema simbolico è anzitutto necessario che vengano distrutti sia i luoghi della trasmissione del vecchio sistema simbolico sia il potere politico che li impone alla popolazione. E per far questo è necessario avere la possibilità di farlo e ciò può essere garantito solo dal fatto che si possiede il potere politico.

Un sistema simbolico non si può affermare su tutta una società senza un'azione sistematica di distruzione. Si doveva cioè distruggere ciò che garantiva la diffusione del sistema simbolico precedente e concorrente. Perciò si procedette alla distruzione di teatri, alla distruzione dei templi o alla loro trasformazione in chiese e santuari cristiani. Templi e teatri erano, infatti, luoghi della trasmissione dell'universo simbolico antico grazie ai riti e alle rappresentazioni. Bisognava distruggere anche gli altari che avevano significato politico. Emblematico è qui la chiusura dell'altare della Vittoria di fronte alla curia senatoriale. Il drammatico dibattito tra Simmaco e Ambrogio ne è testimonianza.

Bisognava anche distruggere le scuole filosofiche come avvenne alla fine del V secolo. Ma i cristiani dovettero anche cristianizzare il diritto, interpretare cristologicamente la Bibbia ebraica per sottrarla completamente al possesso culturale degli Ebrei. L'interpretazione cristologica e allegorica ha uno scopo primariamente distruttivo: eliminare la possibilità che la Bibbia fosse veicolo di trasmissione dell'ebraismo.

Oltre al potere politico, il cristianesimo mise in atto una serie di potenti strumenti rituali cosicché attraverso il culto radicato territorialmente si poteva trasmettere capillarmente il nuovo sistema simbolico. Il complesso rituale cristiano non ha solo una valenza spirituale e morale, non serve solo alla comunicazione dei beni di salvezza, ma anche alla trasmissione, diffusione e conservazione di un sistema simbolico in grado di determinare la pratica di vita, il modo di pensare

⁸ L'Italia è forse il paese che una più alta tradizione accademica di studio della storia della teologia cristiana grazie al prof. Manlio Simonetti e alla sua scuola. Una sintesi straordinaria di questa scuola è ora in E. Prinzivalli – M. Simonetti, *La teologia degli antichi cristiani (secoli I-V)*, Brescia, Morcelliana, 2012, al centro di un interesse particolare in *Annali di Storia dell'Esegesi* 31/1 (2014) 221-237.

e di sentire della popolazione. Si tratta, in sostanza, della creazione di riti collettivi fondanti per la memoria collettiva.⁹

4. *Assunzione e risignificazione.* Vi sono però almeno altri due fattori che complicano e rendono estremamente intricate e non semplificabili le culture cristiane. Anzitutto, l'assunzione dell'elemento critico della tradizione antica: la filosofia e la scienza (che porterà alla continua oscillazione tra platonismo e aristotelismo). In secondo luogo, non certo in ordine di importanza, la risignificazione dei simboli antichi (iconografia assunta e risignificata: ad es.: Iside, l'orante, il buon pastore, ecc.); una degiudaizzazione e una depaganizzazione del cosmo sacro e dell'astronomia antica che vengono risignificati in senso cristiano.

Dapprima, nei primi secoli di esistenza del cristianesimo, i cristiani non sentirono il bisogno di far progredire la scienza antica. Essendo una minoranza che solo molto lentamente conquistò il potere politico e impose agli altri la sua maggioranza, nei primi secoli essi si limitarono a elaborare una propria visione del mondo che rispondesse ai problemi fondamentali della società del tempo. Ne sono esempi altissimi il *De principiis* di Origene e il *De doctrina christiana* di Agostino.

Il cristianesimo, come già prima di esso aveva fatto il giudaismo ellenistico, si serviva e si innestava anche sulla filosofia antica che sempre aveva esercitato una funzione critica rispetto alla mitologia tradizionale. Con l'idea del *logos spermatikos* e della rivelazione primigenia, il cristianesimo poteva perciò assumere l'eredità della filosofia greca pensandosi in continuità con essa, anzi costituendone l'inveramento. Qui non si trattava più di sostituzione, ma di assunzione e sviluppo, di un elemento della cultura antica giocato contro gli altri. Anche la modernità procederà seguendo - a volte, non sempre - questa strategia nei confronti della tradizione cristiana precedente. Non si trattava di porsi il progetto distruttivo ed ampiamente impossibile di negare la teologia cristiana, ma di trovare al suo interno degli elementi assumibili dalla modernità contro altri che non potevano più essere mantenuti.

III. Le condizioni per la nascita di un nuovo sistema simbolico moderno

Tre fattori introdotti dalla modernità sono da ricordare per affrontare il nostro problema. Anzitutto, *la creazione di una nuova base epistemologica* che ha valore universale e non è limitato ad una sola cultura. In secondo luogo, *una mutazione nella organizzazione del vivere associato*, riassumibile nella creazione dello stato moderno e cioè nella pratica e nella teoria della politica. Ad essa è connessa una mutazione profonda nella concezione del sacro e dei suoi rapporti con la

⁹ P. Connerton, *How Societies Remember*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

politica. Infine, la modernità rappresenta per l'Europa *l'incontro con culture altre* a partire dalle grandi "scoperte" della fine del Quattrocento (ma anche il recupero di quelle antiche) verso un confronto o globalizzazione culturale planetaria. Globalizzazione e nascita di una scienza delle religioni comparate sono due fattori che si legano.¹⁰ Non si tratta di idee astratte, ma di esperienze concrete collettive: i paesi cristiani incontrano per la prima volta in modo massiccio e continuativo altri paesi con altri popoli e altre culture e religioni. Alcune delle quali estremamente complesse e molto più antiche della cultura cristiana.

1. *la creazione di una nuova base epistemologica*. Credo che il segno forse principale della distanza e discontinuità segnato dalla modernità, rispetto alle epoche e ai modi antichi di conoscere e organizzare la vita, sia l'apparire della scienza moderna e del suo metodo di analisi scientifico della natura. Emblema di questo passaggio è il metodo scientifico teorizzato e praticato da Galileo Galilei.¹¹ Il punto su cui concentro il fuoco dell'attenzione è *la creazione di una nuova base epistemologica grazie al metodo scientifico, non basato sulla cultura tradizionale, ma sullo studio scientifico della natura*.

Mi sembra di poter concordare con quanto tanti anni fa scriveva Karl Jaspers. La scienza "ha prodotto una profonda frattura nel corso della storia umana".¹² Jaspers era però consapevole del fatto che la scienza introduce - sì - un mutamento radicale ed epocale che però non investe la massa complessiva degli uomini, se non con la produzione tecnica che dalla scienza deriva: "solo pochi uomini sono pienamente consapevoli" di questa svolta epocale, "mentre la massa degli uomini continua a vivere nelle forme di pensiero prescientifico, pur utilizzando i prodotti della scienza" (la frase successiva di Jaspers che prende ad esempio i popoli che egli definisce "selvaggi" è talmente offensiva e violenta che non posso neppure pronunciarla e mi è totalmente estranea). Ma anche Galilei ne era consapevole, all'inizio degli anni Venti del XVII secolo, come emerge dalla dedica del *Dialogo dei massimi sistemi*:

La differenza che è tra gli uomini e gli altri animali, per grandissima che ella sia, chi dicesse poter darsi poco dissimile tra gli stessi uomini, forse non parlerebbe fuor di ragione. Qual proporzione ha da uno a mille? e pure è proverbio vulgato, che un solo uomo vaglia per mille, dove mille non vagliano per un solo. Tal differenza dipende dalle abilità diverse degl'intelletti, il che io riduco all'essere o non esser filosofo; poichè la filosofia,

¹⁰ Vedi G. Stroumsa, *A New Science: The Discovery of Religion in the Age of Reason*, Cambridge, Harvard University Press, 2010.

¹¹ M. Pesce, *L'ermeneutica biblica di Galileo e le due strade della teologia cristiana*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005.

¹² K. Jaspers, *La fede filosofica*, Milano, Raffaello Cortina, 2005, 221.

come alimento proprio di quelli, chi può nutrirsene, il separa in effetto dal comune esser del volgo, in più e men degno grado, come che sia vario tal nutrimento.

La scienza coesiste con il sistema simbolico della società diffuso tra il volgo. Qui nasce il punto fondamentale da cui sorgono una serie di questioni. Le grandi masse e anche molta parte della classe dirigente delle società moderne continuano a utilizzare una spiegazione della realtà che trova la sua base nella rappresentazione fornita dal sistema simbolico tradizionale forgiato sostanzialmente dal cristianesimo in età antica e medievale.

Gli interrogativi che mi pongo sono dunque molteplici. In che misura la modernità è riuscita a produrre un sistema simbolico alternativo a quello “volgare”? Fino a quando rimane prevalente l’antico sistema simbolico e fino a quando ha continuato a determinare i modi di vita di pensare e sentire della gente? In che misura la modernità è riuscita a sostituire l’antico sistema simbolico? Il sostituire un sistema simbolico con un altro è, infatti, cosa ben diversa dal produrre un sistema simbolico nuovo. Perché un nuovo sistema simbolico possa sostituire quello precedente è richiesto, infatti, necessariamente l’esercizio di un potere politico che sia in grado di imporre a un’intera società quel nuovo sistema simbolico.

Scriveva Jaspers:

“La scienza progredisce metodicamente, per il suo carattere apodittico e universalmente valido ottiene un consenso effettivamente unanime, è criticamente consapevole dei suoi procedimenti e sistematicamente sicura degli ambiti che va via via conquistando: non è mai conclusa, ma vive continuamente in un progresso che la conduce nell’imprevedibile. Tutto ciò che appare nel mondo diventa oggetto della sua indagine; scopre ciò che prima nessuno aveva presentato; rende più acuta e più chiara la nostra coscienza dell’ente e fornisce le premesse necessarie all’azione pratica e alla produzione che si effettua nel mondo in vista di finalità che essa non pone, ma trasforma in oggetto della propria ricerca. La scienza è condizione indispensabile per la ricerca filosofica. Ma proprio dalla scienza è nata una situazione spirituale che oggi ha condotto la filosofia a esigenze di chiarezza e di difficoltà del tutto sconosciute alle epoche precedenti.”¹³

Ma è qui che si fa luce la diversità sistemica della modernità. La base del sistema simbolico è non-tradizionale. O meglio non nasce come, e non consiste in, un momento dialettico rispetto ai saperi tradizionali, ma come atto fondativo che si basa su procedimenti analitici di porzioni di natura misurabili ed analizzabili con strumenti scientifici (e non con i puri sensi naturali). Siamo di fronte ad una creazione conoscitiva sia nel suo oggetto che nel suo metodo di analisi, in grado di costruire un intero edificio culturale, senza basarsi sui dati tradizionali.

¹³ *La fede filosofica*, 222.

Il copernicanesimo, infatti, poneva necessariamente alla teologia cristiana (e non sempre soltanto a quella cattolica) una serie molto vasta di questioni che hanno almeno tre aspetti diversi: 1. quale sia la natura della verità della Bibbia e della rivelazione cristiana; 2. quale sia il legame del credo cristiano con l'astronomia antica; 3. quale sia il rapporto tra cristianesimo e cultura.

Alla fine del Cinquecento, come del resto già da molto tempo prima, l'adesione alla visione tolemaica dell'universo significava anche l'adesione a una visione cosmologica nella quale tutte le concezioni biblico-cristiane erano state inserite coerentemente. Questa visione cosmologica non era solo né primariamente una teoria scientifica, ma una visione sacra e coerente del cosmo nella quale il cristianesimo si collocava organicamente, adempiendo così a sua volta alla funzione di essere una compiuta visione dell'universo. Di questa sintesi complessiva che inquadra la vicenda esistenziale, storica e cristiana dell'uomo all'interno di un cosmo che dall'inferno si estende al paradiso, Dante era un'espressione poetica sublime che in continuazione era fatta oggetto di riflessione e commento. La divina Commedia è una delle rappresentazioni più influenti del sistema simbolico cristiano antico.

Il copernicanesimo aveva così un impatto su concezioni, profondamente radicate non primariamente nel cristianesimo, ma nel mondo antico stesso. Il cristianesimo fin dalle origini aveva fatto proprie quelle concezioni. La scienza moderna ha quindi una conseguenza secondaria enorme: mette in luce che il cristianesimo appartiene ad una cultura antica più di quanto si potesse prima pensare: è un fenomeno del mondo antico. La scienza moderna aiuta perciò anche a costruire visioni della storia umana con altre periodizzazioni e a includere in queste periodizzazioni fenomeni come il cristianesimo che altrimenti sembrerebbero rappresentare delle svolte culturali che invece non rappresentano.

Fondamentale è che in età moderna vengano create istituzioni di ricerca autonome rispetto alla facoltà teologiche. Soprattutto le accademie più che le università, nelle quali ultime l'influsso ecclesiastico continuò ad essere molto forte. Si pensi solo, fra i molti esempi possibili, alla Royal society o all'Accademia dei Lincei create ambedue nel XVII secolo. Il che non vuol dire che in queste accademie non fossero presenti anche teologi e prospettive confessionali e apologetiche.¹⁴

Il fatto, però, che il cristianesimo fin dalle origini avesse fatto proprie concezioni scientifiche antiche che la modernità rendeva ora inutilizzabili, aveva delle *conseguenze anche per la sopravvivenza* di quelle antiche concezioni. Fino a quando il cristianesimo rimane legato ad una concezione prescientifica quella visione pre-scientifica continua a essere tramandata nella società. E

¹⁴ Si tratta di un processo molto lungo. Si pensi che solo negli anni Sessanta del XX secolo si avranno Dipartimenti di studi religiosi distinti dalle facoltà teologiche sia negli Stati Uniti sia in Europa.

siccome le istituzioni cristiane rimangono nella modernità forti, capillari e potenti, anche politicamente, ecco che la visione prescientifica del mondo continua a permanere per tutti i secoli della modernità e a permeare ogni aspetto della vita individuale e collettiva. E ciò continuerà fino a quando esisteranno istituzioni scientifiche ma anche istituzioni ecclesiastiche; e fino a quando continueranno a coesistere pratiche di ricerca scientifica sulla natura insieme a pratiche di esegesi dei testi biblici.

Proprio per questo, mi domando se la storia della scienza moderna e dei suoi contrasti con la teologia - che è stata fatta tante volte dalla nascita del copernicanesimo all'evoluzionismo - non possa essere ripensata anche come storia della progressiva costruzione di elementi di un sistema simbolico nuovo da parte della modernità. Penso, anzitutto, alla storia della terra che sostituisce un'immagine estremamente più ampia della distesa temporale di quanto non facesse la Bibbia con i suoi circa 6000 anni che permetteva di ricostruire. Penso, poi, all'immagine del corpo umano che la nuova anatomia e la teoria della circolazione del sangue producono. E che sempre costituiscono una critica più o meno diretta all'immagine basata sul sistema simbolico cristiano.

Io mi domando se una delle prime potenti produzioni di rappresentazioni simboliche complessive della modernità non sia l'immagine del cosmo prodotto dal copernicanesimo. Ma affinché questa rappresentazione simbolica divenisse un patrimonio comune a molti si sarebbero attraversati secoli di continue battaglie per ostacolarne la diffusione (vedi Figura 1 e 2).

2. Una mutazione nella organizzazione del vivere associato. La nascita dello stato moderno e le dichiarazioni dei diritti dell'uomo. Il secondo elemento creativo di un nuovo sistema simbolico moderno è quello di ordine politico. Anche in questo caso dovremmo tenere conto che il processo di trasformazione implicava non solo dei percorsi *creativi* complessi, ma anche di distruzione e sostituzione di quelli precedenti e perciò di esercizio di potere politico. È essenziale rendersi subito conto del fatto che senza un'eliminazione o almeno una limitazione e neutralizzazione del potere politico delle chiese non sarebbe stato possibile diffondere un nuovo sistema simbolico sull'insieme della società.

a. La questione del sacro e dello spazio politico da Edipo a Locke. La scena iniziale dell'Edipo re di Sofocle mostra la piazza dinanzi alla reggia d'Edipo. Una moltitudine di persone, con rami avvolti in bende di lana, si lamenta. Quando Edipo appare sulla soglia chiede: "perché, venuti alle mie soglie, tendete i rami supplici? D'incensi, di peani, di pianti, è piena tutta la città."

Il sacerdote gli spiega che “distrutti i frutti della terra [...]: distrutti i bovi delle mandrie, e i parti delle donne, che a luce più non giungono: e il dio che fuoco vibra, l'infestissima peste, su Tebe incombe”. Nello svolgimento della tragedia l'oracolo spiegherà che la carestia e il cessare della fertilità della terra degli animali e delle donne è dovuto ad una colpa molto grave del re.

Lo schema culturale che soggiace alla tragedia è chiaro. Una forza sacra divina sta nel re che gli permette di garantire al territorio che è suo la fertilità della terra, degli animali e delle donne, il benessere e la salvezza del popolo. Se il re viene meno ai suoi compiti gli viene tolta questa forza sacra e il suo territorio e il suo popolo precipitano nella carestia e nella distruzione.

Se ci volgiamo alla Bibbia ebraica troviamo la medesima concezione culturale. Nel libro della Genesi, alcuni testi (Gen. 12,1-3; 12, 5-7; 13,14-18; 15,18-19; 17,1-6) associano obbedienza e culto a Dio con la presa di possesso di un territorio e con il dominio sui popoli che lo abitano. Ne menzionerò solo due. Il primo è Gen 15,18¹⁵ dove Abramo riceve la promessa di un immenso territorio dal Nilo all'Eufrate. Il secondo è Gen 17,8 (vedi anche 12,6-7) dove la terra promessa è solo la terra di Canaan.¹⁶ In questi due passi la divinità promette a una particolare persona o leader il possesso di un paese, un territorio. Il presupposto culturale di questi testi sembra essere che non vi è territorio senza un proprietario e che non vi possa essere possesso di un territorio senza protezione divina.

Molto tempo dopo la redazione del libro della Genesi, questa concezione fu elaborata in forma rituale nell'esecuzione della preghiera dello *Shema' Israel*. In essa, il possedere la terra oppure al contrario essere esiliati da essa è la conseguenza dell'obbedienza e culto all'unico vero Dio (o al contrario della disobbedienza alle sue leggi), come possiamo leggere in un passo del Deuteronomio (11,13-17):

Ora, se obbedirete diligentemente ai comandi che oggi vi dò, amando il Signore vostro Dio e servendolo con tutto il cuore e con tutta l'anima, io darò al vostro paese la pioggia al suo tempo: la pioggia d'autunno e la pioggia di primavera, perché tu possa raccogliere il tuo frumento, il tuo vino e il tuo olio; farò anche crescere nella tua campagna l'erba per il tuo bestiame; tu mangerai e sarai saziato. State in guardia perché il vostro cuore non si lasci sedurre e voi vi allontaniate, servendo dei stranieri o prostrandovi davanti a loro. Allora si accenderebbe contro di voi l'ira del Signore ed egli chiuderebbe i cieli e non vi sarebbe più pioggia e la terra non darebbe più i prodotti e voi perireste ben presto, scomparendo dalla fertile terra che il Signore sta per darvi.

¹⁵ “In quel giorno il sSignore fece un'alleanza con Abramo dicendo: ‘ai tuoi discendenti I dò questa terra dal fiume dell'Egitto fino al grande fiume, il fiume Eufrate” (Gen 15,18).

¹⁶ I due tipi di estensione territoriale potrebbero forse corrispondere a due fasi storiche nella redazione del libro della Genesi.

La relazione gli esseri umani e la divinità è concepita come un *do ut des*. L'esigenza umana primaria è la possibilità di occupare un territorio per potere alimentare persone e animali. Il possesso e la fertilità del territorio sono assicurati da una divina "benedizione", *berakhah* (Gen 12,2-3), cioè dalla trasmissione di un potere divino o di una forza soprannaturale a un leader particolare in una terra particolare. Il potere soprannaturale è dato dalla divinità solo a leader di popoli non a persone individuali che appartengono ad un popolo.

In questo senso, un Dio, un sovrano, e un territorio costituiscono una specie di unità sistemica. Il possesso e la fertilità di una terra è in pericolo quando il sovrano non è fedele ai doveri e alla moralità tradizionale. Il potere del sovrano è un potere di tipo sacro. La divinità o la forza sacra soprannaturale viene concessa a un popolo e al suo territorio solo mediante il sovrano, investito dalla forza sacra. Non si dà potere politico senza investitura sacra del sovrano, senza l'incorporazione del sacro nel sovrano, il quale comunica questa forza sacra alla sua gente nel suo habitat, nel territorio che possiede. La potenza del sacro non è isolabile dal potere politico e il potere politico non è isolabile dalla fertilità e dalla salvezza della popolazione su una terra specifica. Neppure il culto alla divinità (ciò che oggi con termine contemporaneo chiamiamo "religione") è isolabile da una dimensione territoriale specifica. Ognuno dei tre elementi di questo sistema (un dio, un sovrano un territorio) è collegato agli altri due. Il sacro con un sovrano che detiene il potere politico e con la terra su cui vive il popolo su egli cui esercita il suo dominio. Il sovrano a sua volta non è isolabile dal potere sacro in lui incorporato, né dalla fertilità della sua terra e del suo popolo. La terra non è isolabile dal popolo che la abita e dalla forza sacra ad essa comunicata dal sovrano. E anche la forza del sacro non è isolabile dalla figura del sovrano e dal suo manifestarsi come forza vivificante in un popolo che abita il proprio territorio.

La mia ipotesi è che solo nel XVII secolo viene a sgretolarsi questo rapporto sistemico tra sacro, potere del sovrano e territorio. La vera detentrica del sacro sulla terra, che nella concezione cristiana è la chiesa, tende perciò ad essere ridotta ad una associazione volontaria priva di potere politico e di dominio territoriale. Il potere del sovrano viene svincolato dalla sacralizzazione che gli conferiva la chiesa. La fertilità della terra e del popolo viene svincolata sia dal potere del sovrano che dal potere ecclesiastico. La *Lettera sulla tolleranza* di John Locke elabora una teoria della natura delle chiese per le quali esse sono soltanto delle libere associazioni, all'interno dello Stato, senza il bisogno di un dominio temporale. Dio non appare più come una forza sacra che esercita un dominio territoriale sulla terra affidato a un sovrano e a un popolo o ad una chiesa che lo rappresenti nel mondo.

Questo mutamento, nella concezione del rapporto dell'uomo con Dio, un mutamento che implica l'eliminazione della dimensione di un dominio territoriale della chiesa e del sacro, sarà oggetto di un lungo dibattito che inizia nei secoli XVI-XVIII. Ma di questo parlerò dopo.

Se l'immagine più riassuntiva della nuova visione scientifica moderna del mondo è la raffigurazione copernicana del cosmo, a livello politico i simboli sistemici più rappresentativi sono invece dei testi: le dichiarazioni dei diritti dell'uomo. Assumerò come esemplare quella del 28 settembre del 1776, proclamata in Pennsylvania, di cui riporto qui di seguito i primi due principi:

I. Tutti gli uomini sono nati egualmente liberi ed indipendenti, ed hanno certi naturali, innati e inalienabili diritti, tra cui sono il godimento e la difesa della vita e della libertà, l'acquisto, il possesso e la protezione della proprietà, il perseguire ed ottenere felicità e sicurezza.

II. Tutti gli uomini hanno un diritto naturale e inalienabile di venerare Dio Onnipotente in accordo ai dettami della loro stessa coscienza e ragione. Nessun uomo dovrà, o potrà, essere costretto per legge ad attendere a qualunque culto o ad erigere e sostenere un edificio di culto o mantenere un ministro contro la sua libera volontà o consenso. Né può un uomo, che afferma l'esistenza di un Dio, essere per legge privato o escluso da qualsiasi diritto civile come cittadino, a causa dei suoi sentimenti religiosi o particolare modo della sua confessione. Nessuna autorità può o dev'essere conferita o assunta da qualsiasi potere, per interferire o in qualunque maniera controllare il diritto di coscienza nel libero esercizio del culto.

Il potere è ormai tendenzialmente non nel sovrano, ma in ogni singolo individuo, la forza divina è nel singolo concessa da Dio per natura, per nascita, ad ogni persona indipendentemente da sesso, censo, religione e etnia.

3. *Una presenza ebraica come fattore rilevante nella cultura europea.* Di una fondamentale presenza ebraica moderna è un esempio già alla fine del XVI secolo Isacco di Troki, un ebreo caraita con il suo *Rafforzamento della fede* (1593).¹⁷ L'opera rifiuta, su base esegetica, l'interpretazione cristiana, cristologica, della Bibbia ebraica (che i cristiani chiamano Antico Testamento). Poi nella seconda parte mostra come le interpretazioni che il Nuovo Testamento offre di passi della Bibbia ebraica sono errati. Gesù infine non voleva fondare una nuova legge, ma attenersi a quella di Mosè. In sostanza, questo ebreo caraita vuole restituire agli ebrei il proprio testo sacro mostrando la non attendibilità dell'interpretazione cristiana. Tale interpretazione cristiana, dando ai testi un senso allegorico e cristologico, sottraeva di fatto la Bibbia agli Ebrei togliendo loro la propria base legittimante e assumendola per sé. Questa non è soltanto

¹⁷ *Faith Strengthened* (trad. Moses Mocatta, Introduzione di Trude Weiss-Rosmarin, 1850, New York, Ktav, 1970).

un'operazione esegetica, ma un'operazione che ha un significato e uno scopo culturale in senso lato. Tende a rendere legittima la presenza ebraica e a restituire agli ebrei la loro identità e il loro testo sacro. Tende a ridefinire anche la identità cristiana assegnandole solo un ruolo "regionale" e non universale in Europa. La stessa figura di Gesù non legittima l'attuale assetto cristiano. La sfida è radicale: richiede da parte cristiana una ridefinizione del proprio fondamento, una ricomprensione su basi storiche e filologiche sia del testo fondante della Bibbia cristiana (Antico e Nuovo Testamento) sia della stessa figura di Gesù e del rapporto delle chiese con essa. Questa ridefinizione in realtà le chiese cristiane e le loro teologie non riusciranno se non a darla se non dopo la Shoah e solo parzialmente.¹⁸ Nel XVII secolo sarebbe un errore pensare solo a Baruch Spinoza. Come ha scritto Gianni Paganini, "la sua storia troppo peculiare rischia di oscurare il contributo di personalità meno importanti dal punto di vista filosofico e tuttavia assai rilevanti per la circolazione clandestina delle idee nell'arco che va dal 1680 al 1750 e che è stato efficacemente descritto da Jonathan Israele come 'Radical Enlightenment'".¹⁹ Tra questi sta anche Isaac Orobio, con le sue *Previsiones divinas contra la vana idolatría de las gentes* del 1670 o la *Philosophia libera* di Isaac Cardoso del 1673.²⁰ L'opera di Orobio è importante perché presenta una visione confessionale ebraica delle origini cristiane. L'opera è certamente confessionale e polemica. Ma testimonia come la pluralità delle interpretazioni della base del sistema simbolico europeo si giochi in un confitto di posizioni tra le quali una nuova presenza importante entra in scena. Almeno dal XVI secolo l'ebraicità di Gesù diverrà uno dei punti di riferimento per ricostruire la figura storica di Gesù.

Ma il punto fondamentale è un altro. Gli ebrei andavano acquistando per la prima volta, pur con grande fatica e cominciando da una comunicazione spesso clandestina, un proprio posto autonomo nella cultura europea. Per il compimento di questo processo bisognerà, tuttavia, aspettare la fondazione dello Stato di Israele nel 1948 (riconosciuto, però, dalla chiesa cattolica solo nel 1993) e gli anni Sessanta del Novecento in cui appaiono istituzioni accademiche non confessionali in cui docenti ebrei stanno alla pari con docenti di altre appartenenze. Nella situazione che va nascendo in età moderna gli ebrei possono riproporre ai cristiani il dato di fatto iniziale della storia

¹⁸ E, anzi, oggi certi settori della teologia tornano a difendere la teoria dell'Unità dei due Testamenti e l'interpretazione cristologica della Bibbia ebraica e pretendono negare il nome di Bibbia ebraica per cristianizzare il testo base della religione ebraica con il nome di Antico Testamento.

¹⁹ "Orobio e i suoi lettori dall'Ebraismo all'Illuminismo", Premessa a M. Silvera, *Isaac Orobio de Castro, Previsiones divinas contra la vana idolatría de las gentes. I*, Firenze, Olschki, 2013, VIII. J. Israel, *A Revolution of the Mind. Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*, Princeton, Princeton University Press, 2010.

²⁰ Y.Ch. Yerushalmi, *Dalla corte al ghetto : la vita, le opere, le peregrinazioni del marrano Cardoso nell'Europa del Seicento*, Milano, Garzanti, 1991

cristiana e cioè che il cristianesimo non è il Verus Israel perché il Verus Israel è rappresentato solo dagli ebrei. La Bibbia ebraica è un fatto ebraico e non cristiano, Gesù è un ebreo e non un cristiano. Ma questo è possibile solo per un fatto politico, perché vanno formandosi istituzioni statali basate su uno dei pilastri sistemici della modernità: la dichiarazione dei diritti naturali dei singoli, istituzioni statali che permettono l'espressione libera agli ebrei. Si rivela ora la natura essenzialmente politica del sistema simbolico cristiano antico basato sulla espropriazione politica e culturale dei fondamenti dell'esistenza degli ebrei come popolo. La teologia cristiana che dovrà vivere in una nuova situazione epistemologica, politica e culturale non riuscirà quasi mai a comprendere questa mutazione radicale che la avrebbe obbligata a comprendere di non potersi più basare sull'espropriazione politica e culturale del popolo ebraico. L'antico sistema teologico cristiano (e l'insieme simbolico su di esso fondato) si rivelava nella sua natura di espressione dell'assetto dell'impero romano cristiano antico e dell'Ancien Régime più che espressione dell'atteggiamento di Gesù verso il suo ambiente giudaico nel contesto ellenistico-romano.

IV. La modernità come dualità, opposizione dialettica, erosione del sistema simbolico cristiano

La modernità nel suo sorgere si trovava di fronte a società cristiane, in Europa, in cui l'organizzazione urbanistica ruotava attorno ai simboli della religione cristiana. Nella struttura cittadina, la centralità fisica della chiesa cattedrale e la disposizione spaziale delle chiese principali, e degli edifici in cui si esercitava il potere, esprimevano urbanisticamente un'organizzazione gerarchica della società in cui la religione sanciva simbolicamente ogni aspetto. I ritmi del tempo di ciascun giorno, settimana, mese, stagione e anni erano determinati da una complessa organizzazione culturale che aveva nella religione cristiana la sua rappresentazione simbolica. La rappresentazione del cosmo aveva una struttura fisico-sacrale che abbracciava tutto l'universo dalle profondità dell'inferno fino alle altezze del paradiso. La struttura del cosmo fondamentalmente tolemaica era talmente fusa con la rappresentazione sacrale da rendere quasi impossibile una distinzione. Cultura e cristianesimo erano profondamente intrecciati e anzi difficilmente distinguibili. Nei lunghi secoli precedenti, il cristianesimo o meglio i cristiani, e la loro organizzazione ecclesiastica, erano riusciti, come abbiamo visto, a costruire un sistema simbolico che determinava la vita dell'intera società.

Come spero mostrare in seguito, la modernità si pone come erosione progressiva e sistematica di questo sistema simbolico cristiano che dominava la società.

In età moderna, infatti, sono gli stessi cristiani che praticano e promuovono la scienza, e le istituzioni accademiche scientifiche autonome, pur non facendo parte di facoltà teologiche, non si muovono al di fuori della visione cristiana. Gli scienziati che creano il nuovo metodo scientifico e

scoprono tante leggi della natura oscillano in continuazione tra una visione religiosa e una scientifica del mondo, tanto che è spesso difficile distinguerle in essi, come avviene sia nel caso di Galilei che di Keplero e Newton. Spesso sono istituzioni scientifiche dichiaratamente confessionali che promuovono la scienza, come nel caso di quelle dei gesuiti nel Cinquecento e nel Seicento. Ciononostante, rimane vero, anzi assolutamente certo, che lo svilupparsi delle nuove scienze provocava una critica radicale dei saperi tradizionali e della visione religiosa del mondo. Ne è prova indubitabile il fatto che l'astronomia nuova produceva una nuova cosmologia (che metteva in crisi la cosmologia tradizionale e il cosmo sacro cristiano medievale essenzialmente aristotelico e tolemaico). E la scienza della terra e la scoperta dell'evoluzione producevano una nuova visione della storia universale (che metteva in crisi la visione biblica della storia universale). Ed è ugualmente certo che la scoperta della circolazione del sangue produceva una visione della fisiologia del corpo umano che metteva in crisi la tradizionale concezione della distinzione corpo-anima.

La dualità di atteggiamento si verifica non solo sul piano epistemologico e scientifico, ma anche su quello politico e iconografico artistico. La ragione di questo dualismo e di questa dialettica incessante tra modernità e antico sistema simbolico cristiano sta, come ho già detto, nel fatto che sono gli stessi cristiani ad elaborare una nuova pratica e teoria politica e nuove pratiche e teorie scientifiche. Ma sta anche nel fatto che le istituzioni cristiane (dalle parrocchie alle diocesi, alle molteplici forme istituzionali cristiane) continuano a esistere e a determinare e motivare profondamente i comportamenti, le forme sociali, il modo di pensare e di sentire delle persone.

In altre parole: la modernità ha creato un sistema simbolico nuovo, ma non ha avuto a disposizione il potere politico sufficiente per distruggere e sostituire quello precedente e ha dovuto quindi creare una continua incessante dialettica tra nuovo e antico.

La modernità non riuscirà mai però a eliminare il potere politico delle chiese. Lo stesso moltiplicarsi in età moderna di modelli teorici dei rapporti tra potere politico e potere ecclesiastico (da Bellarmino a Grozio, a Hobbes, e i molti altri), e di diverse soluzioni concrete nei diversi territori europei, indicano che la modernità vive in continuazione in una sorta di dualità dialettica che ora cercherò in qualche modo di indicare.

a. La lotta per l'interpretazione della Bibbia, base del sistema simbolico cristiano antico. La natura escatologica del concetto di regno di Dio di Gesù e la negazione del potere politico della chiesa sono i due temi principali attorno ai quali si svolge la discussione politico teologica sulla

Bibbia. Capitoli fondamentale di questa discussione sono ad esempio il *Leviatano* di Thomas Hobbes e gli scritti di John Toland e Thomas Chubb.²¹

Quale sia la necessità di una interpretazione della Bibbia per la distruzione di una dottrina dello stato lo mostra il *Leviatano* di Thomas Hobbes. In esso le prime due parti sono un trattato di filosofia e di filosofia politica in cui l'autorità dello Stato è fondata su basi razionali ed umane. E questo avrebbe dovuto bastare. Ma l'opera continua nella terza e quarta parte con una accurata analisi della Bibbia e della Chiesa in cui si sostiene che la Bibbia - che è la parola di Dio rivelata - può tramutarsi in legge solo per l'autorità del sovrano perché la chiesa non ha alcun potere politico e il regno di Dio è soltanto escatologico. Dio regnerà solo alla fine dei tempi. La chiesa non si identifica con il regno di Dio e deve eseguire l'esempio di Gesù che non si manifestò come re, ma come consigliere, esortatore, consolatore. Solo alla fine, il Cristo avrà con Dio una funzione regale. Così la dualità tra potere ecclesiastico e politico sarebbe eliminata, secondo Hobbes. Dovrebbe esistere un solo potere, quello del sovrano che si esercita anche sulla religione. Ma il potere del sovrano non è sacrale e non dipende dalla chiesa.

Troviamo la medesima dialettica anche in Locke, da un altro punto di vista. Che senso avrebbe altrimenti se, oltre ai trattati filosofici e politici, Locke producesse anche la *Ragionevolezza del Cristianesimo* (un'opera di teologia e di analisi storica dei testi neotestamentari) e si dedicasse ad un'esegesi filologico-storica paziente e sistematica riga per riga delle lettere di Paolo? Il motivo sta nel fatto che una pura teorizzazione politica e filosofia non basta, bisogna anche dimostrare che l'interpretazione ecclesiastica della Bibbia è errata, perché su di essa si basa il sistema simbolico antico-cristiano che assegna potere politico alle chiese.

Conferma di questa linea di lettura, mi sembra venga anche dall'interpretazione cui la modernità ha sottoposto la figura di Gesù.

La domanda che io pongo è se una delle strade percorse dalla modernità per erodere il sistema simbolico cristiano antico - che non si poteva eliminare e con il quale si doveva perciò fare i conti giorno dopo giorno - non fosse quello di reinterpretare radicalmente una delle sue basi centrali - la figura di Gesù - per mostrare che l'interpretazione ecclesiastica era in realtà priva di legittimità in quanto si basava su una distorcente interpretazione della sua figura autentica. Il recupero della figura di Gesù poteva servire per mettere in luce la deviazione politica della chiesa successiva. Gli

²¹ M. Pesce, "Per una ricerca storica su Gesù nei secoli XVI-XVIII: prima di Hermann S. Reimarus", *Annali di Storia dell'esegesi*, 28/1 (2011), 433-464; Id., "The Beginning of the Historical Research on Jesus in Modern Age", in Caroline Johnson Hodge, Saul M. Olyan, Daniel Ullucci, Emma Wasserman (eds.), *The One Who Sows Bountifully: Essays in Honor of Stanley K. Stowers*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2013, 77-88.

strumenti dell'analisi erano la filologia, il metodo storico, ma anche il confronto culturale e di storia delle religioni che permetteva il recupero della fisionomia ebraica di Gesù.

La figura di Gesù venne così sottoposta in età moderna al fuoco incrociato di diversi fattori (l'umanesimo con il recupero dei testi biblici originali e la produzione di una storiografia autonoma, la riforma protestante con il principio di discontinuità tra parola di Dio e chiesa; l'emergere di studiosi ebrei che si riappropriano della figura di Gesù). Molto importante è la ridefinizione della persona e dell'insegnamento di Gesù nel *Leviatano* di Hobbes e nel *Trattato teologico-politico* di Spinoza, ma il tema è ripreso in senso diverso nelle critiche al potere della chiesa e al recupero della funzione non politica di Gesù nella riflessione inglese come in Locke, Toland e Thomas Chubb. Perveniamo così nel XVI e XVII secolo anche a visioni certamente critiche del cristianesimo e dello stesso Gesù come è testimoniato dal *Trattato dei tre impostori* e dalla *Storia Critica* di d'Holbac

Tuttavia, considerare queste reinterpretazioni della figura di Gesù come l'effetto di un'opposizione «muro contro muro»²² della modernità e del cristianesimo circa i fenomeni religiosi sarebbe un grave errore. Tutte le riconsiderazioni della persona di Gesù che sorgono per motivazioni di carattere più o meno latamente politico non portano né alla negazione della chiesa né alla negazione dell'importanza della figura di Gesù. Anche Thomas Hobbes non nega la chiesa ma pretende che essa, non potendo essere il regno di Dio sulla terra, si limiti ad imitare la funzione assolutamente non politica di Gesù, di consiglio, di insegnamento, di consolazione. Sono solo alcune posizioni estreme che portano a una critica demolitrice sia delle chiese che dello stesso Gesù, ma si tratta di posizioni abbastanza isolate, seppure significative di un clima.

Ognuna delle posizioni di revisione della figura di Gesù che ho rapidamente elencato trova una continua opposizione da parte di altri studiosi e sarebbe assurdo cancellare dalla storia coloro che criticarono Hobbes e Spinoza o gli avversari ecclesiastici di Locke, Toland e Thomas Chubb. Dalla vita di Gesù di Baronio a Pascal, fino a Bossuet e a Calmet, abbiamo un'interpretazione ecclesiastica di Gesù protestante e cattolica che si oppone. La modernità appare quindi un conflitto di interpretazioni della persona di Gesù e pressoché nessuno riesce ad eliminare Gesù da una posizione fondamentale nell'universo simbolico delle società moderne. La modernità, da questo punto di vista, non produce una sostituzione del sistema simbolico cristiano, ma ne elabora in parte uno proprio che si radica conflittualmente in quello cristiano tradizionale.

²² G. Filoramo, *La croce e il potere*, 369: «Si è così dato un processo a prima vista singolare, ma che ben si spiega se si interpreta il confronto tra Chiesa e modernità come un rapporto complesso di interrelazioni reciproche e non come un conflitto “muro contro muro”».

b. Il permanere nell'iconografia di un bisogno di confronto e polemica con l'universo simbolico cristiano. Prenderò in considerazione tre casi molto distanti fra loro per aree geografiche e temporali: una tela di Caravaggio su Giovanni Battista; *Ia Orana Maria* di P. Gauguin e *Barge* di R. Rauschenberg.

Un esempio straordinario della profonda interconnessione tra modernità e sistema simbolico cristiano antico è la pittura di Caravaggio. Questo artista è tornato più volte sulla figura di Giovanni Battista Giovane. L'infanzia del battezzatore ci è raccontata, in modo estremamente sintetico soltanto nel Vangelo di Luca in cui si dice che: "il fanciullo cresceva e si fortificava nello spirito. Visse in regioni deserte fino al giorno della sua manifestazione a Israele" (Lc 1,80). Luca non specifica da quando Giovanni intraprese una vita "in regioni deserte" (*en tais eremois*) cosicché si poteva pensare che fin da bambino avesse intrapreso questo stile di vita strano. La parola *eremos* è vaga e può indicare zone disabitate, selvagge e quindi difficili. Un'iconografia corrente lo rappresentava come giovane pastore. Il vangelo di Marco aveva scritto del suo vestito: "Giovanni era vestito di peli di cammello, con una cintura di pelle attorno ai fianchi (Mc 1.6). Ciò induceva l'iconografia a mettere in luce un corpo nudo ricoperto di una pelle animale. Caravaggio, in uno dei suoi dipinti, *Giovanni Battista giovane* (del 1602)²³ rispetta pienamente l'idea di un Giovanni ragazzino in luoghi deserti e pastorali, ma ne accentua enormemente la nudità trasformandolo in un efebo seducente e imbarazzante che trasuda complicità e erotismo. Il naturalismo esplode dentro l'iconografia cristiana senz'alterarla e senza contestarla quasi a risignificare tuttavia il senso complessivo della figura del Battista (Figura 3). Caravaggio accenna, induce a pensare, ma non dichiara. La trasformazione e quindi il doppio registro cristiano e naturalista eversivo coesistono in una profonda inestricabile ambiguità. Ma il testo sacro è letto da un artista nutrito di una sensibilità profana che attinge al nuovo concetto di natura rinascimentale e alle evocazioni dell'iconografia antica con la sua religiosità bacchica e panica. L'antichità risorge, il confronto con le religioni antiche s'impone e la figura del battezzatore sembra proiettata su uno sfondo storico-religioso altro, mentre il concetto di natura offre la chiave ermeneutica soggiacente.

L'effetto dirompente del confronto di culture e di religioni esploderà nella pittura occidentale alla fine del XIX secolo. Paul Gauguin ne è un esempio molto noto. Dai tre manoscritti di Gauguin che coprono circa dieci anni dal 1892 al 1901, *Ancien Culte Mahorie* (1892-93) in cui si descrive la sua scoperta della religione mahori; *Noa Noa Voyage de Tahiti*, e *Diverses Choses*

²³ Olio su tela, conosciuto in due versioni, una ai Musei Capitolini (quella qui in Figura 3), e l'altra al Museo Doria Pamphilj di Roma.

(1894-1901), la religione mahori è presa come fonte di ispirazione e di rinnovamento. Diventa il valore positivo mentre la religione cristiana è percepita come un insieme di valori negativi. I simboli tradizionali cristiani vengono rovesciati e quelli mahori sostituiscono polemicamente quelli cristiani. Questo non era avvenuto così chiaramente e sistematicamente in età moderna a causa della funzione anche istituzionale del cristianesimo. Fin quando la divisione del mondo tra missione cattolica e missione protestante veicolava con sé anche il senso della superiorità culturale occidentale, questo non poteva avvenire. Ma la novità della fine dell'Ottocento sta proprio nello sviluppo della Storia delle religioni comparate e dell'antropologia come segno dapprima timido di un altrettanto timido sentimento di rivalutazione delle culture altre e dei loro valori. Si pensi al celebre *Ia Orana Maria* (Figura 4), del 1891,²⁴ in cui la simbologia cristiana viene non solo risignificata, ma in qualche modo alterata per stravolgerla e sostituirvi qualcosa di altro, la religione mahori. La quale non è una manifestazione dell'unica e molteplice rivelazione del Dio biblico in tutte le culture dell'umanità come avevano cercato di teorizzare i gesuiti del XVII secolo per riportare ad unità sotto la rivelazione biblica la molteplicità delle culture e delle religioni. Qui la religione mahori è qualcosa di altro che pone in causa la religione cristiana per criticarla. Ora si deve rivisitare e sostituire la sua iconografia. La creazione, Eva, Cristo, la crocifissione, Maria sono i simboli di questa riscrittura polemica dell'iconografia cristiana che si radica nel desiderio di una nuova visione del mondo, di una nuova visione della donna e della sessualità, di una nuova visione del sacro e della natura. Ma anche in questo modo polemico e sostitutivo, si vede come l'autonomizzazione dall'universo simbolico cristiano sia estremamente difficile. Ed è perciò sintomatico di questo irrisolto dualismo che il quadro di Pierre Girieud del 1906, *Hommage a Gouguin*, rappresenti Gauguin come Cristo a tavola con i suoi discepoli (i pittori dell'epoca, secondo il modello iconografico dell'ultima cena). Gauguin è il nuovo Cristo. Per la creazione di un nuovo universo simbolico sembra necessario distruggere e/o risignificare l'antica iconografia e l'antico scenario simbolico.

Questa difficoltà ad abbandonare la polemica iconografica sembra permanere fino ad oggi. Penso alla grandiosa rappresentazione di *Barge* dell'artista Richard Rauschenberg del 1966 (figura 5).²⁵ Al centro appare un'immagine di una navicella spaziale che però ripete l'iconografia della crocifissione. La composizione sembra rappresentare gli elementi difficilmente componibili della megalopoli attuale concepita simbolicamente come rappresentazione del vivere contemporaneo. Al centro, sta questa navicella spaziale che sembra un Cristo sulle due assi della croce. Rimane la

²⁴ Metropolitan Museum of Art, New York.

²⁵ Guggenheim Museum, Bilbao.

struttura grafica della croce, ma il contenuto è assolutamente non religioso. E' solo la struttura iconologica che ricorda il Cristo crocifisso. Si tratta di un'organizzazione mentale irrealistica che viene forse provocata intenzionalmente in chi guarda, spingendo a ritrovare nel proprio immaginario mentale lo schema della croce che in realtà nella composizione artistica non c'è. Il Gesù crocifisso è sostituito dagli strumenti della ricerca spaziale. La croce è suggerita per indicare che è stata sostituita e tuttavia rimane ancora la necessità di suggerirne l'avvenuta sostituzione. Un bisogno di sostituzione polemica che indica una non piena autonomia.

V. Un modello esplicativo?

In conclusione, ci si può domandare se sia opportuno considerare la modernità come un insieme sistemico (più che un'età o un mero periodo cronologico) che si propone di sostituire a sua volta il sistema simbolico cristiano con un nuovo sistema simbolico a partire dalle nuove basi epistemologiche e politiche moderne o se invece la modernità sia soltanto riuscita a creare un momento dialettico, una critica interna alla cultura cristiana e se anche le formulazioni più radicali dell'illuminismo non siano che un movimento di critica radicale, che continua però a muoversi all'interno del sistema simbolico cristiano. Bisogna allora pensare che solo con la scienza contemporanea (dall'evoluzionismo all'astronomia) solo con le scienze umane (in particolare la psicologia e la psicanalisi e gli studi cognitivi) e con determinate correnti dell'arte contemporanea e con la globalizzazione dell'intero sistema culturale planetario, si comincerebbe oggi a delineare un sistema simbolico alternativo e sostitutivo di quello cristiano? La modernità è caratterizzata da svolte radicali nella storia umana, ma anche dalla costante dualità con i sistemi simbolici religiosi che non riesce a sostituire. Il cristianesimo assorbe la modernità e ne è assorbito. Un costante e irrisolto conflitto e non la graduale secolarizzazione sarà il modello esplicativo da assumere?